

OREXIS

EXPLORACIONES ÉTICAS

*Revista semestral de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Chihuahua
año I, no.1, enero-junio 2023*



UACH
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHIHUAHUA



Facultad de
**Filosofía y
Letras**

O R E X I S

EXPLORACIONES ÉTICAS

REVISTA SEMESTRAL DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA

VOL. 1 NO. 1, ENERO – JUNIO DE 2023

ISSN: EN TRÁMITE



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHIHUAHUA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA

M.D. Luis Alfonso Rivera Campos

Rector

Mtra. Georgina Alejandra Bujanda Ríos

Secretaria General

Dr. Luis Carlos Hinojos Gallardo

Director de Investigación y Posgrado

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dr. Javier H. Contreras Orozco

Director

Dr. Jorge Alan Flores Flores

Secretario de Investigación y Posgrado

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Jorge Alan Flores Flores

Director

Dra. Heidi Alicia Rivas Lara

Dr. Arturo Rico Bovio

Dr. Luis César Santiesteban Baca

Responsables científicos

Dr. Erslem Armendáriz Núñez

Editor

M.H. Víctor Manuel Córdova Pereyra

Asesor editorial

CORRECCIÓN DE ESTILO Y CUIDADO EDITORIAL

M.H. Víctor Manuel Córdova Pereyra

CONSEJO ASESOR

Dr. Mauricio Beuchot

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Héctor Cataldo

Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile

Dr. Roberto Sánchez Benítez

Universidad Autónoma de Cd. Juárez

Dr. Carlos Eduardo García

Dra. Dora Elvira García-González

Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. María Teresa Muñoz Sánchez

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Horacio Cerutti

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. José Barrientos Rastrojo

Universidad de Sevilla

DISEÑO:

Dr. Erslem Armendáriz Núñez

Orexis, exploraciones éticas volumen I, número 1 enero-junio de 2023, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Calle Escorza #900. C.P. 31000, Chihuahua, Chih. Tel. (614) 439-1500 ext.3844, www.ffyl.uach.mx. Editor responsable: Erslem Armendáriz Núñez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo en trámite ISSN: en trámite, ambos tramitados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario 1, Chihuahua, Chih. México. C.P. 31130, Apartado Postal 744). Fecha de la última modificación: mayo de 2023.

Todos los contenidos de *Orexis, exploraciones éticas* se publican bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial4.0 Internacional, y pueden ser usados gratuitamente para fines no comerciales, dando los créditos a los autores y a la revista, como lo establece la licencia:

Editorial 1

Artículos

El Concepto del perdón en la ética de Edgar Morin 4
Jorge Alexandro Domínguez Bustillos
Universidad Autónoma de Chihuahua

**Poniendo a prueba el contrato social: la compasión como fundamento de la
cooperación social 19**
Efraín Gayosso Cabello
Universidad Nacional Autónoma de México

**Inmanencia, vida e impersonalidad. La lectura agambeniana de Michel Foucault y
Gilles Deleuze en “La inmanencia absoluta” 47**
Juan Gaytán García
Gobierno del Estado de Chihuahua

**El valor moral del ocio en la visión antigua y moderna de los regímenes de acción
..... 66**
Gustavo Adolfo Maldonado Martínez
Universidad Autónoma de Chihuahua

La libertad y el compromiso como ética en el pensamiento personalista 83
Alan Roberto Rentería Rentería
Universidad Autónoma de Chihuahua

La privación de la libertad y el apoyo familiar 95
Paul Adrián Torres Terrazas



Explorar

Jorge Alan Flores Flores

afflores@uach.mx

La palabra *Orexis* remite a la filosofía clásica, es a través de Aristóteles, (EN VI 2, 1139a30-32) que cobra interés filosófico. De esos textos indispensables, hemos tomado esta palabra para dar nombre a nuestra revista sobre ética. El complemento *exploraciones* indica su carácter filosófico. Para que una exploración ocurra es necesaria la siguiente condición: que lo minúsculo se adentre en lo inmenso¹. El verbo explorar lleva consigo dos antiguas actitudes de la filosofía, la búsqueda permanente, y la conciencia de su desconocimiento. “Exploraciones éticas” acepta esa posición socrática, unida a la inclinación aristotélica. Consideramos estos principios una valiosa prevención ante la complejidad de la disciplina filosófica que publicamos. Reducir la Ética a alguna de sus acepciones no filosóficas, constituye, en términos teóricos un error y en términos prácticos, un riesgo. Si bien, nuestra disciplina puede ser subsidiada por ciencias particulares, estudios humanísticos e inclusive estadísticos. El papel de éstos siempre es auxiliar. La razón de esto va más allá de una línea editorial, o siquiera de una época. Tiene que ver directamente con los fundamentos de la Ética misma.

La eticidad es un misterio necesario que nos acompaña en todo momento y define nuestra cultura. Se impone ante nosotros como un inmenso bosque oscuro, dónde casi siempre andamos a tientas, dónde es muy difícil saber si se avanza o se retrocede². Por ello, la exploración es una tarea ineludible, nuestra “Orexis” surge de esa premisa, adentrarse al misterio de las humanidades y explorarlas, buscar lo ético en la persona.

Nunca por pereza sino por precaución es que nos detenemos en la “búsqueda”. Wittgenstein, en “Una conferencia sobre ética”, refiere: “si un hombre escribiera un libro de ética que realmente fuera un libro sobre ética, dicho libro destruiría, con una explosión todos los libros del mundo” (4) So pena de los ideólogos, la Ética no se puede condensar en ningún texto o inteligencia artificial. Su irresoluta sustancia seguirá con nosotros, al igual que su imperioso tratamiento. Cada época desplaza disciplinas y disminuye o anula discursos, trae al frente otros nuevos. Pero es sumamente complicado afirmar que, a través de estos cambios, avanzamos en bondad, dignidad y belleza. La ética no avanza. En el sentido en que avanzan los automóviles, la ética tampoco se actualiza, como se actualizan las aplicaciones de software. Y la ética tampoco es generativa como los son las IA. Nadie está exento, dice

¹Si nos detenemos un poco podremos advertir, que la confección de lo humano, del mundo y de Dios, participa de esta condición. Por lo cual cualquier tarea es exploratoria. Exploramos a fuerza de ello, no por voluntad”.

²De esta dificultad surgen, a manera de antídoto o de consuelo, las “habilidades excelentes”, “el imperativo categórico” o “la divinización de la alteridad”

Kierkegaard, de habérselas con los mismos problemas³, de buscar soluciones y tomar decisiones. Regresamos al inicio, el inmenso bosque oscuro, es siempre, para todas las personas, un lugar por explorar. La inmensa obscuridad del misterio de lo humano termina por apagar cualquier distinción humana: honores, estatus, fama, ideología, ciencia, individualidad. Es imposible sustraerse, la ética nos compete a todas las personas.

Como dijera Borges, la época actual, es igual de provisional que las anteriores. Y sus costumbres, teorías y modales, vienen acompañados de los mismos problemas éticos con nuevos matices y disfraces. Ante esta realidad, recomendamos la exploración ética, filosófica como un proyecto sabio, humano y también útil. Tanto a la persona como a sus comunidades y también a las comunidades futuras. La educación filosófica es útil.

Otro quehacer de la exploración⁴ es la de dejar testigos para las futuras y desconocidas labores. Hay quien deja un refugio en medio de la nada, alguien más un poco de agua, o un mensaje. En su carácter lúdico, o pedagógico, esos testigos suponen una comunidad, que en nuestro caso está hecha de lectores, de personas que piensan y tienen experiencias. Nuestra *Orexis* es un espacio abierto, y corresponde a cada quien, aceptar el testigo, o dejar uno nuevo.

La filosofía insiste en decirnos que el misterio estaba siempre ahí, en todas partes. Por ello, no es extraño que un día, en algún momento, te preguntes ¿qué debo hacer? Si ese es tu caso, no descartes de inicio las páginas de este número.

Para esta primera entrega presentamos seis textos, diversos en su enfoque y comprometidos en su escritura. Todos ellos, ejemplifican a cabalidad el significado de la exploración ética. Deseamos que este número encuentre a sus correspondientes lectores, que multipliquen el diálogo y nutran el silencio.

³ La cita textual dice: “Cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera; ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de aquella de la precedente ni llega más lejos que ésta a no ser que haya eludido su tarea y se haya traicionado a sí misma.” (Kierkegaard, *Temor y Temblor*) con clara y evidente reminiscencia a Eclesiastés 1:9.

⁴ Resulta ineludible el asociar la exploración con la virilidad homérica, con el heroico legado de Odiseo:

“Tis not too late to seek a newer world.
Push off, and sitting well in order smite
The sounding furrows; for my purpose holds
To sail beyond the sunset, and the baths
Of all the western stars, until I die.
It may be that the gulfs will wash us down:
It may be we shall touch the Happy Isles,
And see the great Achilles, whom we knew.” Tennyson

No comulgamos con esa tradición.

El Concepto del Perdón en la Ética de Edgar Morin

Jorge Alexandro Domínguez Bustillos

Universidad Autónoma de Chihuahua

jorgedombus@gmail.com

Resumen: A partir de la obra de Edgar Morin se analizará el concepto del perdón, con la finalidad de dilucidar su origen, manejo y características, para posicionarlo como herramienta teórica para el análisis de las problemáticas éticas contemporáneas. Para ello se abordará el perdón como parte del edificio ético construido por el filósofo francés, comenzando por su antropología, después su ética y finalizando en su Auto-ética en donde se concentra nuestro análisis del concepto. Posteriormente se contrastará la concepción de Morin con las de Arendt, Derrida, Jankélévitch y Kristeva sobre las siguientes aristas: el arrepentimiento, el olvido y lo imperdonable. Una vez hecho esto se obtendrá un concepto más sólido y práctico desde el cual será posible analizar algunas problemáticas éticas contemporáneas (cultura de la cancelación, crisis de las pandillas en El Salvador, conflicto armado Rusia-Ucrania, entre muchos otros) y, sobre todo, un concepto desde el cual guiar nuestro actuar cotidiano.

Palabras Clave: Perdón, Ética. Olvido, Arrepentimiento, Imperdonable, Morin

Abstract: Based on the work of Edgar Morin we will analyze the concept of forgiveness, with the aim of shedding light on its origin, use and properties, in order to propose it as a theoretic tool useful for many of today's ethic inquiries. To this end we will address forgiveness as part of a whole in Morin's philosophy, to then contrast it with opinions from Arendt, Derrida, Jankélévitch and Kristeva, regarding mainly the following points: regret, oblivion and the unforgivable. This investigation will result with a more reliable and practical concept from which we can theorize some contemporary ethical issues, and most importantly, from which we can guide our actions on a daily basis.

Key Words: Forgiveness, Ethics, Unforgivable, Oblivion, Regret, Morin

4

L'éthique, qui pour moi est résistance à la cruauté du monde, de la vie, de la société, de l'être humain ne peut se passer de compréhension, de magnanimité, de clémence et, si possible, de pardon. - Edgar Morin.

Y si el derecho de perdonar no existe, ¿adónde va a parar la armonía eterna? ¿Hay en el mundo algún ser que tenga tal derecho? - Fiodor Dostoievski

Introducción

El perdón es un acto con mucho significado en la vida humana, que parece discurrir ajeno al terreno de la racionalidad; su presencia o ausencia es causa de mucha angustia para las personas, y su campo de acción es tan amplio como el de la acción humana. El perdón político, el perdón judicial, y el perdón interpersonal son solo algunos ejemplos de las formas que puede adquirir este concepto; de ahí que sea un concepto fundamental para estas y muchas otras instituciones. Del perdón muchas veces dependen nuestras relaciones, nuestras carreras profesionales, nuestra dignidad y nuestra libertad; y sin embargo en muchas ocasiones no tenemos un concepto claro del perdón, o las herramientas para tomar una decisión. Todos en algún momento hemos sido emisores o receptores del perdón, y el ser humano parece sentir una profunda fascinación por tal acto, plasmándolo constantemente en sus historias, piezas de arte y cantos. El cristianismo, la religión con más fieles en el mundo, tiene como principio fundamental el perdón al prójimo, y la muerte de su salvador Jesucristo, uno de los hechos más importantes de su fe, fue más que otra cosa, un sacrificio para el perdón de los pecados de la humanidad. De tal manera que este concepto tiene una larga historia como objeto de admiración y estudio ético del hombre. Pero actualmente algunos fenómenos sociales han añadido aún más relevancia a la cuestión del perdón.

En el panorama social actual una mayor comprensión del perdón es más necesaria que nunca. Debido al auge de las redes sociales, en los últimos años ha surgido la popularmente llamada *Cultura de la Cancelación* o *Cancel Culture* en inglés, que podemos entender como la cancelación¹ sistemática de cualquier usuario por opiniones, comentarios, o acciones. Si este tema ha dado preguntas relevantes, sin duda una de ellas es la cuestión del perdón, y muchos (especialmente jóvenes) se preguntan ¿Debería perdonar a tal persona por sus actos? ¿Debería seguir consumiendo el contenido de tal artista a pesar de sus opiniones racistas de hace 4 años?

Por otro lado, encontramos, de manera más seria y menos inofensiva que el tema anterior, el tema de los crecientes conflictos político-sociales en Europa y Medio Oriente. Los conflictos bélicos en Ucrania, Palestina, Irak y Siria, por mencionar solo algunos, parecen no tener fin; y las atrocidades cometidas en guerra nos ponen al límite de la reflexión sobre el perdón. Resalta especialmente el caso de El Salvador por el polémico mensaje enviado por su presidente en respuesta a la oleada de

¹ El verbo cancelar en la cultura digital consiste en dejar de apoyar algún movimiento o persona (especialmente alguna celebridad), aunque con la puesta en marcha puede variar mucho, desde un *unfollow* hasta un acoso deliberado.

crímenes por parte de las pandillas, en el que amenazaba a los prófugos con un castigo más cruel para los ya detenidos. Estos y muchos otros problemas han puesto en boga la discusión sobre el perdón. A su vez, ante el fracaso de las estrategias promovidas por la ONU y otros organismos internacionales, el perdón podría ofrecernos otra perspectiva desde la cual pensar la guerra y sus posibles soluciones.

De tal manera el perdón, tanto como por sus grandes dimensiones como por su importancia en la vida humana, así como por su especial relevancia actual dados los problemas sociales que enfrentamos, merece un análisis más detallado. Por lo tanto, se realizará un abordaje al concepto del perdón desde la ética de Edgar Morin, en busca de una mayor claridad conceptual y un esquema sobre el cual trabajar en nuestra cotidianidad, para lograr comprender y, si es necesario, utilizar el perdón como herramienta ética.

La Ética de la Religación

Antes de abordar de lleno el perdón, es importante entender su lugar como parte del edificio ético construido por el filósofo francés. La ética de Edgar Morin es fundamentalmente una ética de la religación, en ella el autor nos plantea la historia hasta este momento como una historia de dislocaciones, entre el hombre y sus fuentes éticas. Por lo que el imperativo de la ética es religar aquello que fue separado, superando las dificultades que condujeron a la ética hasta su estado actual. Para comenzar a adentrarnos al cómo y el porqué de estas dislocaciones, necesitamos antes comprender la concepción antropológica de Morin, para desde ahí visibilizar la crisis que enfrenta hoy en día.

La Trinidad Humana

Su antropología es abordada principalmente en su *Método V*, y resulta sumamente interesante, pues en la búsqueda por el “¿Cómo somos?” y en su pregunta “¿Qué es la humanidad?”, se nos vislumbra cómo terminan anidando en el hombre tres naturalezas que lo conforman por igual, “lo humano se define, en primer lugar, como trinidad individuo-sociedad-especie: el individuo es un término de esta trinidad.”² Al pensar en quién soy yo, resulta muy difícil descartar los factores biológicos concretos, soy hijo de mi madre y de mi padre con ciertos rasgos que me han heredado, es cierto que a esa misma pregunta también se podría contestar que soy un hombre, con atributos correspondientes a mi especie que dictan ciertas normas y límites a mi actuar. Sin embargo, ¿es ése el fin de la historia? Morin nos recuerda: “El individuo humano, en su autonomía misma, es al mismo tiempo 100% biológico y 100% cultural.”³ Sin duda mis amistades, mi educación, mi lenguaje, mi país y muchos otros factores también han influido en la determinación de mi ser, pero ¿Es que yo no tengo una decisión sobre mi propio ser? De ser así, entendiendo al hombre como un ser determinado por

² Morin, Edgar, *El Método V: La Humanidad de la Humanidad: La Identidad Humana* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2003), 24.

³ Morin, Edgar, *El Método VI* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2017), 2.

sus circunstancias concretas, biológicas y culturales, entonces tendríamos graves problemas al determinar responsabilidades, culpa y méritos. Todo nuestro sistema político-judicial depende hasta cierto grado de una agencia en el individuo, además de que la agencia es pre requisito para una discusión ética, por lo que no podríamos continuar la discusión prescindiendo de ese factor. Este último agente en el cual se mezclan las otras fuerzas es el individuo. De ahí es que brotan las tres categorías escogidas por Morin: individuo, sociedad y especie.

La relación entre los tres términos es una relación retroactiva, en tanto que el individuo es el átomo de su sociedad y de su especie, mientras que estas dos últimas también participan en la conformación del individuo, los tres son medios y fines los unos para los otros, y lo más importante, los tres son fuentes de la ética, y es del balance entre los tres factores que esta depende. “Toda mirada sobre la ética debe percibir que el acto moral es un acto individual de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana.”⁴

Una última cosa vale la pena mencionar, el doble principio de inclusión y exclusión. Ambos fundamentales en el desarrollo humano, el principio de exclusión es esa barrera impenetrable que mantiene sostenido mi Yo individual, que me diferencia del resto, y es el origen del egocentrismo que pone al Yo sobre todas las cosas. Sin embargo, el humano no es solo exclusivo y egoísta, contiene también el principio de inclusión, que le permite formar parte de grupos, formar parte de una comunidad, de una familia, etc. Este principio es el origen del altruismo, y permite los actos de sacrificio de uno mismo para con otros. Estos principios los encontramos en la trinidad humana, individualmente en tanto que existen las comunidades, las familias, el amor, la amistad, etc. En el ámbito social lo encontramos explícito en las normas, acuerdos, reglas y leyes que permiten la convivencia y supervivencia de una sociedad dada, así como sus posibles rivalidades con otros grupos. Finalmente encontramos también estos dos principios en el ámbito biológico, ambos indispensables para el desarrollo de nuestra especie y de muchas otras.

Las sociedades mamíferas son comunitarias y rivalitarias a la vez, encontramos en ellas a la vez el enfrentamiento conflictivo de los egocentrismos y la solidaridad respecto de los enemigos exteriores. Comunitarios en la lucha contra la presa o el depredador, rivalitarios, sobre todo los machos en sus conflictos por la preeminencia, la dominación, la posesión de las hembras.⁵

Es por eso que: “Toda mirada sobre la ética debe reconocer el carácter vital del egocentrismo así como la potencialidad fundamental del desarrollo del altruismo.”⁶ De tal manera que debemos entender y conciliar la tensión entre ambos principios para un mejor desarrollo para todos.

⁴ Morin, *El Método VI*, 24.

⁵ Morin, *El Método VI*, 25.

⁶ Morin, *El Método VI*, 23.

La Era de las Dislocaciones

Morin encuentra en la modernidad un resquebrajamiento de las ligaduras éticas provenientes de la trinidad antropológica antes mencionada. Entre las causas de estas grandes dislocaciones encontramos muchos factores: la laicización del estado, que ha cortado de tajo el imperativo ético de las religiones, dejando nada más que un cascarón vacío. La creciente especialización en todos los ámbitos del quehacer humano, sumado a la globalización ha resquebrajado la ética global imperante en la edad media, por lo que el actuar humano queda desligado de una conciencia ética e impera una racionalidad instrumentalista. De la misma manera estos procesos han resultado en una disolución de la responsabilidad de la moralidad de los actos colectivos y propios; la ética ha sido exiliada y se ha convertido en una ética del “conocer por conocer.”⁷

A su vez todos estos procesos han tenido un profundo efecto en el individuo concreto; la globalización, especialización, y capitalismo exacerbado han conducido a una profunda alienación del individuo para con los otros, la sociedad, y consigo mismo, que ha dado como resultado una híper individualización, en la que el egoísmo impera, y las personas no se vuelven más que medios para el más alto fin, la producción. Todos estos factores han conducido a un nihilismo que parece no tener salida.

Es en este contexto que Morin nos presenta su ética como una propuesta alternativa cuyo fin es una religación de las fuentes originarias de la ética, es decir la trinidad individuo-sociedad-especie. Se trata pues de remendar los errores del pasado, resanar las heridas y reconstruir los puentes hacia la humanidad. Es por esto que divide su ética en tres partes fundamentales: Auto-ética, Socio-ética y Antropo-ética.

La Auto-ética

En esta sección de la ética de Morin se concentrará nuestro análisis del perdón. Se trata de una cultura psíquica, cuyo propósito es desde la base del individuo y su complejidad, trazar una guía para nuestro actuar en el mundo, a su vez la autoética es el primer paso de su ética: “En todo caso, las otras dos ramas de la ética, ética cívica o socioética, antropoética o ética del género humano, deben pasar hoy por la autoética: consciencia y decisión personal.”⁸

Podría decirse que esta ética brota desde el individuo, y versa sobre sí para después desembocar en una ética hacia el otro. Se trata en principio de crear una formación o una resistencia a la barbarie interior. En principio el individuo debe comprenderse a uno mismo, y llevar a cabo una “higiene existencial.”⁹

⁷ Morin, *El Método VI*, 27.

⁸ Morin, *El Método VI*, 100.

⁹ Morin, *El Método VI*, 105.

Esto se desarrolla a través de la autocrítica y el autoexamen. “Por todas partes y sin cesar funciona la máquina cerebral de declararse inocente, legitimarse, auto erigirse una estatua. La vida cotidiana y la vida pública están hechas de autojustificaciones que tropiezan unas contra otras como ciegas.”¹⁰ El autoexamen y la autocrítica consisten pues en una introspección del individuo, en búsqueda de estas autojustificaciones, nuestras zonas ciegas, los sentimientos que producen nuestras reacciones, las *self-deceptions*, los sesgos cognitivos, etc. Para devenir en una auto realización y mejor comprensión de nosotros mismos y de nuestras acciones y relaciones. Gracias a esta cultura psíquica el individuo puede aprender a controlar y entenderse a sí mismo, y sobre todo entender al otro como un par. Sin esta parte fundamental de la ética, por el contrario, las tensiones con el otro solo incrementarían “Cuando la mente está cegada por la cólera, el odio o el desprecio, se exaspera la diferencia y el prójimo es excluido de la identidad humana. Se transforma en perro, cerdo o, peor aún, desecho y excremento.”¹¹

El perdón que es el tema de este trabajo, se presenta principalmente entre un yo y un otro, el que perdona y el perdonado. Es por esto que la reflexión sobre ambos sujetos es fundamental si hablamos del perdón, y como veremos más adelante la comprensión del otro es en Morin un aspecto fundamental del perdón. Pasemos ahora al tema propio de esta investigación, a saber, el perdón.

El Perdón

El perdón es introducido por medio de su contraparte, el castigo, la venganza, el talión: el mal por el mal, la justicia retributiva. Aunque la historia del talión data de muchísimo tiempo, manteniéndose de cierta forma hasta nuestros días¹², el perdón lleva bastante tiempo presentándose como otra alternativa ante el mal.

Morin rastrea el origen del perdón como lo conocemos al Judaísmo, para posteriormente ser humanizado en las enseñanzas de Jesús, sintetizando tal forma del perdón en las dos famosas frases del profeta: “El que esté libre de pecado, que tire la primera piedra” y “Perdónalos padre, no saben lo que hacen.”¹³. El primero nos invita al perdón ante el agravio pues ¿Quién nunca ha hecho mal? El castigo, si bien aplicado, lo sería entonces para todo el mundo. De la comprensión del estado de concupiscencia sigue la empatía, y la imposibilidad de juzgar a otros. A su vez, se postula en Dios el único perdón, pues es él el único libre de pecado, quien tiene el derecho de negar el perdón, y quien de hecho se sacrificó para nuestro perdón, permitiéndonos a su vez perdonar a los que nos ofenden.

¹⁰ Morin, *El Método VI*, 105.

¹¹ Morin, *El Método VI*, 113.

¹² Aunque el castigo contemporáneo está revestido de un humanismo, en el cual la pena es más reformadora que retributiva. “La retribución se conservó, pero no en la forma de talión, hubo un paso en la humanización del castigo, que luego fue haciéndose en la conquista de derechos de ese marco de encarcelamiento: lugar digno de encierro, asistencia médica, derecho al estudio, a las visitas, acceso a espacios abiertos, a la práctica de actividades deportivas, entre otros.” (Elhart, 2)

¹³ Morin, *El Método VI*, 141.

El segundo pasaje sitúa al perdón en la comprensión del desconocimiento de aquel que hace un mal. De tal manera que no sería justo castigar a aquel que no sabe que comete un mal, por lo que lo consecuente sería el perdón. Y ya que en nuestra condición de humanos somos tanto pecadores como ignorantes en nuestros actos, el perdón es un acto fundamentalmente humano.

Con el tiempo, el perdón cristiano permeó en el resto de territorios sociales, y con la laicización de la ética, quedó sin su referente teológico, por lo que es necesaria una reconceptualización del perdón.

Para Morin: “El perdón se basa en la comprensión. Comprender a un ser humano significa no reducir su persona a la fechoría o al crimen que ha cometido y saber que tiene posibilidades de redención.”¹⁴ Se trata de ver más allá de la falta, y de humanizar al agravante. Ver en él su humanidad, aquello que está más allá de su estado de malhechor. Tal comprensión incluye la aceptación de la falta, no se niega el mal cometido, sino que se le comprende junto con sus causas y consecuencias. Merece la pena hacer un abordaje al concepto de comprensión para Morin. El autor separa en tres categorías la comprensión: objetiva, subjetiva y compleja.

La comprensión objetiva se sirve de la explicación que recaba datos, causas y consecuencias sobre algún hecho o alguna situación, y se sirve de la explicación, la cual sin embargo tiende a deshumanizar al otro, pues deja de lado la experiencia subjetiva. La comprensión subjetiva, por el contrario:

Es fruto de una comprensión de sujeto a sujeto, que permite (...) comprender lo que el prójimo vive, sus sentimientos, motivaciones interiores, sufrimientos y desgracias.(...) lo que nos lleva al reconocimiento de su ser subjetivo (del prójimo) y despierta en nosotros la percepción de nuestra comunidad humana.¹⁵

Es finalmente en la comprensión compleja, en que se reúnen estos tres factores, comprensión objetiva, subjetiva y explicación, para lograr un entendimiento más global del sujeto y de la situación, sin deshumanizar al otro. Finalmente:

Comprender es comprender las razones y sinrazones de los demás. Significa comprender que el autoengaño, ese proceso mental frecuente de mentirse a uno mismo, puede llevar a la ceguera ante el mal que se está cometiendo y a la autojustificación, donde se considera como justicia o represalia el asesinato de los demás.¹⁶

Vemos en esta comprensión integral un claro eco al grito de Jesús en la cruz, así como a la teoría del mal como ignorancia platónica. Por lo que el perdón implica muchas veces la comprensión

¹⁴ Ver nota 13

¹⁵ Morin, *El Método VI*, 125.

¹⁶ Edgar Morin, “Pardoner, c’est résister à la cruauté du monde.” *Le monde des débats*, num. 11 (2000): 3

de la incomprensión del que hace un mal, implica tomar en cuenta los factores que pueden empujar a una persona a cometer un mal. “Si cada uno de entre nosotros supiera que hay en sí terroríficas potencialidades asesinas, dejaría de considerar a quien ha matado como un extraño radical o un monstruo.”¹⁷

Vale la pena tener en cuenta la diferencia entre comprender y excusar, si bien la comprensión es esencial, debe mantenerse al margen del acto cometido, es decir no se debe justificar ni excusar el agravio, pues de así hacerlo se pierde el sentido del perdón para el cual el mal cometido es indispensable. De excusar a quien nos ha hecho un mal, anulamos o reducimos la fechoría; en palabras de Jankelevitch: “Le pardon, lui, pardonne justement parce que la faute est inexcusable.”¹⁸

Una vez dada la comprensión se decide optar por la posibilidad de una mejoría. Se responde un mal con un bien, que, aunque bien incierto, es una afirmación de la libertad humana, y un reconocimiento del otro más allá de sus actos. Es por esto que el perdón para Morín es una apuesta ética.¹⁹

Siguiendo la etimología de la palabra, encontramos que perdonar proviene del latín per (completamente, total) y donar (regalar). Por lo que además de una apuesta es un regalo en tanto a que la apuesta no está condicionada, sino que está fundada en la confianza. Por lo que en el perdonar se da el regalo de la confianza, y de la comprensión de la posibilidad de ser mejor. Arendt menciona que “El perdón es la única reacción que no se limita a reaccionar, sino que actúa de formas nuevas e inesperadas, no condicionadas por el acto que la provocó.”²⁰ A diferencia del castigo o la venganza, el perdón permite la posibilidad de pagar un mal con un bien, es la única reacción del pasado que apunta a un futuro distinto.

El Arrepentimiento

Ahora bien, la concepción del perdón como comprensión parece otorgarle toda la acción a aquel que perdona, dejándonos la cuestión del papel del perdonado. Siguiendo con la herencia bíblica en la que el primer paso hacia el perdón es el arrepentimiento, Kristeva considera que:

Those who call on an absolute forgiveness without repentance are in an oblativiaté, a generosity that is fascinating and very charitable, but they fail to take into account the bond. Once there is a bond, there is a need to safeguard a certain number of prohibitions and limits, which the act of judgment must reinforce.²¹

¹⁷ Morin, *El Método VI*, 147.

¹⁸ Vladimir Jankélévitch . *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité* (Paris: Seuil , 1986), 267, citado en Senda Sferco, “Los dos tiempos del perdón en Vladimir Jankélévitch.” *Cuestiones de Filosofía* 4, núm. 23 (2018): 172

¹⁹ Morin, *El Método VI*, 142.

²⁰ Hannah Arendt, *La Condición Humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 260.

²¹ Julia Kristeva, “Forgiveness: An Interview” *Language Association of America* 117, núm. 2 (2002): 282. Aquellos que abogan por un perdón absoluto sin arrepentimiento están en un *obliviaté*, una generosidad que es fascinante y muy caritativa, pero

El vínculo al que hace referencia es al formado entre el arrepentido y aquel a quien pide perdón. De tal manera que se forma una relación entre ambos agentes, una relación cuya naturaleza crea un camino de mejoramiento a seguir para el malhechor. Es por esto que la autora cree necesario el arrepentimiento, pues sin él no es posible la comprensión completa por parte del disculpante, ni una condición que ate al disculpado. Sin embargo para Morin “Condicionar el perdón al arrepentimiento es perder el sentido profundo del perdón, que es una apuesta sobre lo humano.”²² Como podemos apreciar, para nuestro autor el perdón no debe ser atado. El perdón es un regalo, desinteresado hasta cierto punto. Su naturaleza de apuesta vuelve absurda cualquier intento de imposición de alguna condición, pues incluso si se intentará condicionar no habría una certeza absoluta de que se cumpla, pues el hombre es finalmente libre. La condición fundamental para el perdón es que alguien cometa un mal a otro, es decir una primera transgresión de un límite, si como sugiere Kristeva atamos nuestro perdón al vínculo formado del arrepentimiento solo imponemos nuevas prohibiciones y límites. Si por el contrario decidimos otorgar un perdón incondicionado, un regalo de confianza al otro, si decidimos apostar en lo humano, cae en el perdonado la responsabilidad de actuar hacia el bien, de cambiar por sí mismo y no por condiciones impuestas. Ampliando así la posibilidad del perdón, este no solo es respuesta al arrepentimiento, sino que puede ser la puerta que nos conduzca hacia él. Pero ¿qué tan incondicional es el perdón en Morin? Derrida lleva esta lógica al extremo, llegando a afirmar:

(...)à chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le « pardon » n'est pas pur - ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.²³

Derrida no admite en el perdón ninguna lógica recíproca, ningún fin, ni siquiera si se busca un bien mayor. De no estar dirigido el perdón a sí mismo, entonces no es perdón. Mientras que Morin admite que no es necesario el arrepentimiento para el perdón, para Derrida el arrepentimiento

ellos fallan en tomar en cuenta el vínculo. Una vez que hay un vínculo, hay una necesidad de salvaguardar un cierto número de prohibiciones y límites, los cuales el acto del juicio debe reforzar.

²² Ver nota 19

²³ Jacques Derrida, “Le siècle et le pardon” *Le monde des débats* (1999): 4. “(..) cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, sea ella noble y espiritual, para un duelo, para alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el «perdón» no es puro, ni su concepto. El perdón no es, no debería ser ni normal, ni normativo ni normalizante. Él debe permanecer excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera el curso ordinario de la temporalidad histórica.

excluye al perdón puro, y este resulta en sus palabras un acto imposible. El perdón por tanto debe escapar de esa lógica condicional del intercambio, para permanecer intacto, puro. Veamos un ejemplo, si alguien me hace un mal, luego se arrepiente y me pide disculpas, de perdonarlo, no lo hago en tanto que malhechor, sino que estoy perdonando algo más, estoy perdonando “*déjà un autre, et meilleur que le coupable*”²⁴, lo perdono en tanto a agraviador arrepentido. Al arrepentirse se hizo un cambio en el otro, lo mismo sucede si se le pide al culpable pedir disculpas, esto no quiere decir más que mi incapacidad de perdonarlo en su estado actual, por lo tanto, se le pide que “se arrepienta”, es decir que cambie su ser a otro, para poder finalmente perdonar a ese otro-mejor. Es de esta manera que Derrida apunta hacia un perdón totalmente incondicionado, y podemos notar ciertos roces entre su concepción del perdón y la de Morin. Mientras que para Derrida se perdona al otro en tanto agresor, en Morin se perdona al otro en tanto a su posibilidad, su posibilidad de mejoría, la posibilidad de la humanidad. “(...) pour moi le pardon a toujours un sens et peut toujours avoir éventuellement un sens pragmatique, voire politique, sans que ce sens dissolve sa qualité qui vient de cet élan, de cette générosité, de cette compréhension.”²⁵ Vemos pues en Morin, una contraposición a las ideas de Derrida, devolviendo un poco de practicidad al concepto, pues según su pensamiento el perdón no puede analizarse como un fenómeno aislado, sino que debe abordársele desde sus contextos psicológicos, históricos y culturales.²⁶

El Olvido y Lo Imperdonable

Morin explícitamente se posiciona en una ética del no castigo. El perdón como ya lo hemos mencionado se sitúa como otra opción frente al castigo, sin embargo, esto nos plantea una duda interesante. Al presenciar, como víctima o como testigo un acto malvado, no podemos evitar el sentimiento de querer una retribución al malhechor. El perdón en práctica nos plantea esta pregunta, ¿Entonces al perdonar se olvida el mal? ¿Es que acaso la persona que cometió la injusticia debe caminar tranquila? Siguiendo el concepto de comprensión de Morin, es necesaria la comprensión objetiva de los hechos, para el perdón. Ahora, ¿qué se hace con esa información una vez que el perdón fue otorgado? ¿Es que acaso el olvido sigue al perdón?

Los negros víctimas de la esclavitud nunca han visto castigar a sus verdugos, y sin embargo no han olvidado. Cuando los viejos del Gulag y otras víctimas de la represión crearon la asociación Memorial en la Unión Soviética, reclamaron la memoria y no el castigo. La memoria de Auschwitz no será reforzada porque Papón pase eventualmente diez años en la cárcel.²⁷

²⁴ Derrida, “Le siècle et le pardon”, 5.

²⁵ Morin, “Pardonner, c’est résister à la cruauté du monde”, 4.

²⁶ Morin, “Pardonner, c’est résister à la cruauté du monde”, 5.

²⁷ Morin, *El Método VI*, 145

El perdón no implica el olvido sino todo lo contrario, lo que busca es romper la cadena de violencia, el ciclo de venganza de una vez por todas. Como menciona Arendt: “No podemos dominar el pasado más de lo que podemos deshacerlo,”²⁸ por más que se castigue a los perpetradores, lo hecho está hecho.

De tal manera que el perdón, como apuesta, se arriesga a la posibilidad del olvido, sin embargo, no la presupone. Y este es un riesgo que se debe tomar para intentar conseguir una mejoría en la acción moral de las personas.

Entre la culpa y el castigo se siembra el perdón. El Perdón remueve el castigo, no la culpa. Es una culpa con la cual debe cargar el responsable de la ofensa o el daño. La pena pretende hacernos creer que ha mitigado la culpa; el perdón siembra la culpa en la conciencia del ofensor sin apelaciones. No podemos borrar el pasado; podemos abstenernos de imponer el castigo, pero no perdonar el daño ni la culpa.²⁹

La culpa es un elemento muchas veces ignorado en las reflexiones de la justicia y del perdón, sin embargo, sus efectos son innegables, y lo más importante: inescapables. Esa culpa que obligó a Rodion Raskolnikov a arrodillarse frente a Sonia, esa culpa que conduce a tantos secularistas al bautismo y la vida religiosa, la tan humana necesidad de confesión, sobre la cual se han fundado ritos que sobreviven hasta nuestros días. La culpa no es poca cosa, y más allá del perdón o el castigo su implacable presión termina superando la insensibilidad humana.

Todas estas cuestiones se vuelven aún más complicadas cuando nos enfrentamos a hechos que trascienden nuestra concepción del mal cotidiano; el holocausto, el genocidio armenio y el de Rwanda, entre muchos otros, parecen desafiar nuestra capacidad del perdón.

Nuestro autor inscribe estos casos fuera del perdón, masacres, torturas, genocidios, son instancias de la imposibilidad del perdón, situaciones en las que “El castigo es irrisorio, el perdón es impensable.”³⁰ Su imposibilidad, consiste en parte en la incapacidad de la culpabilidad. Arendt está de acuerdo con Morin, ella plantea al “mal radical”, como fuera del perdón. Ya que en las instancias en que se presenta este mal la acción de los individuos es negativa; lo que posibilita el mal radical es la no-acción, por lo que su perdón es imposible porque este versa precisamente sobre el actuar.³¹

²⁸ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona: gedisa, 2006): 31.

²⁹ Darío Botero, «El Perdón, entre razón y no razón», *Cultura, política y perdón* ed. por Adolfo Chaparro Amaya (Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2002), 138-139.

³⁰ Ver nota 27

³¹ Madrid, “Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt”, 144.

Sobre este punto Kristeva nos ofrece una reflexión interesante:

It is not a question of “forgiving the Holocaust” in the social sphere. (...)We can forgive individually those who ask for forgiveness. Imagine a person who entered the Nazi party at the age of twenty and who committed horrible acts in a camp. He turns forty, fifty years of age, has traveled a certain path, and asks, conscious of the horror of his crime, to speak, to be transformed. He will be allowed not to forget but to start over.³²

Dada la naturaleza de apuesta sobre lo humano del perdón, en casos en que lo humano está ausente, y el hombre parece ser sobrellevado por algo más allá de él, no hay a quien perdonar, y aquello que parece poseer al hombre no tiene esperanza alguna de ser mejor, puesto que escapa a lo humano.

Hay numerosos casos de imposibilidad de perdón y de castigo, cuando el mal ha surgido de una de las enormes máquinas tecno burocráticas contemporáneas." Y específicamente sobre el caso de la sangre contaminada ³³dice: "(...) el mal era el resultado de la suma de cegueras surgidas de la burocratización, de la compartimentación, de la hiper especialización, de la rutina.³⁴

Por lo tanto, el perdón, en su comprensión, debe tener un sujeto responsable por los actos en el que la mejoría sea posible. De no haberlo, nos encontramos frente a lo imperdonable.

Conclusión

Aunque la sección del perdón no ocupa gran parte de la ética de Morin, su postura resulta bastante interesante y sobre todo útil para pensar muchos conflictos contemporáneos, que enfrentamos en el día a día, así como aquellos conflictos sociales que acongojan a nuestra especie. Morin logra en sus escritos sobre el perdón, reflejar en este concepto el gran sufrimiento que se desenvuelve en cada una de sus manifestaciones, logra mostrar la larga historia del perdón, y sobre todo que los humanos somos capaces de actos casi imposibles.

Cabe mencionar que mientras que Morin aboga por una ética del perdón, no menosprecia la dificultad que significa en la práctica, como bien dice Derrida: “entre el conocimiento más amplio,

³² Kristeva, “Forgiveness: An Interview”, 283. “No es una cuestión de “perdonar el Holocausto” en la esfera social. (...) Podemos perdonar individualmente a aquellos que pidan perdón. Imagina una persona que entró al partido Nazi a la edad de veinte y que cometió actos horribles en un campo. Cumple cuarenta, cincuenta años de edad, ha caminado cierto sendero, y pide, consciente del horror de su crimen, hablar, ser transformado. A él le será permitido no olvidar, sino volver a empezar.

³³ Para más información ver: “La sangre contaminada devastó a mi familia”: el gran escándalo de la salud pública británica por el que ya murieron 2.000 personas, BBC News Mundo, www.bbc.com/mundo/noticias-39719065.

³⁴ Morin, *El Método VI*, 146

más refinado, más necesario, y la decisión responsable, un abismo permanece, y debe permanecer.”³⁵ Y al enfrentar ese abismo Morin nos invita a anteponer lo humano sobre la maldad, a prescindir del castigo, a romper con el ciclo infinito de violencias, a apostar por lo humano. No debemos olvidar que su abordaje del perdón solo es una parte de su Auto ética, que a su vez es la clave de su ética, por lo que su perdón debe ser visto como parte de una constelación ética, y no aislado.

Con el perdón, ayudado de la comprensión, el auto examen y la autocrítica, Morin nos ayuda a repensar nuestras acciones, a enfrentar desde nuestra trinchera el individualismo que ha corroído a las éticas pasadas, y nos invita a vivir de una mejor manera, a superar nuestra barbarie interior, y a aspirar a una armonía para con los otros. Finalmente me gustaría cerrar con esta bella frase de Morin: “L'éthique, qui pour moi est résistance à la cruauté du monde, de la vie, de la société, de l'être humain ne peut se passer de compréhension, de magnanimité, de clémence et, si possible, de pardon”³⁶ que nos recuerda el motivo por el que hablamos de ética, porque a fin de cuentas, todos somos capaces de ser mejores, de devolver el bien por el mal, y de demostrar que el mundo no se agota en su crueldad.

Referencias

- Arendt, Hannah. 2003. *La Condición Humana*. Translated by Ramon G. Novales. N.p.: Paidós.
- Botero, Darío. 2002. “El Perdón, entre razón y no razón.” In *Cultura política y perdón*, editado por Adolfo Chaparro Amaya, 135-142. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.
- Derrida, Jacques. 2001. “On Forgiveness.” In *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. N.p.: Taylor & Francis.
<http://users.clas.ufl.edu/burt/spaceshotsairheads/DerridaJacquesOnCosmopolitanism.pdf>
- Derrida, Jacques. 1999. “Le siècle et le pardon.” palimpseste Palimpsestes.fr.
http://palimpsestes.fr/textes_philo/derrida/derrida-Le%20siecle%20&%20le%20pardon.pdf.
- Jankélévitch, Vladimir. 1986. *L'imprescriptible: pardonner?: dans l'honneur et la dignité*. N.p.: Seuil.
- Kristeva, Julia, and Alison Rice. 2002. “Forgiveness: An Interview.” *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America* 117 (2): 278-295.
doi:10.1632/003081202X62006.
- Madrid Gómez Tagle, Marcela. 2008. “Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt.” *Praxis filosófica*, no. 26, 131-150.

³⁵ Jacques Derrida, «On Forgiveness», *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, ed. por Taylor & Francis, (London; Routledge, 2001), 54.

³⁶ Derrida, “Pardoner, c'est résister à la cruauté du monde”, 7.

- Morin, Edgar. 2003. *El Método V: La Humanidad de la Humanidad: La Identidad Humana*. Ediciones Cátedra ed. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Morin, Edgar. 2005. "Pardoner, c'est résister à la cruauté du monde." Plusloin.org. http://plusloin.org/plusloin/IMG/article_PDF/article_a60.pdf.
- Morin, Edgar. 2017. *El Método VI*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Remy, Julien. 2012. "L'offense, le pardon et le don." In *Sortir de (la) prison: Entre don, abandon et pardon*, edited by Alain Caillé, 35-46. N.p.: La Découverte.
- Sferco, Senda I. 2018. "Los dos tiempos del perdón en Vladimir Jankélévitch." *Cuestiones de Filosofía* 4 (23): 157-182.

Poniendo a prueba el contrato social: La compasión como fundamento de la cooperación social

Efraín Gayosso Cabello

Universidad Nacional Autónoma de México

efrain.gayosso@gmail.com

Resumen. Un concepto clave en las teorías del contrato social es el de beneficio mutuo. La centralidad de este concepto reside en que los actores participantes del contrato social están motivados a cooperar porque saben que se beneficiarán y, a su vez, saben que si cooperan beneficiarán a otros. Así, para el contractualismo, el fundamento de la cooperación social es el beneficio mutuo. No obstante, esta idea ha sido criticada por enfoques que se plantean como alternativas al contractualismo. Uno de estos enfoques es el de capacidades ofrecido por filósofos como Amartya Sen y Martha Nussbaum. A partir de este enfoque de capacidades, en este artículo se desarrolla la crítica al concepto de beneficio mutuo y se argumenta que sin este concepto el contractualismo no se sostiene. En lugar de fundamentar la cooperación social en el beneficio mutuo a través de una teoría de corte contractualista, se tratará de mostrar que el enfoque de capacidades ofrece una alternativa que concibe al ser humano no solamente en términos egoístas, sino que apela a otros rasgos humanos relevantes en la esfera pública. Uno de estos rasgos es la compasión. La finalidad de esta investigación es mostrar que la emoción de la compasión puede ser el fundamento para la cooperación social y prescindir así del concepto de beneficio mutuo del contractualismo.

Palabras clave: beneficio mutuo, capacidades, contractualismo, liberalismo, emociones, sufrimiento.

Abstract: A key concept in social contract theories is that of mutual benefit. The centrality of this concept resides in the fact that the actors participating in the social contract are motivated to cooperate because they know that they will benefit and, in turn, if they cooperate, they know that will benefit others. Thus, for contractualism, the foundation of social cooperation is mutual benefit. However, approaches considered alternatives to contractualism have criticized this concept. One of these approaches is that of capabilities offered by philosophers such as Amartya Sen and Martha Nussbaum. Based on this

capabilities approach, this article develops a critique of the concept of mutual benefit and argues that without this concept, contractualism cannot sustain. Instead of basing social cooperation on mutual benefit through a contractualist theory, the present research shows that the capabilities approach offers an alternative. This theory does not conceive of the human being in egotistical terms but appeals to other relevant human traits in the public sphere. One of these traits is compassion. The purpose of this article is to show that the emotion of compassion can be the foundation for social cooperation, and in this way, mutual benefit concept from contractualism can be discarded.

Key words: mutual benefit, capabilities, contractualism, liberalism, emotions, suffering.

Un concepto central en filosofía política es el concepto de “beneficio mutuo”. Este concepto encuentra su fundamento en las doctrinas clásicas del contrato social.¹ En tiempos no tan lejanos, John Rawls retomó el concepto para su teoría de la justicia.² Para Rawls el concepto más básico de la concepción de justicia que él defiende es “la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social”.³ De acuerdo con su teoría, es necesario que haya un sistema equitativo de cooperación social que propicie el beneficio mutuo entre los distintos actores pertenecientes a una sociedad democrática. Además, en última instancia, los individuos se ven motivados a cooperar socialmente dado el beneficio mutuo que obtendrán de la cooperación.

Con el concepto de beneficio mutuo se ha intentado responder a por qué las personas están motivadas para entrar en un contrato social, y de este modo, cooperar con las demás personas subordinando su poder de decisión al poder del Estado establecido por el contrato. En este sentido, el beneficio mutuo es una idea central para el contractualismo, pues es parte esencial de la motivación de las personas para entrar en el contrato y estipula qué es lo que se puede esperar de la cooperación social; es decir, si los distintos actores que participan en una sociedad cooperan entre sí, entonces se verán beneficiados políticamente.

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed. (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980[1652]), 109-110; John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Tecnos, 2006[1689]), 98-100; Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires: Losada, 1999[1762]), 41-43.

² John Rawls, *Teoría de la justicia*, 2ª ed. (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995), 27; John Rawls, *Liberalismo político*, (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995), 39-45.

³ John Rawls, *La justicia como equidad* (Barcelona: Paidós, 2002), 28.

No obstante, en nuevos enfoques que se han desarrollado recientemente la idea del beneficio mutuo ha sido criticada y han propuesto nuevas alternativas respecto a la motivación de los ciudadanos para la cooperación. Principalmente, el concepto de beneficio mutuo ha sido criticado desde el enfoque de las capacidades.⁴ Este enfoque es no contractualista, es liberal y consecuencialista, pero no utilitarista.

El enfoque de las capacidades al preocuparse por los resultados de la teoría se contraponen al contractualismo. Esta última teoría es procedimental al partir de conceptos *a priori* muy generales que pretenden dar cuenta de los requerimientos políticos de un Estado sin la necesidad de contemplar casos específicos.⁵ En cambio, el enfoque de capacidades, al hacer énfasis en las consecuencias de la teoría, permite la inclusión de diversos elementos que surgen de problemáticas específicas. Su objetivo no es establecer un procedimiento *a priori* que solucione los problemas políticos, sino establecer una teoría fijándose en las necesidades específicas de cada individuo o grupo social.⁶

En este artículo se procederá de la siguiente manera. Primero se establecerán las críticas a la doctrina contractualista y al concepto de “beneficio mutuo”, para después decir cuál puede ser una alternativa a este concepto. Dicha crítica se abordará desde el enfoque de las capacidades, primero en la formulación de Amartya Sen y después en las contribuciones que ha hecho Martha Nussbaum a este enfoque. Una vez hecho todo lo anterior se abordará la cuestión de la compasión y la cooperación social. Con lo anterior, el objetivo es explicitar por qué *la compasión* es importante para la justicia social y una alternativa distinta al concepto de beneficio mutuo. De este modo, se puede establecer una vía distinta para

⁴ Martha Nussbaum, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano* (Barcelona: Paidós, 2012); Amartya Sen, *La idea de la justicia* (México D.F.: Taurus, 2010). En estas dos obras se puede encontrar el planteamiento general del enfoque de las capacidades y cómo puede ser una alternativa para teorías políticas como el contractualismo contemporáneo.

⁵ Rawls, *Teoría de la justicia*, 88-93.

⁶ David A. Crocker, “Functioning and capability: the foundations of Sen’s and Nussbaum’s development ethics”, *Political Theory* 20, no. 4 (1992); Martha Nussbaum y Amartya Sen, “Internal criticism and Indian rationalist traditions”, *World Institute for Development Economics Research of the United Nations University* (1987). En estos artículos se puede encontrar cuáles fueron las motivaciones para las teorías de Sen y Nussbaum. El punto de partida para estos autores fue la preocupación de que las teorías políticas vigentes en ese momento no resolvían los problemas concretos de la humanidad como la pobreza y el hambre. Más en específico, en el artículo escrito por Nussbaum y Sen se puede ver cómo se comienza a desarrollar una filosofía política desde los problemas concretos de la sociedad india.

comprender a la cooperación social; una vía distinta a la del contrato social y la idea del beneficio mutuo como motivador para la cooperación.

I. Crítica al contractualismo y al concepto de beneficio mutuo

En *Las fronteras de la justicia*⁷ Nussbaum plantea cuáles son los elementos de las doctrinas contractualistas que ella encuentra problemáticos. Estos elementos son la descripción de las circunstancias de la justicia⁸, la descripción de los atributos de las partes en el contrato,⁹ la descripción de lo que las partes esperan obtener del contrato y una descripción de los sentimientos morales de las partes.¹⁰ Cabe destacar que cada uno de estos elementos están interconectados, y dentro de las doctrinas contractualistas cobran relevancia de manera conjunta y no aislada. A continuación, abordo cada uno de estos elementos y su relación con el beneficio mutuo. Al final de la exposición hablaré de los problemas de estos elementos.

Para que se den los principios políticos básicos debe haber una circunstancia particular. Estos principios no surgen de cualquier circunstancia ni son arbitrarios. Nussbaum sobre este punto dice que “[e]s preciso que las personas se encuentren en un cierto tipo de situación para que piensen que tiene sentido ponerse de acuerdo sobre unos principios para crear una sociedad política”.¹¹ De este modo, sin las circunstancias de justicia precisas, las personas no verían la necesidad de suscribir un contrato social el cual estipule los principios políticos básicos.

Por ejemplo, para Rawls las circunstancias de justicia son “algo que refleja las condiciones históricas bajo las que existen las sociedades democráticas modernas”, y añade

⁷ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona: Paidós, 2007), 45.

⁸ Una descripción de las circunstancias de la justicia incluye la descripción de la situación por la cual tiene sentido establecer por contrato unos principios políticos, es decir, cuál es la situación en la que se encuentran las partes por la que urge que éstas establezcan principios políticos por contrato.

⁹ Esta descripción se refiere a los poderes que poseen las personas en el momento de establecer el contrato y qué pierden o ceden a la hora de entrar en el contrato. Por ejemplo, una descripción de este tipo es la idea de la posición original en Rawls, *La justicia como equidad*, 38-43.

¹⁰ La descripción de los sentimientos morales de las partes tiene que ver con aquellos sentimientos por los cuales las personas son motivadas para entrar en el contrato, por lo general el sentimiento que se describe es el de beneficio mutuo. No obstante, como se verá más adelante, este sentimiento de beneficio mutuo no es suficiente para entablar una sociedad justa en la que los ciudadanos están dispuestos a cooperar simplemente porque están motivados por el beneficio mutuo. Puede haber otras emociones que tienen un papel importante para la motivación de la cooperación. Para más al respecto, ver José Manuel Panea Márquez, “El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M. C. Nussbaum”, *RECERCA, Revista de Pensament i Anàlisi* 22 (2018).

¹¹ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 45.

que “[é]stas incluyen lo que podríamos llamar las circunstancias objetivas de escasez moderada y la necesidad de cooperación social para que todos podamos tener un nivel de vida decente”.¹² Así, para Rawls, el contrato social tiene lugar porque hay escasez moderada de recursos y condiciones históricas¹³ que provocan que, sin la cooperación mutua, las personas en general se encontrarían en una amplia desventaja con respecto a los más aventajados. En este caso en particular, los aventajados son aquellos que poseen la mayoría de los recursos y, sin la cooperación mutua estipulada por el contrato, estos no estarían obligados en compartir sus recursos para cooperar con los demás y así garantizar un nivel de vida decente para todos los ciudadanos.

Así, de acuerdo con lo anterior, el contrato debe establecer los principios básicos por los cuales las partes cooperan entre sí y obtienen un beneficio para tener un nivel de vida decente. Además, cabe destacar que para que se dé la cooperación y el beneficio mutuo que de ésta emana, las partes deben ser iguales aproximativamente en capacidades y poderes. Esta última idea la desarrollo enseguida.

Dentro de la tradición del contrato social las partes son descritas como *libres, iguales e independientes*.¹⁴ Para Nussbaum, la tradición del contrato social concibe a las partes sobre todo como libres: “nadie es dueño de nadie, nadie es esclavo de nadie”.¹⁵ Además, cabe señalar que dentro de la tradición contractualista la libertad es un atributo prepolítico, es decir, un derecho natural. Sin embargo, Rawls se aleja en este aspecto de la tradición, ya que para él no hay derechos naturales prepolíticos.¹⁶

En cambio, para Rawls¹⁷ las personas son libres no en un sentido natural prepolítico, sino que son libres en dos sentidos: 1) las personas son libres porque se conciben a sí mismas, y unas a otras, con la facultad moral de poseer una concepción del bien; 2) las personas se

¹² Rawls, *La justicia como equidad*, 123.

¹³ Rawls, *La justicia como equidad*, 24. Al respecto, Rawls señala que toda teoría política surge como respuesta a las condiciones históricas dadas que urgen un llamamiento al orden dentro del conflicto. Algunos ejemplos de estas teorías, además de las mencionadas en Locke y Hobbes, están en Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, (Madrid: Istmo, 2002[1748]).

¹⁴ Rawls, *Teoría de la justicia*, §3; Rawls, *La justicia como equidad*, §7.

¹⁵ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 47.

¹⁶ Rawls, *La justicia como equidad*, §§ 6, 7, 10; Alejandro K. Pedraza, “Contractualismo contemporáneo. El equilibrio reflexivo como mecanismo en los consensos de justicia”, *EN-CLAVES del pensamiento* 12, no. 23 (2018), 101.

¹⁷ Rawls, *La justicia como equidad*, 46-48.

entienden como fuentes auto autenticadoras de exigencias válidas. Una sociedad justa debe garantizar estos dos sentidos en los que las personas son libres. Debe garantizar que las personas puedan realizar su concepción del bien siempre y cuando ésta sea razonable y debe garantizar que las exigencias de las personas repercutan en las decisiones públicas cuando éstas sean válidas.

Respecto a la *igualdad*, las doctrinas del contrato social conciben a las partes como aquellas que entran en la negociación del contrato en una situación de relativa igualdad. La igualdad, dentro de estas doctrinas, se entiende como igualdad aproximada de poderes y capacidades. Para Rawls, las personas se conciben como iguales en cuanto son poseedoras en grado mínimo esencial de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social. De acuerdo con esta idea, “la base de la igualdad es poseer en el grado mínimo requerido las capacidades morales y las demás capacidades que nos permiten participar plenamente en la vida cooperativa de la sociedad”.¹⁸ Las capacidades a las que se refiere, y son la base de la igualdad, son que todos los individuos tienen una concepción del bien y un sentido de la justicia.

El sentido de justicia es “la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social”.¹⁹ Por otro lado, la capacidad de poseer una concepción del bien Rawls la define como “la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien”.²⁰ La concepción del bien de las personas se circunscribe dentro de ciertas doctrinas comprensivas y es coherente con las ideas y valores contenidos en cada una de estas doctrinas.

La igualdad es importante para las doctrinas del contrato social porque ésta sirve para “entender cómo contratan [las partes] entre ellas, por qué habrían de establecer un contrato social, y qué esperan obtener del mismo”.²¹ De este modo, si las partes no se conciben como iguales entre ellas, al menos de manera aproximada, no podría haber acuerdo de qué se busca obtener del contrato social.

¹⁸ Rawls, *La justicia como equidad*, 45.

¹⁹ Rawls, *La justicia como equidad*, 45.

²⁰ Rawls, *La justicia como equidad*, 45.

²¹ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 50.

Otro rasgo que tienen las teorías del contrato es que conciben a las personas como *independientes*, ya que son individuos que no se encuentran en una situación de dominación ni de dependencia asimétrica en relación con otros individuos. Rawls concibe este punto respecto a las propias concepciones de bien que persiguen libremente las personas. Para el autor de la *Teoría de la justicia*, “al acordar los principios de justicia, [las partes] deben asegurar los intereses fundamentales de aquellos que representan”.²² Lo anterior no quiere decir que las partes necesariamente sean egoístas, pueden o no preocuparse por los intereses que representan las otras partes, pero en última instancia, de lo único que se preocupan es de garantizar las libertades y oportunidades de las cuales dependen para que puedan alcanzar su concepción del bien.

Lo anterior son las bases teóricas para el contrato social, pero ¿por qué las personas entran en un contrato o qué es lo que esperan obtener del contrato? Como se mencionó en un inicio, la finalidad del contrato social es el *beneficio mutuo*. “Se supone que las partes cooperan unas con otras para obtener un beneficio mutuo, un beneficio que no podrían obtener sin la cooperación social”.²³ Así, la sociedad que plantea el contrato es una sociedad de cooperación mutua, no una sociedad altruista o benevolente. Las partes del contrato si bien no se describen como meramente egoístas, éstas principalmente buscan obtener un beneficio a partir de la cooperación. Sentimientos como la benevolencia o la compasión, según la doctrina del contrato social, no son primordiales para la motivación de las personas a suscribir el contrato. Lo que motiva a las personas a suscribir el contrato, en última instancia, es el beneficio que obtendrán de la cooperación.

De lo anterior se desprende la descripción de los sentimientos morales en la doctrina del contrato social. Como se ha dicho, las personas entran en el contrato primordialmente en búsqueda de obtener un beneficio mutuo. Lo anterior no significa que los sentimientos que están en juego sean meramente egoístas, puede haber distintas concepciones de lo que las personas consideran como su propio beneficio; puede haber concepciones, por ejemplo, que incluyan el bien de los demás. Sin embargo, aunque haya concepciones que entiendan el

²² Rawls, *La justicia como equidad*, 124.

²³ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 52.

beneficio propio incluyendo el bien de los demás, éste no incluye otro tipo de sentimientos distintos a los del beneficio mutuo.

Respecto a la idea de beneficio mutuo Nussbaum dice que “la búsqueda del beneficio mutuo y la realización de los propios proyectos no es inferior a un compromiso empático con el bienestar de todos los seres humanos, es simplemente distinto”; y añade que “Rawls y la mayoría de los contractualistas consideran que no debe establecerse ninguna presunción fuerte de benevolencia; los principios políticos deben surgir de un punto de partida a la vez menos exigente y más determinado”.²⁴ Así, lo que se vuelve central para las teorías del contrato social es la idea del beneficio mutuo por la cual las partes cooperan y dejan en un segundo plano otros sentimientos que pueden influir en la cooperación.

La idea del beneficio mutuo es fundamental para el contrato social, porque sin esta idea pierde fuerza argumentativa. Incluir una idea distinta que desplace a la del beneficio mutuo llevaría a preguntarse para qué suscribir un contrato si hay sentimientos como la benevolencia o la compasión que pueden motivar a las personas a cooperar sin la necesidad de postular un contrato social. Más adelante regresaré sobre este punto.

Los cuatro elementos del contrato social que se han analizado desembocan en la idea del beneficio mutuo. En el caso de la teoría de Rawls, las circunstancias de justicia son las que muestran por qué es necesario postular un contrato social.²⁵ Rawls parte de la idea de la escasez moderada y de la cooperación para el beneficio mutuo. Una de las características de las partes para poder participar en el contrato es que sean iguales aproximativamente en poderes y capacidades. Sin esta igualdad, la cooperación no sería posible y no se podría alcanzar el beneficio mutuo. Así, las circunstancias de justicia plantean por qué es necesario un contrato social para que se dé la cooperación y se alcance el beneficio mutuo.

²⁴ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 53.

²⁵ Rawls retoma las circunstancias de justicia de David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 4ª ed., (Madrid: Tecnos, 2005[1739-40]), libro III, parte 2. En las doctrinas clásicas del contrato social, en lugar de postular las circunstancias de justicia, se postula un estado de naturaleza. Dependiendo de la teoría, el estado de naturaleza es modificado. Por ejemplo, para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos y, en este sentido, el contrato social es una forma de salir de ese estado de guerra para entrar en la sociedad civil donde se garantiza la paz. En cambio, en Hume y Rawls no es el estado de naturaleza la idea que motiva establecer un contrato, sino las necesidades de los seres humanos y la limitación de los medios para satisfacer sus necesidades. Así, para poder satisfacer estas necesidades en condiciones de igualdad y justicia es necesario establecer un contrato social. Ver Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 485.

Los atributos de libertad e igualdad en los actores son importantes para alcanzar el beneficio mutuo por medio de la cooperación. Sin estos atributos, los actores no podrían ser cooperantes, pues no estarían en condiciones de igualdad respecto a los demás participantes. La idea de beneficio mutuo es lo que sostiene lo anterior. Si las partes no son iguales, al menos aproximativamente, no podría haber beneficio mutuo por medio de la cooperación, porque al no haber igualdad entre éstas, no habría reciprocidad entre lo que obtienen o esperarían obtener cada uno de los actores de los demás.

De este modo, lo que se espera obtener del contrato social, siguiendo de cerca la concepción de Rawls, es el beneficio mutuo a través de la cooperación. A partir de estas ideas, según esta concepción, se puede alcanzar una sociedad justa dentro de una democracia avanzada. Además, la idea del beneficio mutuo es también la motivación por la que las partes entran en el contrato social. Así, hay un sentimiento de beneficiarse al beneficiar a los demás por medio de la cooperación. Esta última se da entre iguales, al menos aproximativamente, en capacidades y poderes.

Nussbaum encuentra problemático que las ideas de beneficio mutuo y cooperación entre aproximativamente iguales sean centrales para las doctrinas del contrato social. Esta es una de las principales razones por las que estas doctrinas no han resuelto tres problemas de justicia que Nussbaum encuentra como urgentes: la inclusión de las personas con discapacidades físicas y mentales, la justicia global y la justicia respecto a los animales no humanos.²⁶ La teoría de Rawls, cabe resaltar, no escapa a estas críticas.

De acuerdo con Nussbaum, los problemas antes mencionados son urgentes para la justicia y las teorías del contrato social son incapaces de resolverlos, ya que el concepto de beneficio mutuo es central para estas teorías. La pregunta que surge es cómo pueden cooperar en condición de igualdad las personas con discapacidades²⁷ y los animales no humanos de

²⁶ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, caps. II, IV y VI. En estos capítulos Nussbaum desarrolla a detalle las críticas al contrato social respecto a su incapacidad para resolver estos problemas. En este artículo no me ocupo específicamente de ellos.

²⁷ Respecto a las personas con discapacidades, recientemente ha surgido una perspectiva llamada *capacitismo* que afirma que las personas en estas condiciones no son desiguales *per se* respecto a las personas sin discapacidad. La desigualdad, de acuerdo con esta perspectiva, surge de las estructuras sociales que consideran como “normal” no tener alguna condición física o mental, mientras que lo “anormal” es tener alguna de estas condiciones o discapacidades. Así, las discapacidades tienen una valoración negativa frente a lo que se considera positivamente como “normal”, es decir, estar libres de cualquier discapacidad, ya que “la discapacidad es interpretada como una condición devaluante del ser humano”: Mario Toboso, “Capacitismo”,

tal modo que haya beneficio mutuo; así como los países más pobres respecto a los países más ricos. En este último caso, por ejemplo, pareciera que los países más pobres no tienen nada que aportar para la justicia global y sólo representan una carga para los países más desarrollados.²⁸

Una vía para resolver estos problemas puede ser agregando a la doctrina del contrato social, además de la idea de beneficio mutuo, otros sentimientos que motiven a la cooperación social. No obstante, una tarea de este tipo atenta contra la economía metodológica que Rawls buscaba en su teoría, y contra la base misma por la que se busca establecer un contrato social. Así, si queremos agregar elementos, además del beneficio mutuo, para que las partes cooperen y esta cooperación incluya a todos los seres humanos independientemente de si hay igualdad de capacidades y poderes, entonces se tiene que proponer un enfoque distinto al enfoque del contrato social. Para lo anterior, Nussbaum y Amartya Sen proponen el *enfoque de las capacidades*.

II. El enfoque de las capacidades como alternativa al contractualismo

Como se mencionó al inicio del artículo, el enfoque de las capacidades es formulado por Amartya Sen y retomado por Martha Nussbaum. Ambos han trabajado en conjunto, pero también han desarrollado sus propias teorías de manera independiente. A continuación, desarrollo la formulación de Sen y sus críticas al contractualismo de Rawls. Posteriormente me enfocaré en la propuesta de Nussbaum.

Amartya Sen en *La idea de la justicia* reconoce siete contribuciones de John Rawls a la teoría de la justicia.²⁹ Es importante señalar que estas contribuciones no son mínimas y en su momento fueron un gran avance para la filosofía política. Sin embargo, la teoría de la justicia de Rawls deja cuestiones pendientes que hoy en día son urgentes de atender. Sen reconoce cinco problemas que no resuelve la teoría de Rawls, los primeros dos pueden

en *Barbarismo queer y otras esdrújulas*, eds. Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega (Barcelona: Bellaterra, 2017), 73.

²⁸ Un caso que puede ilustrar la falta de cooperación entre países ricos y pobres, porque los países ricos no se benefician, es la distribución y acaparamiento de las vacunas de COVID-19. La mayoría de las vacunas fueron acaparadas por los países ricos y las vacunas para los países pobres han sido insuficientes. Así, a partir de este caso estamos ante una situación de injusticia, ya que, al no haber un beneficio para los países ricos, estos no están motivados a cooperar con los países desaventajados. Ver Cristina de la Cruz Ayuso, “Bioética y justicia global. Análisis crítico sobre la estrategia global de vacunación COVID-19”, *Medicina y Ética* 33 (2022).

²⁹ Sen, *La idea de la justicia*, 91-93.

resolverse sin necesidad de salirse de la teoría rawlsiana, pero los tres restantes, de acuerdo con el Nobel de Economía, necesitan un nuevo enfoque distinto al de Rawls. Los primeros dos problemas que menciona son 1) “aceptar que la libertad tiene una prioridad total conlleva a descuidar otros aspectos importantes”, y 2) “Rawls no toma en cuenta las amplias variaciones que las personas encaran al estar en condiciones de convertir los bienes primarios en buena vida”.³⁰ En este sentido, los bienes primarios son sólo medios para la evaluación efectiva de las libertades y las capacidades.

Como se mencionó, los dos problemas anteriores se pueden atender dentro de la teoría de Rawls, ya que sólo muestran lo que la teoría ha descuidado y se pueden atender dentro de la teoría sólo introduciéndolos a la misma. Sin embargo, hay tres problemas que necesitan de un nuevo enfoque: 1) la relevancia del comportamiento real, 2) el reconocimiento de alternativas al enfoque contractualista que no son utilitaristas³¹ y 3) la relevancia de la justicia global.³²

Para Sen, la teoría de Rawls cae en una especificidad que exige “cerrar los ojos a una serie de consideraciones relevantes y vitalmente importantes”.³³ Así, la teoría rawlsiana, por su formulación, excluye problemas prácticos importantes en su procedimiento. Como alternativa, Sen propone un enfoque que adopte un razonamiento espacioso que permita la inclusión de los problemas que la teoría de Rawls excluye.

La teoría que Sen propone atiende la diversidad de realizaciones que las capacidades humanas exigen y mira la base informativa amplia de estas capacidades como disposiciones de realización y no sólo las actividades efectivamente realizadas. Además, a diferencia del enfoque contractualista de Rawls cuya base es una simetría de poderes y capacidades, este enfoque parte de una asimetría de poderes y obligaciones. De este modo, el comportamiento razonable no es solamente la búsqueda de beneficios mutuos, sino que también puede ser el ejercicio del poder que algunas personas poseen en favor de aquellas que tienen menos poder

³⁰ Sen, *La idea de la justicia*, 94-95.

³¹ En este aspecto Sen reconoce la relevancia del enfoque contractualista como oposición al enfoque utilitarista. No obstante, para él, la amplia utilización del contractualismo por parte de Rawls no permitió la exploración de otras alternativas al utilitarismo que no fueran contractualistas. Sen en específico está pensando en la alternativa que proviene de Adam Smith sobre el *espectador imparcial*. Ver Sen, *La idea de la justicia*, 99; Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza, 1997[1790]), parte I, secc. I, cap. 5.

³² Sen, *La idea de la justicia*, 95-101.

³³ Sen, *La idea de la justicia*, 119.

o ninguno. El ejercicio del poder en favor de los menos aventajados puede no reportar beneficios inmediatos para los aventajados, pero este ejercicio unilateral puede traducirse en un mundo más justo.

A diferencia del utilitarismo que se enfoca en lo que es placentero para las personas, el enfoque que propone Sen toma como foco a la “libertad que una persona realmente tiene para hacer esto o aquello, las cosas que le resulta valioso ser o hacer”.³⁴ Así, el concepto de capacidad se vincula estrechamente al aspecto de oportunidad de libertad, *i.e.*, las condiciones efectivas para alcanzar lo que deseamos y valoramos. Así, la libertad tiene dos aspectos que la hacen valiosa: un aspecto de oportunidad, esto es, cuáles son las condiciones efectivas y reales para la realización de aquello que deseamos y valoramos; y otro aspecto que tiene que ver con el proceso, es decir, cómo realizamos y consumamos esa oportunidad.

Las características que tiene el enfoque de las capacidades de Sen son 1) contrasta entre capacidad y realización: para una capacidad hay una pluralidad de realizaciones; por ejemplo, conseguir alimento es distinto en una ciudad importante de algún país sudamericano que en una tribu de la África subsahariana. 2) Hay una composición plural de las capacidades y el razonamiento juega un papel importante. 3) El individuo es la unidad más importante en el enfoque de las capacidades, pero la comunidad influye en la concepción de las capacidades; en este sentido hay una interrelación importante entre individuos y comunidad.

Sen menciona al menos tres razones por las que es importante mirar la base informativa de las capacidades y no sólo las actividades efectivamente realizadas. La primera razón es la distinción entre una capacidad amplia y una capacidad limitada, por ejemplo, una capacidad amplia es quien ayuna por convicción, mientras que una capacidad limitada es quien ayuna porque no tiene otra opción. La segunda razón es entre hacer algo y ser libre para hacer ese algo, por ejemplo, quienes son libres para hacer algo son los migrantes que conservan sus rasgos culturales a pesar de contrastarlos con la cultura a la que inmigran; en cambio, hacer algo es aquello que se hace porque no hay ningún punto de comparación y no se tiene otra opción. Por último, la tercera razón son las responsabilidades y obligaciones generales que tienen las sociedades y las personas en relación con la asistencia a los desposeídos. En este punto cobra relevancia el distanciamiento del enfoque de las

³⁴ Sen, *La idea de la justicia*, 262.

capacidades respecto al contractualismo en cuanto que para aquel enfoque la relación del poder es asimétrica y no simétrica como el contractualismo propone.

De acuerdo con lo desarrollado, para Sen “el enfoque de capacidad se concentra en las vidas humanas y no sólo en los recursos de la gente, en la forma de posesión o usufructo de objetos de conveniencia”.³⁵ En este sentido, el enfoque se preocupa no por lo que las personas poseen, sino en cómo aquello que poseen lo pueden traducir en la realización de sus capacidades, es decir, cómo pueden utilizar sus recursos para alcanzar aquello que desean y valoran. Además, otro aspecto relevante es cómo los más aventajados pueden contribuir en la realización de las capacidades de los menos aventajados a través del ejercicio de sus propios poderes y la realización de sus capacidades; de ahí la importancia de la asimetría que considera Sen como punto de partida.

Desde el enfoque propuesto no se menciona qué es lo que es valioso para las personas, pues eso convertiría al enfoque de las capacidades en una doctrina comprehensiva. Tampoco, desde esta perspectiva, se ha hablado de cuáles son las capacidades básicas que cualquier ser humano debería realizar. La teoría que presenta Sen es tan general que puede utilizarse para abordar problemas específicos, pero no es la intención de Sen abordar aquellos problemas. Para él, “el enfoque de la capacidad es un enfoque general, cuyo foco es la información sobre las ventajas individuales, juzgada desde el punto de vista de la oportunidad y no de un “diseño” específico sobre la mejor organización de la sociedad”.³⁶

Lo anterior no significa que el enfoque de las capacidades no pueda utilizarse en aspectos específicos que contribuyan para la evaluación de políticas sociales. En este punto, Sen³⁷ reconoce el trabajo que ha hecho Nussbaum en utilizar el enfoque para abordar problemas específicos tales como el problema de las mujeres y la justicia, las personas con discapacidades, la justicia global y el lugar de los animales no humanos frente a la justicia. No obstante, Nussbaum no sólo ha utilizado el enfoque que formula Sen para la solución de problemas específicos, sino que también ha hecho sus propias contribuciones a este enfoque.

³⁵ Sen, *La idea de la justicia*, p. 283.

³⁶ Sen, *La idea de la justicia*, 262.

³⁷ Sen, *La idea de la justicia*, 262.

Respecto al planteamiento de Nussbaum, ella considera que hay problemas reales urgentes que una teoría de la justicia tiene que resolver y, al igual que Sen, considera que la teoría de la justicia de Rawls no resuelve. Además, estos problemas están a la vista, ya que se identifican por la observación del comportamiento real de las personas. El enfoque que ella propone para abordar estos problemas como alternativa al contractualismo también es de capacidades y es consecuencialista, pero no utilitarista. Su enfoque de capacidades, a diferencia del de Sen que se basa en la Ilustración escocesa, es un enfoque aristotélico/marxista.³⁸

Sen en su teoría no formula ninguna lista de capacidades, ni menciona cuales son las capacidades básicas, aunque da ejemplos ilustrativos al respecto. Por otro lado, Nussbaum sí da una lista al menos de las capacidades básicas.³⁹ Para ella, el enfoque de las capacidades está estrechamente relacionado con los derechos humanos básicos y su lista de capacidades es una muestra de esta relación. En este sentido, dice que no es una doctrina moral comprehensiva, ya que el enfoque “se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa, en la forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos”.⁴⁰ Un concepto central para su formulación es el de “dignidad humana” que es central para su lista de capacidades.

Mucho de lo que plantea Amartya Sen, Nussbaum lo retoma. Sin embargo, hay algunos puntos en los que ella se aparta del enfoque del primero. Nussbaum hace explícitas las diferencias de su enfoque respecto al de Sen en *Las mujeres y el desarrollo humano*.⁴¹ A continuación se abordarán los principales puntos en los que difiere Nussbaum respecto a Sen.

El primer punto en el que Nussbaum difiere de Sen es en su crítica al relativismo cultural. Según Nussbaum, ambos comparten la idea de que el relativismo es teóricamente pobre y que son necesarias las normas universales para el desarrollo político. Sin embargo, el Nobel de Economía no da un argumento explícito en contra del relativismo cultural. De este modo, su postura parece ambigua, ya que deja abierta la puerta para el uso de normas

³⁸ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 167.

³⁹ Las diez capacidades básicas son 1) la vida; 2) la salud física; 3) la integridad física; 4) los sentidos, la imaginación y el pensamiento; 5) las emociones; 6) la razón práctica; 7) la afiliación; 8) la relación con otras especies; 9) el juego; 10) el control sobre el propio entorno, tanto material como político. Ver Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 88-89.

⁴⁰ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 163.

⁴¹ Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano* (Barcelona: Herder, 2002), 41-44.

surgidas de la cultura que pueden atentar en contra de la dignidad humana que Nussbaum defiende.

El segundo punto es la forma en que cada uno fundamenta el enfoque de las capacidades. Por su parte, Nussbaum fundamenta su enfoque en la idea aristotélica/marxista⁴² de “persona”. Para ella, esta idea de “persona” es central en la formulación de su enfoque, ya que es el fundamento de la idea de la dignidad humana que, como se dijo antes, es central para la formulación de su lista de las capacidades. Sen, en este aspecto, retoma algunas ideas aristotélico/marxistas, pero no son centrales para la formulación de su enfoque y la principal fuente de su planteamiento es la Ilustración escocesa representada por Adam Smith.

El tercer punto y que Nussbaum considera el más importante porque se hace más notoria la diferencia entre su enfoque y el de Sen, es la formulación que hace de su lista de capacidades. Como se dijo anteriormente, para Sen el enfoque de las capacidades es un enfoque general que no necesita la postulación de capacidades básicas. Sin embargo, Nussbaum considera importante dar una lista de capacidades, ya que ésta servirá para establecer un umbral mínimo de la realización de las capacidades que están en relación con la dignidad humana. Cabe mencionar que Sen tampoco habla de un umbral mínimo de la realización de las capacidades, da algunos ejemplos como el ayuno, la capacidad de elegir entre seguir con la tradición familiar o renunciar a ella, etc.; pero no habla explícitamente de un umbral mínimo.

El cuarto punto tiene que ver con algo que ya se dijo, *i.e.*, la relación que hace Nussbaum entre derechos y capacidades. Sen no equipara los derechos humanos con las capacidades, para él son cosas distintas y que, aunque pueden estar relacionados, pertenecen a ámbitos distintos de la vida pública. No obstante, Nussbaum considera que los derechos humanos pueden considerarse capacidades, ya que en su implementación y ejercicio están

⁴² Los textos de Aristóteles y Marx que Nussbaum considera para su formulación son, en el caso de Aristóteles principalmente la *Ética nicomáquea* y, en el de Marx, *Los manuscritos de 1844*. Ver Aristóteles, *Ética nicomáquea* (Madrid: Gredos, 1985), Libro X, 6-8; Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 2001). También ver Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega* (Madrid: Antonio Machado, 2015), 463-468.

las condiciones mínimas para el desarrollo de las demás capacidades. Además, para ella son uno de los fundamentos de su teoría.

Por último, el quinto punto en el que difiere el enfoque de Nussbaum y el de Sen es en el énfasis que hace la primera en la importancia política de las emociones. Si bien en *La idea de la justicia* menciona la importancia de las emociones en relación con la razón práctica y el escrutinio razonado de las practicas prevalecientes,⁴³ él no les da la importancia que Nussbaum sí les da. Para ella, las emociones, en específico aquellas que tienen que ver con la benevolencia tales como la compasión y el amor, pueden ser suficientes para la cooperación social, principalmente en el reconocimiento de aquellas personas que poseen menos de lo necesario para una vida decente.

Cabe resaltar que el enfoque de las capacidades en la formulación de Nussbaum, al igual que el de Sen, no parte de la premisa de que la justicia sólo puede surgir en una situación donde las personas son aproximativamente iguales en capacidades y poderes y buscan el beneficio mutuo por medio de la cooperación. No obstante, además de esta idea de asimetría, Nussbaum reconoce otros elementos que motivan a las personas a cooperar. Para ella, lo que motiva a cooperar son emociones como la compasión y no el beneficio mutuo que buscan los distintos actores.

De acuerdo con lo anterior, el enfoque de las capacidades no necesita postular una situación hipotética como el estado de naturaleza, ya que entiende que los seres humanos cooperan movidos por un abanico amplio de motivos y que a menudo dependen del contexto y sus requerimientos. Este enfoque parte de una concepción de la cooperación para la cual la justicia y la inclusividad constituyen fines con un valor intrínseco, para la cual los seres humanos están unidos por lazos altruistas que se ven en la manifestación de la compasión, la piedad, la simpatía, etc. El enfoque no niega que haya cooperación movidos por el beneficio mutuo, lo que hace es enriquecer las motivaciones de las personas apegándose más a las situaciones reales y a los aspectos emocionales que surgen en estas situaciones.

En lo que sigue se abordará la compasión como una emoción que puede motivar la cooperación social. Hasta aquí se han retomado las críticas al énfasis que el contractualismo hace respecto a la idea de beneficio mutuo. También se ha planteado el enfoque de las

⁴³ Sen, *La idea de la justicia*, 78-80.

capacidades y se ha mencionado cómo en la concepción de Nussbaum éste puede incluir a las emociones como una parte de las motivaciones de las personas para la cooperación.

III. La emoción de la compasión y la cooperación social

En filosofía se pueden encontrar distintas teorías de las emociones. Entre las más importantes se encuentran las teorías fisiológicas o neo-jamesianas⁴⁴ para las cuales las emociones se explican principalmente por los cambios corporales que las constituyen.⁴⁵ Otro tipo de teorías que recientemente han tenido un auge importante son las evaluativistas. Para estas teorías las emociones son básicamente evaluaciones de los objetos a las que se dirigen. Dentro de estas teorías se pueden encontrar dos tipos: las representacionistas⁴⁶ y las actitudinistas.⁴⁷ Por otro lado, a diferencia de estas últimas, hay teorías llamadas cognoscitivistas que explican a las emociones desde un punto de vista meramente cognitivo, dejando en segundo plano los procesos fisiológicos, evolutivos o rasgos evaluativo/representacionales que puede haber en las emociones; aunque cabe resaltar que pueden tener mucho en común con las teorías de corte representacional.⁴⁸ De este tipo es la teoría que formula Martha Nussbaum acerca de las emociones. Así, dado que esta es la teoría que defiende Nussbaum, en lo que sigue se desarrollará más a detalle.

Una emoción, según Nussbaum, es “la historia de los juicios sobre las cosas importantes, juicios en los que reconocemos nuestras necesidades e incompletud ante los

⁴⁴ Estas teorías son conocidas como neo-jamesianas, ya que encuentran su inspiración en las teorías de las emociones desarrolladas simultáneamente y de manera independiente a finales del siglo XIX por William James y Carl Lange. Ver William James, “What is an emotion?”, *Mind* 9 (1884).

⁴⁵ Antonio Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Ciudad de México: Booket, 2016); Jesse Prinz, *Gut reactions* (Nueva York: Oxford University Press, 2004).

⁴⁶ Michael Milona, “Taking the perceptual analogy seriously”, *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (2016); Mauro Rossi y Christine Tappolet, “What kind of evaluative states are emotions? The attitudinal theory vs. the perceptual theory of emotions”, *Canadian Journal of Philosophy* 49 no. 4 (2019); Christine Tappolet, *Emotions, value, and agency* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁴⁷ Julien Deonna y Fabrice Teroni, “Emotions as attitudes”, *Dialectica* 69 no. 3 (2015); Julien Deonna y Fabrice Teroni, “Emotions and their correctness conditions: A defense of attitudinalism”, *Erkenntnis* (2022); Johnathan Mitchell, *Emotion as feeling towards value* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

⁴⁸ Lo que distingue a las teorías evaluativistas y cognoscitivistas es que para las primeras las evaluaciones no necesariamente tienen contenido proposicional. De esta manera, por ejemplo, de acuerdo con la teoría, cuando una ardilla siente miedo y su emoción se dirige a un objeto que evalúa como peligroso no es que tenga miedo porque haya formulado el juicio de que ‘el objeto es peligroso’, sino que simplemente tiene una evaluación del objeto como peligroso. En cambio, una teoría de corte cognoscitivista afirma que en las emociones siempre hay un juicio involucrado. Por ejemplo, el enojo que siente una persona hacia alguien, o algo, es esencialmente el juicio que tiene sobre el objeto al que se dirige su emoción, este es, ‘x es ofensivo’ Así, este tipo de teorías solo pueden dar cuenta de las emociones en individuos que tienen un lenguaje formado.

elementos que no están del todo bajo nuestro control”.⁴⁹ Las emociones al ser sobre las cosas que importan son intencionales, es decir, están dirigidas a un objeto.⁵⁰ La representación del objeto es a partir de la percepción de las personas y de su vida. A partir de esta percepción, el juicio que corresponde a la emoción es formulado. Por ejemplo, si se observa el sufrimiento innecesario de una criatura, esta percepción lleva a formular un juicio acerca de su padecimiento y tener compasión por él.

Otro elemento que agrega Nussbaum a las emociones es la creencia que sostiene a la emoción. Así, a diferencia de las teorías evaluativistas, no sólo hay una percepción del objeto de la emoción, sino que también hay creencias involucradas sobre el objeto; de ahí que las emociones se consideren como *juicios de valor*. Siguiendo el ejemplo de la compasión, bajo esta teoría esta emoción surge porque hay una percepción del sufrimiento de alguien y se tienen creencias de que el sufrimiento es negativo para ese individuo. De esta manera, la compasión es el juicio de que el sufrimiento percibido es negativo para quien lo está padeciendo.

De lo anterior, las emociones presentan a los objetos que se dirigen como *investidos de valor*. A partir de esta idea se puede decir que hay un interés en esos objetos que mueven a las personas a formular juicios de valor según sus creencias sobre los objetos que representan sus emociones. De este modo, para Nussbaum, los elementos cognitivos son una parte esencial de las emociones y esto es lo que permite diferenciarlas entre sí: un objeto puede generar diferentes emociones y, finalmente, las creencias que entran en juego son las que determinan si se tiene una emoción u otra. Por ejemplo, el sufrimiento de una persona puede provocar, entre otras emociones, compasión o regocijo. En el primer caso los juicios son del tipo ‘es injustificado su sufrimiento’, ‘no merece que sufra’, ‘su sufrimiento puede ser evitado’, etc.; mientras que para el segundo caso los juicios son del tipo ‘él buscó su sufrimiento’, ‘merece sufrir’, ‘sufrir es lo poco que le puede suceder’, etc. En este último caso se podría decir que se está ante la emoción que en alemán es llamada *schadenfreude*.

⁴⁹ Martha Nussbaum, “Emotions as judgments of value and importance”, en *Thinking about feelings*, ed. Robert C. Solomon (Nueva York: Oxford University Press, 2004), 184.

⁵⁰ El concepto de ‘intencionalidad’ en filosofía de las emociones contemporánea es central. Este concepto es recuperado de Franz Brentano, quien a su vez lo recupera de la filosofía medieval, y, por otro lado, también es recuperado de la tradición fenomenológica iniciada por Edmund Husserl. Para ver más sobre el concepto en emociones y filosofía de la mente: Tim Crane, “Intentionality as the mark of the mental”, en *Current issues in philosophy of mind*, ed. Anthony O’Hear (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1998), 229-251.

Sin embargo, a pesar de que las creencias y los juicios formulados a partir de éstas son parte esencial de las emociones, cabe señalar que las emociones no son idénticas a estos estados cognitivos. Las emociones son estados mentales distintos de las creencias y otros estados cognitivos, pero esencialmente constituidos por estos últimos.⁵¹

Algo importante de destacar de la teoría es que debido a los elementos cognitivos que constituyen a las emociones, éstas pueden ser aprendidas y perfeccionadas. Este rasgo es relevante cuando Nussbaum introduce el tema de las emociones políticas. Por ejemplo, en el caso de la compasión, esta emoción puede educarse de tal modo que se dirija a cuestiones sociales importantes y quien la sienta ponga atención a estas cuestiones. De este modo, sentir compasión por los más desaventajados puede motivar a ayudarlos de manera importante y hacer algo para mejorar su situación. Más adelante se profundizará en este punto.

Antes de continuar con el análisis de la compasión es importante destacar cómo Nussbaum considera a las emociones respecto a la relación con los demás. De acuerdo con ella, en esta relación con los demás puede surgir una bifurcación en las emociones.⁵² Esta bifurcación consiste, por un lado, en que hay emociones que expanden el yo a los demás, es decir, el objeto al que se dirigen estas emociones son los otros. Por medio de estas emociones se percibe a los otros como valiosos. Estas emociones son las que juegan un papel importante en la vida pública y el ejemplo paradigmático de una emoción de este tipo es el amor. No obstante, por otro lado, hay emociones que retraen el yo a sí mismo como pueden ser la envidia, el miedo y la vergüenza.⁵³ Este tipo de emociones motivan una preocupación por sí mismo y uno mismo es el objeto al que se dirigen estas emociones al representarlo como valioso. Estas emociones, al contraponerse a las primeras, desembocan en una cancelación de estas. Una exacerbación de las emociones que contraen el yo serían un obstáculo para la vida pública. Así, Nussbaum aboga por el fomento de las emociones que expanden el yo, ya

⁵¹ Nussbaum, "Emotions as judgments of value and importance", 190.

⁵² Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones* (Barcelona: Paidós, 2008), 338.

⁵³ Si bien estas emociones han sido útiles evolutivamente, ya que han permitido el florecimiento de los seres humanos; también pueden llevar a cancelar la posibilidad de la cooperación. Por ejemplo, la envidia hacia los demás puede hacer que una persona no esté motivada a cooperar, porque para ella la cooperación se puede traducir en que las personas a las que envidia puedan obtener beneficios.

que el sentir estas emociones contribuye a la cooperación sin recurrir a la idea del beneficio mutuo.⁵⁴

La compasión corresponde al primer tipo de emociones, es decir, expande el yo y emociones que lo retraen a sí mismo se contraponen a esta emoción. En estos términos, para Nussbaum, la compasión es “una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia del infortunio inmerecido de otra persona”.⁵⁵ Además, añade que “tenemos pruebas evolutivas sólidas de que la compasión ha cumplido un papel muy importante en la selección del grupo; y hay información etológica que demuestra que en nuestra especie y en las especies primates también desempeña una función esencial, irreductible a la reciprocidad egoísta”.⁵⁶ Así, su argumento a favor de la compasión como una emoción política también lo apoya en evidencia empírica dada por la evolución humana.

Algo que vale notar es la distinción que hace Nussbaum entre compasión, piedad, simpatía y empatía. Si bien estas emociones también tienen que ver con la expansión del yo y pueden motivar la cooperación social, hay matices entre ellas que es importante destacar. La *piedad* últimamente ha adquirido matices de condescendencia y superioridad sobre quien la recibe. Estas connotaciones difieren del uso rousseauiano de la *pitié*, y del uso que se hace para traducir los términos griegos *éleos* y *oîktos*.⁵⁷ Así, a pesar de que en su uso tradicional la piedad puede estar en estrecha relación con la compasión y la ayuda a los demás, este uso no se ha conservado hasta hoy. Por esta razón, Nussbaum prefiere no utilizarla en el plano político y evitar así discursos de condescendencia o de superioridad de aquellos que socorren a los más desaventajados.

Por su lado, la *empatía* se utiliza para una “reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona, ya sea que la experiencia sea triste o feliz, placentera, dolorosa o indiferente, y ya sea que el sujeto que imagina piense que la situación de la otra persona es buena, mala o ni una cosa ni la otra”.⁵⁸ De este modo, en la empatía no hay una valoración directa de la situación de la otra persona como sí la hay en la compasión. La empatía lleva a

⁵⁴ Martha Nussbaum, *Political emotions: why love matters for justice* (Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University, 2013), 314-316.

⁵⁵ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 339.

⁵⁶ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 339.

⁵⁷ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 340.

⁵⁸ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 340.

un ejercicio imaginativo donde se plantean situaciones que son buenas o malas para la otra persona, pero de este ejercicio no se sigue que haya una motivación para la cooperación y ayudar a aquellos que están en una posición social de desventaja.⁵⁹

Por último, las diferencias entre la *simpatía* y la compasión son más sutiles. En la tradición se han utilizado a estas emociones como equivalentes. Por ejemplo, para Hume y Adam Smith, la simpatía motiva a cuidar de los necesitados. Sin embargo, para Nussbaum la diferencia entre estas emociones radica en que la compasión es una emoción más intensa y como respuesta sugiere un grado más alto de sufrimiento, tanto por parte de la persona afligida como por parte de aquella que se compadece de ella.⁶⁰

Para Nussbaum, la compasión ocupa un lugar importante en cuanto a la relación con los demás. La compasión incluye el juicio de que el sufrimiento de la otra persona es algo malo. Cabe destacar que el sufrimiento que reconoce la compasión no es cualquier sufrimiento, sino que es un sufrimiento intenso e injustificado. El reconocimiento del sufrimiento que da lugar a la compasión lleva no sólo a observar el sufrimiento de los demás, también lleva a hacer ese sufrimiento como propio, de ahí que motive para evitar el sufrimiento de los otros. Una forma de evitar el sufrimiento de los demás es por medio de la cooperación. Si se coopera para alcanzar una sociedad menos injusta, entonces por medio de la cooperación se puede reducir el sufrimiento de las personas en quienes recaen las injusticias.

La compasión al ser una emoción que expande el yo a los demás establece una relación entre el individuo y su comunidad;⁶¹ esto la convierte en una emoción política. Nussbaum⁶² reconoce tres razones para considerar esta emoción como política. La primera

⁵⁹ Para ver una crítica de la empatía como una emoción moral relevante: Jesse Prinz, *The emotional construction of morals* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 82-83. De acuerdo con este filósofo, el “ponerse en los zapatos del otro” como supone la empatía no es suficiente para que haya la motivación de ayudar a quien esté en apuros. Por ejemplo, sentir empatía por los grupos de desplazados dada la violencia de su lugar de origen sólo representa lo mal que suponemos que lo están pasando estos grupos a partir de lo que ellos sienten, pero de esta representación no se sigue que haya una motivación para ayudarlos o hacer algo para que mejore su situación.

⁶⁰ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 340.

⁶¹ Hoy en día con la globalización y los problemas de justicia global se puede entender como comunidad a la mayoría del mundo y no sólo a aquella comunidad que está inmediatamente relacionada con los individuos y su entorno. De este modo, los problemas globales también afectan a los individuos.

⁶² Martha Nussbaum, “Compassion: the basic social emotion”. *Social philosophy and policy* 13 (1996): 28.

razón está vinculada con una parte de la tradición filosófica.⁶³ La compasión, bajo esta perspectiva, es concebida como un modo de conectar los intereses de otros con el propio bien, *i.e.*, cómo remover los obstáculos que obstruyen el desarrollo del bien de los demás. La segunda razón tiene que ver con que algunas teorías modernas como el liberalismo han tratado a la compasión como una fuerza irracional que distrae a las personas cuando intentan pensar acerca de las políticas sociales, pero según la teoría de las emociones de Nussbaum, las emociones, y en particular la compasión, son juicios de valor acerca de lo que interesa y no son irracionales. En este sentido, la compasión puede complementar el pensamiento acerca de las políticas sociales adecuadas. Por último, la tercera razón tiene que ver con que la compasión es un cierto tipo de razonamiento que no está en contraposición con la razón.

En este sentido, la compasión puede ocupar un lugar central en el razonamiento práctico acerca de las políticas adecuadas para el funcionamiento de una sociedad justa. Con esto no se quiere decir que la compasión sea la única vía del razonamiento práctico, lo que se quiere decir es que la compasión es una manera importante que complementa e impulsa el razonamiento práctico para cuestiones públicas. Puede haber otros elementos como el beneficio mutuo que motive la formulación de políticas sociales, pero la idea de beneficio mutuo aquí es presentada no como la más importante, sino a la luz de la compasión y otras emociones que pueden ser relevantes en el plano político.

IV. La tensión entre la compasión y el contrato social

Ahora bien, ¿por qué no incluir a la compasión en el contractualismo a la par de la idea de beneficio mutuo? Según lo que se ha dicho más arriba, incluir sentimientos benevolentes, como es la compasión, en la doctrina del contrato social significaría mostrar que no es necesario un contrato para establecer la cooperación social. La cooperación bien podría tener sentido a través de la inclusión de este tipo de sentimientos en su explicación. Así, para Nussbaum, el enfoque que mejor se ajusta a la inclusión de sentimientos benevolentes es el de las capacidades. El enfoque de las capacidades se ajusta bien a esta perspectiva, porque su concepción política de la persona incluye “las ideas de una sociabilidad fundamental y de

⁶³ Nussbaum reconoce a Aristóteles, Platón, Rousseau, Schopenhauer y Adam Smith como aquellos que defienden a las emociones en sus teorías morales. Mientras que detractores de las emociones en sus teorías morales son los antiguos estoicos, Kant, Spinoza y Nietzsche. Esta lista está a consideración y mucho se puede decir acerca de cómo aborda cada filósofo a las emociones en sus doctrinas.

la presencia de fines compartidos entre los fines de la persona”.⁶⁴ En este mismo pasaje Nussbaum añade que “entre los sentimientos morales de estas personas ocupará un lugar destacado la *compasión*, la cual incluye en [su] opinión el convencimiento de que el bien de los demás es una parte importante de mis propios fines y objetivos [las cursivas son mías]”.⁶⁵ De este modo, la compasión es un elemento destacado para la cooperación social y bien puede remplazar la idea del beneficio mutuo.

Queda una cuestión pendiente que está en estrecha relación con las preocupaciones de Nussbaum. A ella le preocupan las personas con discapacidades y los animales. Hay algunas discapacidades que no permiten a las personas adquirir un lenguaje; además que los niños prelingüísticos aún no han adquirido uno. Por tanto, si la compasión es entendida como un juicio, ¿entonces cómo se puede extender a criaturas no lingüísticas? Esta cuestión es importante porque si la compasión es central para entender la cooperación, ésta debe también ser poseída por las demás criaturas que entran en la teoría de la justicia de Nussbaum.

Para salir del problema, Nussbaum reemplaza el término de *juicio* por el de *pensamiento*. Aún conserva el término de juicio para referirse a las emociones de personas con un lenguaje, pero reconoce que hay emociones que en vez de ser formuladas por juicios implican la “combinación o predicación (de un objeto o situación con la idea de bueno o malo), sin implicar proposiciones formuladas lingüísticamente”.⁶⁶ De esta última clase es la compasión y otras emociones en las criaturas que no poseen un lenguaje.

Por último, queda establecer cómo se conecta la compasión con la estructura política de un Estado. El Estado en el que está pensando Nussbaum y otros teóricos del enfoque de capacidades es un Estado democrático y liberal. De esta manera, se deja de lado el contenido que pueda tener la compasión relacionado con las diferentes doctrinas comprensivas como, por ejemplo, el cristianismo. En lugar de considerar a esta emoción desde un punto de vista particular ofrecido por alguna o algunas doctrinas comprensivas, se considera como una emoción que cualquier actor político puede sentir bajo condiciones relevantes en las que se exige tener una postura compasiva. Así, se relaciona con distintos aspectos de la estructura política. Esta relación entre las instituciones del Estado y la compasión se da en dos

⁶⁴ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 101.

⁶⁵ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 101-102.

⁶⁶ Nussbaum, *Political emotions*, 142.

direcciones: “los individuos compasivos construyen instituciones que encarnan lo que imaginan; y las instituciones, a su vez, influyen en el desarrollo de la compasión de los individuos”⁶⁷.

Antes de cerrar este artículo es importante mencionar el papel de la educación en el cultivo de la compasión. Para Nussbaum, un modelo de educación que promueve la imaginación por medio de la literatura y el señalamiento de los problemas reales del entorno hace más sensibles a los individuos para que consideren los problemas que aquejan a los más desaventajados, es decir, los problemas de las personas que más sufren. Bajo este modelo, las personas dirigirán su compasión a problemas graves que necesitan de su atención para resolverlos.⁶⁸ De este modo, finalmente, “la estabilidad de una sociedad justa depende de la capacidad que se tenga de inculcar las actitudes y los sentimientos correctos en las personas para que éstas se muestren favorables a cambios de gran alcance en la distribución existente de bienes”⁶⁹ y, se podría agregar, aliviar así el sufrimiento de aquellos que son aquejados por las situaciones de injusticia.

V. Conclusión

La compasión es un elemento que puede jugar un papel importante para la justicia, pero con ello no se ha dicho que sea la única manera de explicar a la justicia o sea el único elemento relevante para esta. Se pueden reconocer otros elementos importantes para la justicia, incluso no se niega que la idea de beneficio mutuo pueda tener algún papel para la cooperación bajo ciertas circunstancias. Con esta investigación se ha pretendido mostrar que hay alternativas que van más allá del contractualismo y la idea de beneficio mutuo, y el énfasis se ha hecho en la emoción de la compasión como respuesta al sufrimiento producto de la injusticia. De ahí que el marco teórico que se ha considerado es el enfoque de las capacidades.

Puede haber problemas con la teoría de las emociones que Nussbaum formula,⁷⁰ pero se ha tomado esta vía, ya que se reconoce el amplio trabajo que ha hecho esta filósofa sobre el

⁶⁷ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 449.

⁶⁸ Ver Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal* (Barcelona: Paidós, 2005), 50-51.

⁶⁹ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 404.

⁷⁰ Aquí no es el espacio para abordar las críticas a la teoría de las emociones de Nussbaum. No obstante, para críticas de este tipo ver Aaron Ben-Ze'Ev, “Emotions are not mere judgments”, *Philosophy and Phenomenological Research* 68(2) (2004).

tema aquí abordado. Este desarrollo sirve para pensar la importancia de las emociones en la configuración de una sociedad justa. Un desarrollo ulterior tendrá que cuestionar el trabajo que ha hecho Nussbaum con argumentos sólidos y nuevas propuestas desde nuevas perspectivas. Lo que se pretendió hacer aquí fue mostrar una manera en que las emociones, en específico la compasión, pueden ser importantes para la cooperación social. De este modo, a través de la compasión como vehículo para la cooperación social, puede alcanzarse una sociedad más justa en la que los grupos en desventaja al menos no sufran por situaciones de injusticia.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Pablo Palli Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- Ben-Ze'Ev, Aaron. «Emotions are not mere judgments.» *Philosophy and Phenomenological Research* 68, n° 2 (2004): 450-457.
- Crocker, David A. «Functioning and capability. The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic.» *Political Theory* 20, n° 4 (1992): 584-612.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducido por Joandomènec Ros. Ciuda de México: Booket, 2016.
- de la Cruz Ayuso, Cristina. «Bioética y justicia global. Análisis crítico sobre la estrategia global de vacunación COVID-19.» *Medicina y Ética* 33 (2022): 85-122.
- Deonna, Julien A., y Fabrice Teroni. «Emotions as attitudes.» *Dialectica* 69, n° 3 (2015): 293-311.
- Deonna, Julien, y Fabrice Teroni. «Emotions and their correctness conditions: A defense of attitudinalism.» *Erkenntnis*, 2022.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2a. Traducido por Manuel Sánchez. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980[1651].
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. 4a. Traducido por Felix Duque. Madrid: Tecnos, 2005[1739-40].
- James, William. "What is an emotion?" *Mind* 9, no. 34 (1884): 188-205.
- Johnathan, Mitchell. *Emotion as feeling towards value*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2006[1690].
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducido por Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2001.

- Milona, Michael. «Taking the perceptual analogy seriously.» *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (2016): 897–915.
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Traducido por Demetrio Castro Alfin. Madrid: Istmo, 2002[1748].
- Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Traducido por Antonio Ballesteros Jaraiz. Madrid: Antonio Machado, 2015.
- . «Compassion: the basic social emotion.» *Social philosophy and policy* 13 (1996): 27-58.
- . *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2012.
- . *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Traducido por Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.
- . «Emotions as judgments of value and importance.» En *Thinking about feelings*, de Robert C. Solomon, 183-199. Nueva York: Oxford University Press, 2004.
- . *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Traducido por Ramón Vilà y Albino Santos. Barcelona: Paidós, 2007.
- . *Las mujeres y el desarrollo humano*. Traducido por Roberto Bernet. Barcelona: Herder, 2002.
- . *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Traducido por Maira Araceli. Barcelona: Paidós, 2008.
- . *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University, 2013.
- Nussbaum, Martha, y Amartya Sen. *Internal criticism and Indian rationalist traditions*. World Institute for Development Economics Research, 1987.
- Panea Márquez, José Manuel. «El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M. C. Nussbaum.» *RECERCA: Revista de Pensament i Anàlisi* 22 (2018): 111-131.

Pedraza, Alejandro K. «Contractualismo contemporáneo. El equilibrio reflexivo como mecanismo en los consensos de justicia .» *EN-CLAVES del pensamiento* 12, nº 23 (2018): 93-114.

Prinz, Jesse. *Gut reactions*. Nueva York: Oxford University Press, 2004.

—. *The emotional construction of morals*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Rawls, John. *La justicia como equidad*. Traducido por Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós, 2002.

—. *Liberalismo político*. Traducido por Sergio René Madero. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

—. *Teoría de la justicia*. 2a. Traducido por María Dolores González. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Rossi, Mauro, y Christine Tappolet. «What kind of evaluative states are emotions? The attitudinal theory vs. the perceptual theory of emotions.» *Canadian Journal of Philosophy* 49, nº 4 (2019): 544-563.

Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Traducido por Leticia Halperín. Buenos Aires: Losada, 1999[1762].

Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Traducido por Hernando Valencia Villa. México D.F.: Taurus, 2010.

Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Traducido por Carlos Rodríguez. Madrid: Alianza, 1997[1790].

Tappolet, Christine. *Emotions, values and agency*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Toboso, Mario. «Capacitismo.» En *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, editado por Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega, 73-81. Barcelona: Bellaterra, 2017.

Inmanencia, vida e impersonalidad. La lectura agambeniana de Michel Foucault y Gilles Deleuze en “La inmanencia absoluta”

Juan Gaytan Garcia

Gobierno del Estado de Chihuahua

juan.dhcorp@gmail.com

Resumen: Este artículo pretende analizar la relación entre vida, inmanencia e impersonalidad que desarrolla Giorgio Agamben, a partir de su lectura de los textos tardíos de Gilles Deleuze y Michel Foucault en el último capítulo de su libro *La potencia del pensamiento*. En un primer momento, el texto examina cómo el filósofo italiano considera que Foucault vincula de manera fundamental vida e inmanencia a partir de su programa biopolítico. Posteriormente el artículo analiza la reflexión agambeniana respecto de la manera en la que Deleuze piensa la inmanencia como “una vida...” —impersonal— para clausurar el espectro dejado por el sujeto moderno. Por último, la vida es considerada como impersonalidad por Agamben, ya que evade cualquier jerarquización y manifiesta su potencia política, al no ser escindida de su forma.

Palabras Clave: vida, inmanencia, impersonalidad, Agamben, Foucault, Deleuze.

Abstract: This article tries to analyze the relationship between life, immanence and impersonality that Giorgio Agamben develops from his reading of the late texts by Gilles Deleuze and Michel Foucault in the last chapter of his book *The Power of Thought*. At first, the text examines how the Italian philosopher considers that Foucault links life and immanence in a fundamental way from his biopolitical program. Later, the article analyzes how Agamben examines the way in which Deleuze thinks of immanence as “a life...” —impersonal— to close off the spectrum left by the modern subject. Finally, life is considered as impersonality by Agamben, since it evades any hierarchization and manifests its political power, by not being divided from its form.

Key Words: life, immanence, impersonality, Agamben, Foucault, Deleuze.

Introducción

Este artículo echa mano de la “singular coincidencia” que menciona Agamben en el texto citado en el último capítulo de su libro *La potencia del pensamiento*, cuando se refiere a los últimos escritos tanto de Foucault como de Deleuze, los cuales tematizan cómo la inmanencia termina necesariamente encontrándose con la vida, pero no entendiendo esta última como un sustrato que se esconde por debajo de sus formas, sino el de una vida de la potencia, que vive en su “así” y que, por lo tanto, se

vuelve insoslayable para pensar la política que viene. Se trata, según la lectura que realiza Agamben de estos dos filósofos, de caminar más allá —o más acá— de las nociones de persona, de sujeto individual, de conciencia, categorías que transitan a lo largo de la historia moderna de occidente y cristalizan en conceptos que desbordan el plano metafísico para impregnar las narrativas de lo político y las ideologías que sostienen a estas últimas. Este es sin duda el punto de partida agambeniano, no en el sentido de la secuencia de su obra, de sus intereses y sus virajes, sino en cuanto a una base conceptual que le permitió erigir un pensamiento de lo impersonal fundado en una caracterización de la vida plasmada en sus conceptos de *nuda vida* y de *forma-de-vida*.

En un primer apartado se revisará la relación entre vida e inmanencia al interior de la breve exposición de Foucault, que lleva a cabo Agamben en el capítulo “La inmanencia absoluta”. Desde dicho vínculo se abre el camino para pensar más allá del sujeto moderno, camino que comenzará con la definición de concepto de vida en tanto que “resistencia a la muerte”. Posteriormente se señala un tránsito por parte del filósofo francés a un segundo significado del concepto de vida, el cual hace manifiesto su interés por caminar hacia la impersonalidad, y así pisar fuerte en el terreno de la inmanencia, pues en esta definición la vida es entendida desde la efervescencia misma de lo viviente, es decir, como aquello que es discontinuo y susceptible de error. En una tercera definición del concepto de vida, Foucault pretende superar la escisión que abre la trascendencia para instalar la vida en el universo de lo político, pues el vivir mismo se coloca como un objeto administrado por el poder. Al final, estas tres definiciones surcan un camino para pensar vida e inmanencia de forma radical, y, concretamente, para teorizar dos términos fundamentales dentro del pensamiento de Giorgio Agamben —nuda vida y forma-de-vida—, los cuales le permiten a este último reconocer la ambivalencia de lo vivo, es decir, su sometimiento por los dispositivos del poder y su potencia para resistirse a tal sometimiento.

Por otra parte, nuestro abordaje de Gilles Deleuze desarrollado en un segundo apartado, comienza con la concepción del filósofo de una sustancia no emanativa-transitiva, de tal manera que la inmanencia adquiere un papel primario, pues causa y efecto se determinan necesariamente, a tal grado que dicha determinación se vuelve irrepresentable. No obstante, dicha imposibilidad de emanación y de transitividad por parte de la sustancia, no la restringe en su movilidad, ya que su interior —que no supone un exterior, abriría la posibilidad de una trascendencia— está agitando de forma perenne. La sustancia está viva y se desdobra en una impersonalidad que está en sus composiciones, en sus modos y en las relaciones que éstos sostienen. Hay vida en tanto que existe un dinamismo inmanente que no forma una estructura jerárquica, sino que los ritmos de su dinamismo son sus propias variaciones, las cuales, se mueven en un plano virtual y en uno presencial. Se tejen y se destejen las relaciones entre los cuerpos que habitan al interior de la sustancia y, que, cancelan la afirmación de un sujeto en tanto que individuo autónomo y libre, pues no existe un cuerpo que pueda evadir el encuentro. La vida se define como el poder de ser afectados a partir de relaciones nuevas cada vez. El programa inmanentista de Deleuze se centra en la tematización de la vida y su

imposibilidad de evadir el encuentro. Es aquí donde converge de forma más clara con Agamben, pues en la política inmanentista de Deleuze no existen las jerarquías, las actualizaciones, las relaciones se mantienen siempre como pura potencia.

En el último apartado, el artículo desarrolla la forma en que el análisis agambeniano de los dos filósofos franceses configuran el pensamiento de una vida impersonal. Se abre una zona a la cual se pretende acceder con anterioridad a cualquier noción de sujeto. La vida es impersonal, a diferencia del sujeto, por lo que no puede trascender el plano de la inmanencia y, por lo tanto, cancela cualquier tipo de jerarquía. La vida en la inmanencia no puede ser desnudada o separada de su forma. De esta forma, la política no es entendida ya como un poder soberano, sino como el intersticio que desarticula dicho poder, y, por lo tanto, dicha concepción de la política. Los tres filósofos coinciden en que la vida es ambivalente, pues si bien puede ser administrada por los dispositivos de control creados desde un poder soberano, tiene en sí misma, la potencia para evadir cualquier forma de control por parte de dicho poder, es decir, se opone a cualquier control desde su mera concreción. Esta vida impersonal y concreta que escapa a los dispositivos del poder, presupone ya una inmanencia absoluta.

Resistencia a la muerte, error y administración política de una vida en su inmanencia. Foucault y la ambivalencia de lo viviente

No son pocas las referencias de Giorgio Agamben respecto de Foucault a lo largo de toda su obra, la impronta biopolítica de su filosofía precisa de un constante diálogo con el filósofo francés, de un camino de ida y vuelta que se manifiesta en muchas de sus obras. Justo en el prólogo de su primer libro inscrito en la serie de *Homo sacer*, Agamben se refiere a Foucault para abrir su propio programa biopolítico cuando señala la convergencia entre la biopolítica y el Estado. En tal confluencia el análisis entraña necesariamente la relación de la nuda vida con el poder soberano y las relaciones de poder que éste instaura, ya que “*se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*” (Agamben 1998, 16). De manera que la política fundada en la vida desnuda se ha desarrollado históricamente en occidente a la par del poder soberano, y, en ese sentido, ambos comparten la misma antigüedad. Es por eso que cuando los estados modernos tienen como centro o como sustrato la *nuda vida*, en realidad lo que están haciendo es exponer su más antigua vena biopolítica, pues dejan de manifiesto la participación de la vida dentro del universo político al incluirla, excluyéndola, es decir, al colocarla en una relación de *bando*.

Aunque es muy breve la mención que hace Agamben de Foucault en “La inmanencia absoluta”, último capítulo de *La potencia del pensamiento*, es importante su abordaje, ya que este filósofo es una llave interpretativa fundamental para pensar lo viviente, y, en este caso particular, para la vinculación entre vida e inmanencia, pues de tal relación deberá recoger su legado la filosofía que viene. El breve texto de Foucault referido por Giorgio Agamben es el reconocimiento de una filosofía que pretendía pensar más allá del sujeto. No únicamente el título —*La vida: la experiencia y la*

*ciencia*¹— nos permite tener un atisbo del lugar de la vida frente a la ciencia y la epistemología, sino que, en el último párrafo del texto aquí citado, el filósofo francés hace un homenaje a Canguilhem y coloca sus investigaciones al mismo nivel de la fenomenología husserliana, incluso le otorga un valor mayor al trabajo de éste, pues valora a Canguilhem como aquel que supera la Ilustración y la herencia que ésta deja a occidente en cuanto fundadora de la teoría del sujeto. Si bien la escuela fenomenológica que inaugura Husserl derivó en reflexiones sobre el cuerpo, el mundo, la muerte, la alteridad y temas que se ubican en el plano de la existencia concreta, sus ideas no sobrepasan conceptos como el de sujeto y tampoco desbordan los límites del concepto moderno de conciencia. Tal es la crítica que Levinas lleva a cabo a Husserl en su tesis doctoral², no obstante, el filósofo lituano se mantiene dentro de un universo personalista que afirma la trascendencia de la vida —a partir de su gran impulso judío—, mientras que Foucault camina hacia lo impersonal, y alcanza así, un plano de inmanencia que revela una concreción fundamental. Dice Foucault en sus últimas dos líneas: “A esta filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido —refiriéndose a la fenomenología—, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo vivo, como otro modo de aproximarse a la noción de vida.” (Foucault 2007b, 57). Aun así, no se puede decir que Canguilhem ha retumbado en occidente más que el pensamiento fenomenológico, quizá parte del reconocimiento de este filósofo e historiador de la ciencia pasa por la forma en la que influyó en Foucault, a quien le permitió un viraje respecto de su primera definición de vida, la cual, según Agamben, se refería a ésta como “el conjunto de las funciones que resisten a la muerte” (Agamben 2007, 482). Esta primera definición tenía puntos de contacto con el *conatus* de Spinoza —aunque sin duda se distinguía de éste desde el momento en que introdujo el término “función”. Esta definición había sido retomada de Marie-François Xavier Bichat y de su aportación a la medicina, a quien se refiere en el *Nacimiento de la clínica*, un texto que

¹ Texto compilado por Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi como parte del libro titulado, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*.

² Levinas lleva a cabo un análisis respecto de Husserl en *La teoría fenomenológica de la intuición*, donde afirma que la conciencia para poder sentir un objeto, necesita primero representárselo, “Una vivencia intencional no adquiere su referencia objetiva más que al incorporar un acto experimentado de representación (*Vorstellen*) en sí misma a través del cual el objeto es presentado” (Levinas 2004, 85). Para Husserl la representación no es sino un acto objetivante. Así, por ejemplo, el juicio o la intuición categorial (*Sachverhalt*) nos presentan un objeto judicativo o un objeto aprehendido intuitivamente, gracias a que “cada *Erlebnisse* intencional o bien es un acto objetivante o bien tiene uno como base. En este último caso, debe contener necesariamente un acto objetivante en tanto que parte constitutiva; [. . .] Husserl afirma explícitamente el primado de estos actos objetivantes, actos teóricos”. (Levinas 2004, 90). De acuerdo con Levinas, la postura de Husserl llega al punto de afirmar que las intenciones del gozo o del deseo, no dicen nada sobre el objeto, ya que el conocimiento tiene la primacía en las relaciones con el mundo. El acto intuitivo que nos pone en contacto directo con el ser, otorga a la conciencia teórica una importancia fundamental, pues “cada posición del ser incluye una tesis representativa, dóxica. El filósofo lituano recoge de Husserl una cita que evidencia su incapacidad para concebir la posibilidad de una afección referida por sí misma a un objeto, ya que antes que éste pueda ser sentido, vivido o deseado, es preciso que sea representado, pues “sólo podemos referirnos afectivamente a aquellos objetos que nos son representados” (Husserl 2005, 506).

marca el inicio de su obra. Citamos a continuación un fragmento de este libro, en el cual Foucault alude a la vida como aquello que no cede frente a la muerte:

Es verdad que, al tratar de cercar el carácter singular del fenómeno vivo, Bichat vinculaba a su especificación el riesgo de la enfermedad: un cuerpo simplemente físico no puede desviarse de su tipo natural. Pero esto no impide que el análisis de la enfermedad no pueda hacerse sino desde el punto de vista de la muerte —de esta muerte a la cual la vida se resiste por definición (Foucault 2001, 206).

Según cita Agamben, la concepción de la vida cambia por parte de Foucault, y se define posteriormente no ya como lo que se resiste a la muerte, sino como “aquello que es capaz de error”. Las implicaciones de este cambio son la concepción de la vida como lo viviente, pero no entendiendo lo viviente como un cuerpo que se resiste continuamente a aquello que lo destruye en un plano biológico, sino concibiéndolo como una serie de discontinuidades que rebasan la idea de vida en tanto que un *continuum* que se coloca bajo la “experiencia de vivir”. Es gracias a esta discontinuidad que el “error” adquiere una gran importancia en la definición de la vida, en la reconfiguración del vínculo entre ésta y el sujeto, y, aún más, en la superación de un pensamiento fundado en esta última noción. Un sujeto que se inclina al plano del vivir y ahí habita hasta difuminarse permite esbozar una definición radical de vida, una que obliga a reformular toda teoría del sujeto y cualquier teoría del conocimiento fundada en su figura, pues deja de estallar frente al concepto de verdad para varar en el error, el cual es la manifestación y el signo de una eferescencia. Esta distorsión no se trata para Foucault de una mera reorganización epistemológica, de un reajuste —como bien dice Agamben—, sino que logra inaugurar un campo nunca antes explorado: el de la vida en tanto que el vivir mismo de la potencia, algo distinto del saber y del poder. De esta manera, “el error es para Canguilhem el azar permanente alrededor del cual se despliega la historia de la vida y el devenir de los hombres” (Foucault 2007b, 56).

Este concepto de vida es quizá el último testamento dejado por el filósofo francés, el cual abona sin duda a la elaboración de una nueva filosofía, una que supera la trascendencia y la escisión que ella abre, además desborda aquellas figuras que emanan de la tradición trascendentalista, se instalan dentro del universo político —entendido este universo a partir de las relaciones de fuerza que se mueven y cambian entre la acción y la afección de las vidas que penetra y configura— y se arraigan en la cultura. Foucault sugiere una politización de la vida, pues como señala Agamben, ya en *La voluntad de saber* existe en el filósofo francés un desarraigo y una huida de un terreno epistemológico, para instalarse en el terreno de la vida. Dice el filósofo italiano respecto del viraje foucaultiano:

Ahora bien: en Foucault es evidente que no se trata de un simple reajuste epistemológico, sino de una nueva dislocación de la teoría del conocimiento que se opera en un terreno absolutamente inexplorado. Y es justamente ese terreno, que coincide con la apertura de la cantera biopolítica, el que le proporciona a Foucault ese tercer eje, «distinto

tanto del saber cómo del poder», [...] y que el texto sobre Canguilhem definió *in limine* como «una manera distinta de aproximarse a la noción de vida» (Agamben 2007, 483-484).

El concepto foucaultiano de vida señalado por Agamben recoge una de las preocupaciones que mantuvieron en vilo al filósofo francés durante sus últimos diez años. En los cursos impartidos en el Colegio de Francia posteriores a 1975 y anteriores a 1980 —dentro de los cuales se encuentran *Defender la sociedad* (1975-1976), *Seguridad, territorio y población* (1977-1978), *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), *El gobierno de los vivos* (1979-1980)—, el énfasis por parte del filósofo está en la apertura y el desarrollo de la cantera biopolítica, este concepto inaugura una analítica de la vida que es entendida desde la Modernidad como la concesión de una membresía otorgada a los sujetos al momento de nacer, de tal manera que las vidas son colocadas dentro de una administración jurídico-política ejecutada por parte de instituciones y organismos de control presentes en el cuerpo social, tales como la familia, la policía, la escuela, el Estado, etc.

Para Foucault la administración de la vida es vista como el verdadero objeto de control y de gobierno, tal como lo plasma en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, cuando dice: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (Foucault 2007a, 169). El poder ya no únicamente interviene, como lo hacía antes de la Modernidad, con el control de la muerte por parte de un soberano, sino que el solo hecho de vivir se transforma ahora en su terreno de operación y dominio. La muerte se convierte en la fuga de las subjetividades respecto del control, pues ahora el poder encuentra en lo vivo el ámbito más efectivo para su ejercicio y la vida llega a ser el último estrato de gobierno de lo humano, es decir, “el poder ya no es un derecho de muerte, sino gestión, administración de la vida” (Ezquerro 2013, 50).

La vida toma un lugar preponderante para pensar la inmanencia en el filósofo francés, pues política y biología se articulan a un nivel en el cual la primera administra y gestiona a la segunda, no ya desde una mera decisión soberana, sino desde las prácticas, la regulación de conductas, el disciplinamiento, como sugiere la anatomopolítica foucaultiana; pero sobre todo desde la penetración y la configuración de subjetividades, como señala el filósofo francés cuando se refiere a la biopolítica como aquella que no únicamente pretende disciplinar cada cuerpo de forma individual, sino que nombra la biologicidad de las subjetividades, la gestión y el control normalizador de las vidas a partir de fenómenos que acometen la naturaleza de lo vivo. En este cariz doble, mientras que la anatomopolítica incorpora “el problema de la protección a la vida como fundamento de la sociedad [...] ya que el poder empieza ejercerse a través de procedimientos disciplinarios sobre el hombre-cuerpo o, lo que es lo mismo, sobre el cuerpo máquina” (Garcés 2005, 89), la biopolítica no únicamente se refiere a la vida de los cuerpos individuales, sino que centra su poder en la especie, como acometiendo y alcanzando hasta el último resquicio de lo vivo. Es por eso que Foucault afirma la visibilización de la vida para el universo político y tematiza su introducción en la historia, pues el poder envuelve la dimensión biológica, es decir, adquiere el estatuto de biopoder y se garantiza sus

propios mecanismos de control para invertir el esquema de “hacer morir y dejar vivir” —que predominaba, según él, con anterioridad al siglo XVII— y transformarlo en un “hacer vivir y dejar morir”, para remitir la muerte al ámbito de lo secreto y ocultarlo detrás de su interés y de sus dispositivos de normalización y sometimiento de lo vivo. La relevancia de la vida para pensar la inmanencia se da en el momento en el que Foucault teoriza el vínculo fundamental entre la vida y la política, de manera que, a diferencia de Aristóteles y yendo un paso más allá de su sombra, no se trata ya de la definición de lo humano como aquel que puede ser vivo y además desplegar una existencia política, sino que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault 2007a, 172).

Aparece una nueva concepción de la vida en la cual ésta puede ser controlada por los dispositivos del poder, pero brotan también, de esta misma vida, las condiciones de posibilidad para una resistencia al poder. Esta doble posibilidad implica advertir la incapacidad de un abandono respecto de los dispositivos de control desplegados por el poder, por lo que también impide desarrollar cualquier concepción de una vida que es capaz de resistirse plenamente a los mecanismos del poder y a las relaciones que éste establece, pero que también encuentra en sí misma una pequeña rendija para dicha resistencia. El mismo Agamben reconoce esta ambivalencia de la vida, y la desarrolla en dos conceptos, primeramente, en el de nuda vida, y, posteriormente, en el de forma-de-vida. Desde una lectura —vitalista— como la que lleva a cabo Agamben, Foucault apunta hacia una renuncia de lo humano y abre la posibilidad no únicamente para una reivindicación de la vida, sino también para desplegar un pensamiento de lo impersonal y de la inmanencia. Es por eso que al final de *La potencia del pensamiento*, en el diagrama que elabora el filósofo italiano, Foucault y Deleuze juegan un papel fundamental dentro de la tradición inmanentista, pues quizá son ellos el último eslabón de esta corriente antes del propio Agamben.

Antes del sujeto. La vida en su inmanencia según Deleuze

El tema de la inmanencia es para Agamben una suerte de estación obligatoria para llevar a cabo una filosofía de la vida y de la impersonalidad, sin embargo, consideramos que éste no es meramente transitorio, sino que determina el pensamiento impolítico agambeniano desde su estructura. Es por eso que Gilles Deleuze, adquiere gran relevancia en el capítulo “La inmanencia absoluta”. Como requisito para poder tematizar la vida, decidimos detenernos en el análisis de la inmanencia, pero en gran medida desde la mirada del filósofo francés, particularmente a través de su última obra —*La inmanencia: una vida...*—, que es el texto, como ya lo dijimos, al cual se remite el filósofo italiano de manera más frontal.

Spinoza, por su parte, piensa la sustancia como causa y agente de sus propias afecciones y modos, tal vez por eso es reconocido por la tradición filosófica como el pensador de la inmanencia, pues la noción de *causa sui*, aunque no es utilizada explícitamente dentro de su obra, está implícita a lo largo de todo su programa filosófico. Es por esta noción que, para Deleuze, el programa de Spinoza es una filosofía en la que la causa permanece dentro del efecto y de manera invertida, el efecto perdura

en la causa, es decir, la sustancia no tiene un carácter transitivo o emanativo, sino que causa y efecto están ligados en una relación de mutua determinación.

Según Deleuze, el pensamiento de Spinoza nos autoriza para pensar la univocidad en tres sentidos: en primer lugar, la sustancia es la multiplicidad de sus atributos y los modos que, a su vez, estos atributos expresan. La inmanencia es unívocamente la multiplicidad de sus atributos, “los mismos atributos se dicen de la sustancia que ellos componen” (Antonelli 2014, 20). En segundo lugar, Spinoza nos hace pensar en una sustancia que no es trascendida por su efecto. Nada emana fuera de ella, ya que Dios no únicamente se causa a sí mismo, sino que causa todas las cosas. La causa no es emanativa, sino que es “inmanativa”, es decir, permanece en su efecto, dicho por el propio filósofo francés: “una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es «inmanado» (*immané*) en la causa en lugar de emanar de ella. Lo que define a la causa inmanente, es que el efecto está en ella” (Deleuze 1999, 169). De esta manera, la sustancia no puede ser pensada como inmóvil o enquistada en su inmanencia, sino que hay una agitación, un movimiento en su interior a pesar de su univocidad. Por último, Deleuze halla un sentido más para pensar la univocidad del ser en Spinoza, ya que éste afirma la necesidad de todo lo que acontece en el interior de la sustancia, tanto su esencia como aquello que cambia en alguno de sus modos debido a las afecciones que estos padecen por su carácter contingente. Cada cambio, cada relación y cada composición que se forma al interior de la sustancia, no representa una carencia en ella, sino que forma parte de su devenir.

Es así como Spinoza elabora un proyecto ontológico que se posiciona contra cualquier metafísica de la cesura, y de esa manera, su ontología rechaza toda jerarquía y la idea de un ente que se ubica en una relación de superioridad o de subordinación. En los proyectos ontológicos tanto de Deleuze como de Spinoza

no hay un Uno superior al ser, de lo cual se sigue un “mundo de la inmanencia”, anti-jerárquico, “anárquico” en la medida que todos los seres valen. No se trata, aclara Deleuze, de una fórmula nihilista del tipo “todo vale”, sino de la afirmación, desde la perspectiva del ser (Antonelli 2014, 28).

La fuerza del pensamiento de Spinoza radica, por un lado, en las condiciones de posibilidad que abre para poder pensar una única sustancia, una que no anula la multiplicidad formal de los atributos y la diferencia expresiva de los modos. Aunque, por otro lado, tal fuerza también se halla en pensar una ontología de la expresión frente a una de la representación, la cual instauro —como en el platonismo— una realidad superior a la cual todo debe asemejarse o de la que todo se desprende. Se desgaja de aquí una noción de *vida* anclada a una materialidad anterior al *cógit*o cartesiano y a cualquier sujeto trascendental. Pensar la inmanencia y la sustancia en su univocidad nos coloca en la impersonalidad de una vida instalada en el umbral entre lo universal y lo particular, una vida afectada, abierta a la relación y a las composiciones que se forman en tales relaciones, al movimiento y al devenir; una vida que no es la de un sujeto soberano y libre, concepción que ha tenido la primacía en nuestras construcciones de lo social y de lo político.

En las siguientes líneas es preciso profundizar en la ontología inmanentista que el propio Deleuze desarrolla. Intentaremos definir la inmanencia con una cita de Moisés Barroso Ramos:

Debemos decir por lo pronto que la inmanencia es un mismo «proceso de producción» para producto y productor, [...] La inmanencia es una multiplicidad existente en sí misma, cuyo auténtico sujeto son las singularidades impersonales y pre-individuales, partículas de la vida no-orgánica. La inmanencia es un Absoluto, pero que no es ni indiferenciado ni trascendente [...] La inmanencia es causa, pero una causa que no unifica, que es coextensiva a lo que causa, que se integra y diferencia en su efecto (Barroso 2006,13).

La inmanencia no es una estructura vacía anterior a la producción de aquello que contiene, sino que es un acontecimiento en el que están envueltos de manera simultánea productor y producto, la causa y el efecto se determinan en ambos sentidos al grado que —por paradójico que parezca— se colocan en una relación en la que ambas se in-determinan. Agamben se refiere a la pregunta que se hacen Cleante y Crisipo respecto de la in-determinación de quien mueve y es movido, tratando de suturar la división de un cuerpo inmanente y un alma trascendente, tal sutura pretende desdibujar así la hegemonía de la segunda sobre el primero, —“¿Quién es el que pasea, el cuerpo movido por la parte hegemónica del alma o la misma parte hegemónica?” (Agamben 2007, 514)—. La inmanencia entonces no tiene otra causa que sí misma, no hay una fuerza externa que la produzca, sino que aquello que ella misma genera, los múltiples cuerpos que la componen, los modos en los que sus atributos se expresan, son también los que la afectan de infinitas maneras. Se puede rastrear claramente la fuente spinozista, ya que es éste quien coloca al creador dentro de la creatura cuando afirma en su *Ética* que “Dios, es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (Spinoza 2011, 24). No se puede explicar la realidad a partir de principios trascendentes o de entidades que desborden, es decir, mediante una suerte de jerarquización. La relación del creador con lo creado se lleva a cabo en una horizontalidad en la que ambos se determinan mutuamente.

La sustancia se desdobra en dos planos, uno virtual y uno actual que precisan de un *gozne* o pliegue, pues este plegarse y desplegarse se trata de una afección que la inmanencia ejerce sobre sí misma, es así como ésta logra permanecer en su univocidad a pesar de actualizarse en sus individuaciones. El pliegue es lo que permite que exista un principio de consistencia al interior del ser, el cual le impide derramarse en algo exterior a sí mismo, salir de sí o mutar hacia algo distinto, el movimiento de pliegue y despliegue es también el ponerse a sí misma de la sustancia. Podemos deducir entonces que la sustancia está siempre en movimiento, se transforma de manera perpetua pues se pliega desde un plano de inmanencia a uno de la presencia, sin embargo, no es posible rastrear el origen de este proceso, no existe un momento inicial. Cada vez que se desdobra el ser, que aparece en sus actualizaciones, vuelve transformado sobre sí. Gracias a este pliegue la sustancia se estira y se retrae a sí misma, es decir, se auto-compone sin trascenderse o actualizarse en otra cosa. La sustancia está en un movimiento perenne, el propio Agamben así lo describe: “el vértigo de la inmanencia es

que ella describe el movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser: el ser como pasarse” (Agamben 2007, 514).

Si bien existe una estructura doble de la sustancia en la ontología de Deleuze, no se trata de una escisión en su interior. En primer lugar, Deleuze habla del *plano de inmanencia*, el cual se refiere a una realidad caótica llamada por el propio filósofo —en algunas de sus obras principales como *Diferencia y repetición*, *Mil mesetas*, *El pliegue. Leibniz y el barroco* entre algunos otros— “caosmos”. Este es el plano en el que la materia no se organiza de ninguna manera, en el que hay vida, pero *no-orgánica*, pues no establece un orden, más bien se puede representar como una variación, como los ritmos que las intensidades marcan al interior de la inmanencia, como el cúmulo de dinamismos inmanentes, pues, “las series divergentes trazan en un mismo mundo caótico senderos siempre bifurcantes, es un «caosmos», [...] Incluso Dios [...] deviene proceso” (Deleuze 1989, 108). Por su parte, los *planos de composición* son también el terreno de cristalización de la materia en individualidades, las cuales organizan en su multiplicidad el caos del que se originan. La inmanencia deviene en sus individuaciones, se pliega en ellas, crea sinfonías que generan movimientos discordantes, estos a su vez definen planos de organización, los cuales son la actividad de la propia sustancia, su movimiento infinito. Aunque la sustancia está “dividida” en dos planos, no forma una estructura jerárquica, sino que genera variaciones en los ritmos de las intensidades que la componen, que la hacen vibrar en una infinidad de maneras como una sola.

Al plano de inmanencia, el cual representa la naturaleza no-orgánica de la sustancia, Deleuze lo enmarca en una ontología de lo virtual, la cual, a su vez, debe ser entendida como parte de una *filosofía naturalista* que no se reduce a una realidad meramente empírica, ya que los cuerpos no son para el filósofo francés lo que serían para el cientificismo. Lo natural aquí envuelve siempre la virtualidad que lo ancla al plano mismo de la inmanencia. Los cuerpos admiten también aquello que no aparece, que no se puede percibir quizá a nivel sensorial pero que forma parte constitutiva de las actualizaciones, de manera que eso que no aparece no crea una realidad trascendente. Gracias al plano virtual existe la novedad al interior del ser, ya que así es como se da la variación de intensidades. Estas variaciones no son otra cosa que la afirmación y la negación de las individualidades en su desplegarse al interior del plano de inmanencia. Todo se mantiene en movimiento, se relaciona y se encuentra para potenciarse o menguar, para componerse como algo nuevo en el encuentro. La relación virtual-actual es condición de posibilidad de la diferencia, de lo múltiple. El propio Deleuze se refiere a los objetos virtuales de la siguiente forma:

Tomado del objeto real presente, el objeto virtual difiere de él por naturaleza; no sólo carece de algo con respecto al objeto real del cual se sustrae, sino que carece de algo en sí mismo, al ser siempre una mitad de sí mismo, cuya otra mitad se enuncia como diferente, como ausente. Ahora bien, esta ausencia es, como veremos, lo contrario de un negativo: eterna mitad de sí, sólo está donde está con la condición de no estar donde debe estar. Está donde se lo encuentra sólo con la condición de ser buscado donde no está. A la vez, no es

poseído por quienes lo tienen, pero es tenido por los que no lo poseen. Es siempre un «era» (Deleuze 2002a, 162).

Los cuerpos reducen su potencia o la aumentan relacionándose y componiéndose de manera que pueda afectarles o beneficiarles. Lo concreto se determina a partir de las composiciones que se van formando gracias a las posibilidades que produce la relación constante. Se puede desgajar de aquí una ética sin sujeto, pues no existe nadie que habite en una realidad trascendental, que se arroge el estatuto de un “yo” o de una voluntad libre. Spinoza lo señalaba ya en la Proposición XXXII de la *Ética*, cuando se refiere a que Dios —que tiene como uno de sus infinitos atributos la extensión, lo corporal— no actúa de acuerdo a un acto volitivo, pues “ninguna volición puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra causa” (Spinoza 2011, 32). No hay cuerpo que pueda dejar de ser afectado por otro, que pueda evadir el encuentro. La ética no significa para Spinoza sustraerse de toda afección para introducirse en la intimidad de un sujeto que actúa voluntariamente bien o mal, sino que se funda en potenciar las relaciones que lo componen en su actualidad y en la virtualidad que con ella coexiste, se trata de persistir en la existencia. “Esto es *lo que puede un cuerpo*: componerse en sus relaciones. Lo que puede hacer un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder ser afectado” (Deleuze 1999, 209).

Aquello de lo cual trató de evadirse la metafísica del sujeto, eso que nos convertía en seres vulnerables, el poder ser afectados, es también lo que nos constituye estructuralmente pero ya no como sujetos, sino como un cuerpo. Más allá de pensar al sujeto en su *ipseidad* y definirlo a partir de ella, se trata de asumir el peso de estar vivos, sin embargo, éste no es el de una subjetividad que soporta su existencia cuando se confronta con la muerte, es más bien el de un cuerpo que manifiesta su vitalidad y su potencia en su poder de ser afectado. La esencia de un cuerpo —o de un modo, dicho en clave spinozista— es su *conatus*, pero éste no es un “Yo” que tiene como licencia su libertad y gracias a ella subsume todo lo que está a su alrededor, es más bien el deseo de un cuerpo por perseverar en la existencia, es la experiencia de estar vivo. La materialidad obliga desde dentro a la sustancia a tener relaciones nuevas cada vez, a que haya vibraciones al interior del ser. Cuando se interrumpe la posibilidad de ser afectado, la vida se ha agotado. De esta manera, “el *conatus* de un cuerpo compuesto es también el esfuerzo de mantener ese cuerpo apto a ser afectado de un grande número de maneras” (Deleuze 1999, 222). Por su parte, lo que no es seleccionado no implica negatividad al interior de la sustancia, sino que es afirmado en el todo del ser como eso que no logra cristalizarse, se trata de una positividad no actualizada, aquello que hace posible la divergencia y que, por lo tanto, tiene un estatuto de realidad. Lo que es actualizado es también lo que transita de forma temporal en la inmanencia, lo que deviene, “la presencia es el ser selectivo de la inmanencia según la cual sólo se actualiza o selecciona lo que es útil a la «prolongación» de la vida.” (Barroso 2006, 18). El plano de la presencia está sujeto al cambio debido a que los modos que ahí expresan la sustancia se van componiendo a partir de nuevas relaciones.

El propio Agamben cuando habla del principio de inmanencia nos dice que sus efectos no logran escapar de ella, sino que permanecen en su interior y se vinculan todo el tiempo con la causa de la cual inmanaron. De esta forma, el *conatus* es entendido por Deleuze estrictamente en clave spinozista, el filósofo francés no le añade ni le quita según afirma Agamben, pues “desear perseverar en el propio ser significa desear el propio deseo, constituirse como deseante. En el *conatus*, deseo y ser coinciden sin residuos” (Agamben, 2007, 516), se constituyen como la fuerza de una vida por perseverar en su propio ser. La genialidad deleuziana para afirmar la vida en tanto que dinamismo de la inmanencia, radica en cambiar una única letra, por lo que el término *manere* se transforma en *manare*, que significa brotar —pero no hacia el exterior—, de manera que la inmanencia tiene fluidez, empero “este manar no surge de sí, sino que se derrama continua y vertiginosamente en sí mismo. Por ello Deleuze puede escribir aquí [...]: «La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico»” (Agamben 2007, 492). El vértigo de la inmanencia, su movimiento infinito, no es sino la anulación de un punto fijo que dibuja fronteras imaginarias entre dos planos de realidad, eso que ha permitido a la filosofía perderse en una escisión que posibilita la trascendencia.

Es importante dar cuenta del recurso deleuziano a lo pre-individual, entendido no como una estructura de la cual emanan las individualizaciones y son predeterminadas. Las individuaciones resultan pues expresiones de la inmanencia, de ahí que la ontología de Deleuze pueda ser catalogada como “expresionista”. Entender el carácter expresionista de esta ontología es fundamental para dar cuenta de la *diferencia* en términos deleuzianos y para reconocer el signo vital de su pensamiento,

la inmanencia es la multiplicidad de lo real que no puede ser objeto de lo Uno. Quiere esto decir que la inmanencia no pre-existe a lo inmanente. [...] La presencia es la expresión de la diferencia misma. El vitalismo radical de Deleuze no posee otro significado que la afirmación de la inmanencia, esto es, la afirmación según la cual lo actual existente no es el todo de la existencia (Barroso 2006, 25).

Dicho en un lenguaje aristotélico, el cual es recuperado por el propio Agamben, la potencia no se agota en su actualización. El hecho de que lo actual no sea el todo de la existencia quiere decir que la vida está continuamente sujeta al cambio, ya que las intensidades y las relaciones que la componen la mantienen en movimiento. Por otro lado, no hay un momento primero en la inmanencia, pues esto supondría una estructura originaria, un instante de vaciedad al interior de la inmanencia misma, más bien, la sustancia se “vierte” o se expresa en singularidades no-actualizadas que le son inmanentes. La negación de “un momento originario” es también la afirmación de la vida en cuanto tal. Debido a que la sustancia es dinámica se puede decir también que es vital, que opera en función de sus intensidades y afectos. La génesis de su materialidad está ligada a los procesos que la componen, por lo cual, no hay cabida para pensar en una entidad suprema —un Dios soberano, un sujeto trascendente, una conciencia, un yo— que le da vida al todo. La inmanencia está incluida en su propia génesis.

Las implicaciones de un pensamiento de este tipo nos obligan a dejar atrás el plano de la representación, a pensar no tanto a partir de conceptos sino de acontecimientos, pues un lenguaje así, trasluce de mejor manera la vitalidad de una sustancia no organizada, afectada más bien por fuerzas y resonancias cambiantes. La ontología de Deleuze está encaminada hacia las *fuerzas* que se agitan al interior de la naturaleza, nunca entendidas estas como fenómenos, pues su filosofía estriba en los acontecimientos, en lo impersonal, en aquello que no pasa por la representación de una conciencia. Se trata aquí de pensar la inmanencia como una vida impersonal compuesta por fuerzas e intensidades que le permiten habitar la diferencia. En su texto *La inmanencia: una vida...*, Deleuze cristaliza su proyecto inmanentista tematizando la impersonalidad de una vida y su potencia política. No es casualidad que Giorgio Agamben encuentre en este breve escrito las pautas para describir los dispositivos ontológicos que fragmentan la vida según sus múltiples formas y la someten a una jerarquización, no en vano el filósofo italiano afirma que Deleuze deja como herencia a su siglo el concepto de lo virtual en tanto que plano trascendental —no trascendente³—, ubicado antes o después de la conciencia y de la subjetividad, un dibujo de la impersonalidad que pretende clausurar el espectro dejado por el sujeto moderno. Casi al final de su capítulo “La inmanencia absoluta”, el filósofo italiano afirma que, para Deleuze, “*une vie...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones” (Agamben 2007, 509), de esta manera, *una vida...* cancela cualquier noción de sujeto, puesto que no puede actualizarse, sino que se mantiene como pura potencia, la cual, en tanto que inmanente, es necesariamente política.

Giorgio Agamben: impersonalidad, vida e inmanencia

El abordaje del tema de la inmanencia llevado a cabo por Giorgio Agamben se extiende a lo largo de gran parte de su obra, pero su reflexión se desarrolla de forma más explícita en el análisis del breve y último texto de Deleuze anteriormente citado, *La inmanencia: una vida...* El potencial (bio)político que tiene para el filósofo italiano este breve texto lo hace manifiesto desde el análisis del título, pues el acomodo de las palabras y la puntuación tienen un valor incalculable. De igual manera que los dos puntos, los puntos suspensivos ahí escritos traslucen signos de una ontología que relaciona la vida

³ En su último texto escrito —*La inmanencia: una vida...*—, el filósofo francés lleva a cabo esta distinción: “Lo trascendente no es lo trascendental. A falta de conciencia, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia, puesto que escapa a toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto” (Deleuze 2002b, 233). La significación que Deleuze le da a lo trascendental, permite teorizar —como Agamben lo refiere de forma implícita en el título de su capítulo— una “inmanencia absoluta”. Para Spinoza *Natura* implica no únicamente aquello que puede ser reconocido como parte de los atributos identificables por el ser humano— Extensión y Pensamiento—, sino también eso que escapa a estos dos, razón por la cual se puede caer en una confusión. Dentro de la interpretación que lleva a cabo Deleuze del filósofo holandés, los demás atributos de la sustancia no la trascienden, sino que son ella misma, ya que cuando distingue entre trascendente y trascendental, aunque hay infinitos atributos no reconocidos, éstos también conforman la sustancia. Así lo señala el filósofo francés en el mismo texto: “En Spinoza la inmanencia no lo es *a* la sustancia, sino que la sustancia y los modos son en la inmanencia. [...] La inmanencia no remite a Algo como unidad superior a toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: sólo cuando la inmanencia no es ya inmanencia a otra cosa cualquiera, se puede hablar de un plano de inmanencia” (Deleuze 2002b, 234).

con la inmanencia, pero no las confunde, como dice el propio Agamben en la siguiente cita: “hay entonces entre la inmanencia y una vida una suerte de tránsito sin distancia ni identificación” (Agamben 2007, 487). De los dos puntos que median entre “La inmanencia” y “una vida”, se puede ver una relación de no-identidad —diferencial—, ya que Deleuze se refiere a un movimiento de “inmanación”, a un dinamismo que se da al interior de la sustancia sin excederla. Por su parte “los puntos suspensivos indican una virtualidad de la inmanencia como vida singular” (Saidel 2013, 169), una que se abre hacia la indefinición de “una vida...”. El filósofo francés piensa la impersonalidad de una vida singular determinada por el plano virtual de la inmanencia. Esto es fundamental en el análisis que hace Agamben del texto y en la interpretación respecto del pensamiento de Deleuze que lo lleva a vincularlo necesariamente con la biopolítica. Según la crítica de Julián Ferreyra, el texto de Agamben lleva a cabo un viraje que, por una parte, “va a desconocer la diferencia y la dislocación entre la inmanencia y una vida y, por la otra, va a descuidar la caracterización de lo virtual en Deleuze” (Ferreyra 2009, 232). Este cambio sugiere una identidad entre la vida y la inmanencia, una indiferenciación entre ambas que neutraliza cualquier característica individual de lo viviente, es decir, que no distingue entre lo actual y lo virtual. Se trata para el filósofo italiano de una coincidencia entre vida e inmanencia, la cual, lleva a cabo a partir de la lectura de *¿Qué es la inmanencia?* y no de *La inmanencia: una vida...* La identificación de la inmanencia con la vida, tiene a todas luces el miedo de reintroducir la huella de la trascendencia que Agamben extrae de una cita del propio Deleuze, este fue el delito cometido por Husserl, quien entiende la inmanencia como “inmanencia a una subjetividad trascendental”, la cual, según afirma el filósofo italiano, hace aparecer la “cifra de la trascendencia” (Agamben 2009, 496).

Si bien el escritor de *Homo sacer* no resuelve el problema de forma clara como señala Ferreyra, pareciera que al menos trata de confrontarlo, pues la justificación de la identificación de la inmanencia con *una vida*, se origina para Agamben en la siguiente pregunta, ¿Sobre qué terreno pisará un pensamiento de lo impersonal? La vida de la que hacía mención Deleuze, asumiéndola con sus afecciones, sus movimientos y composiciones es quizá el nuevo terreno, no como un sustrato sino entendiendo esta vida como el vivir mismo, con toda su potencia, su vértigo y su discontinuidad. Para esto habrá que traer a primer plano el cuerpo, entendido éste como una expresión modal de la inmanencia, pues la corporalidad no está subrogada a un sujeto consciente, sino que rodea la relación sujeto-objeto, y permite así el anclaje de las individualidades a la vida.

La ontología aquí planteada terminaría inclinándose al plano de la política, pues la vida es el terreno en el que se despliegan los cuerpos para interactuar, y sobre el que se ejercen las relaciones de poder emanadas de esta interacción. Se trata de acceder a una zona impersonal, anterior a toda conciencia y a todo sujeto, “abriendo así un “nuevo plano trascendental postconciencial y postsubjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja en herencia a «su» siglo”. (Saidel 2013, 169), o, para decirlo en palabras del propio Agamben: “se trata para Deleuze de alcanzar una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia.” (Agamben 2013, 490).

La noción deleuziana de vida esbozada en el breve ensayo aquí comentado, busca establecer una relación con la inmanencia que la mantiene abierta, sujeta a la sustancia y afectada por los modos que constituyen dicha sustancia. La vida no puede sustraerse a un plano superior y ubicarse ahí, de esta manera Deleuze impide todo riesgo de crear jerarquizaciones al interior de la sustancia. Mientras el cuerpo está abierto, no se puede trazar el borde entre un adentro y un afuera, entre el agente y el paciente. Se trata de un “modo de existencia impersonal que él llama «afectibilidad» y que define como una simple capacidad orgánica de afección sin personalidad”. (Agamben 2006, 503). Podemos ver aquí el talante ontológico y político de la propuesta de Deleuze:

une vie... señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro (Saidel 2013, 170).

En la imposibilidad de jerarquizar la vida se impide también la posibilidad de *desnudarla* como forma de sometimiento a un poder soberano, de establecer en el plano de lo político su aislamiento o de incluirla a partir de una exclusión, es decir, de colocarla en una relación de bando. La vida entendida de esta manera, no podrá ser expropiada por una institución o entidad que, bajo el paradigma de una ontología trascendente, puede —como en el contractualismo— articular las relaciones políticas. Si la vida ya no se puede desnudar mediante los dispositivos de poder, es tampoco posible fraccionarla en múltiples formas de vida, puesto que ella, en su forma más primaria, es la única forma-de-vida, ella es su propia lucha por seguir viviendo. Pensar la vida es ya ubicarse en un pensamiento de lo impersonal, de manera que es imposible concebirla a partir de una conciencia que la anuda y que la hace girar alrededor de un centro. Desarrollar una filosofía de lo impersonal significa cuestionar nociones que se han naturalizado en las semánticas de lo político. Lo impersonal es para Agamben el terreno de lo impropio, se contrapone así al paradigma liberal de la propiedad privada —de la apropiación del mundo, de los objetos y del cuerpo por un individuo autónomo y soberano— y sugiere una comunidad de vidas *cualquiera*. Frente a la figura de un sujeto, Agamben, influenciado por Deleuze, nos propone pensar en una existencia que coincide con sus modos, un vivir que no puede ser escindido de su forma.

La inmanencia es pues una vida, no la tiene a ésta como su fundamento, como un sustrato que anuda la realidad y después la configura, que se coloca como el punto fijo de toda relación con el mundo. Es más bien una vida impersonal, la cual Agamben ejemplifica en la figura de un niño —que se ubica en un momento contiguo al nacimiento—, en la inmediatez de un acontecimiento que no permite anclarse en la individualidad todavía, pero que, a pesar de eso admite gestos singulares, manifestaciones que no pueden traducirse en signos fisiológicos o conductas peculiares. No es posible reducir a un niño a su forma biológica y desde ahí clausurar su potencia; tampoco es posible hablar de un arraigo al mundo emanado de una subjetividad, puesto que los niños son tan débiles físicamente como subjetivamente, es decir, no podría colocárseles al mismo nivel de un sujeto

recogido en sí mismo, impenetrable y soberano. De esta forma, “la vida del niño es inaferrable, no porque trascienda hacia otro mundo, sino porque se aferra a este mundo y a su propio cuerpo de un modo que los adultos encuentran intolerable” (Agamben 2012, 31). El niño es la signatura de la inmanencia pues no puede asirse a un punto fijo, ni en la subjetividad —que soporta necesariamente una identidad— ni en la biologicidad, sólo pende de su propia potencia, de las posibilidades de un desarraigo inmanente que está consagrado a vivir de manera vertiginosa. Deleuze también se refiere al niño como la rúbrica de la inmanencia, lo hace de la siguiente manera:

Por ejemplo, los niños pequeños se parecen todos y no tienen individualidad alguna; pero ellos tienen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos. Los niños pequeños están atravesados de una vida de inmanencia que es pura potencia, e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades (Deleuze 2002b, 235).

Refiriéndose a la infancia, el filósofo francés da cuenta de que lo singular no significa la configuración de un ser capaz de trascender el campo de inmanencia, sino que lo uno siempre incorpora la multiplicidad, es “una vida...”. No se trata ya de un sujeto individual, sino de un acontecimiento. Es de esta forma que lo virtual y lo actual coexisten, sin desfase alguno como sugería Husserl en *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, cuando afirmaba que lo sensible siempre se adelantaba a la conciencia, por eso el filósofo judío-alemán no llegó nunca a la concreción de una vida, se quedó en una conciencia desfasada respecto del cuerpo.

Para Deleuze, en cambio, lo actual y lo virtual son confirmaciones de una vida que se despliega en la inmanencia, de tal modo que lo virtual no se funda en una conciencia trascendental, sino que comparte con lo actual el mismo plano de realidad. Lo virtual no carece de un estatuto ontológico, tampoco degrada dicho estatuto frente a lo actual, pues éste logra su actualidad únicamente en la medida en que se despliega al mismo tiempo que lo virtual.

La impersonalidad que Deleuze tematiza permite dar cuenta que esta vida se encuentra en el centro de los dispositivos de poder, ella es su objeto y por lo tanto le es preciso enfrentarse a dichos dispositivos para escapar de ellos. Justo en este punto concurren Deleuze, Foucault y Agamben. La resistencia de una vida que pretende conservarse en la existencia, es a lo que se refiere Foucault en *La voluntad de saber*, cuando dice:

Contra este poder [...], las fuerzas que resisten se apoyaron sobre aquello mismo que él investía, es decir, sobre la vida y sobre el hombre en tanto que es viviente [...] la vida como objeto político ha sido de alguna manera tomada en serio y dirigida contra el sistema que se proponía controlarla (Foucault 2007a, 190-191).

Es quizá esta misma reflexión lo que inspira a Agamben para dar un giro de un momento biopolítico crítico, donde diagnostica las condiciones de una vida *ab-andonada* por los dispositivos del poder soberano —la nuda vida—, a una propuesta meramente política que tiene como piedra de

toque la noción de forma-de-vida. Aquí, como lo dice el propio filósofo italiano, la vida pertenece a los vivientes en su vivir mismo, no puede ser poseída por un sujeto que la contenga y permanezca detrás o debajo, pues no hay un rastro mínimo de trascendencia, la *inmanencia* es *absoluta*. Esto es lo que entiende Agamben por “*una vida...*”, haciendo uso del título del texto deleuziano, tal y como lo hace patente la siguiente cita:

Es más: mientras el aporte específico del aislamiento de la vida desnuda era llevar a cabo una división en lo viviente, que permitía distinguir en éste una pluralidad de funciones y articular una serie de oposiciones (vida vegetativa / vida de relación; animal externo / animal interno; planta / hombre y, en el límite, *zoé* / *bíos*, vida desnuda y vida políticamente calificada), *une vie...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro (Agamben 2007, 509).

El plano de inmanencia, en cuanto plano de indeterminación, desdibuja los límites entre agente y paciente, pues la vida desplegada en la inmanencia es en todo caso indefinida, se pasea a sí misma en su despliegue vital. Este *pasearse* muestra una acción en la que se confunde quien pasea con ese o eso que está siendo paseado, de otra manera, ¿Dónde está aquí el objeto paseado y dónde el sujeto “paseante”? ¿Dónde está la frontera entre la motricidad del cuerpo y la conciencia que supuestamente lo gobierna? Las nociones de voz activa y voz pasiva se disipan, se extravían en la carencia de sentido hasta el punto en que la inmanencia “describe el movimiento de la autoconstitución y la autopresentación del ser”. (Agamben 2007, 514). El agente recae en el paciente al mismo tiempo que el paciente restituye la emanación del agente. ¿Qué definición de la vida podría emerger de esta inmanencia? ¿cuáles serían las implicaciones de una definición con estas características? Agamben se refiere a Deleuze, y éste a su vez retoma a Spinoza para esbozar un concepto de vida que se apoya en su noción de *conatus* —ésta es el campo de inmanencia variable del deseo—. La “vida nutritiva” (*trophé*) a la cual hace referencia Aristóteles, no es la base desde la cual tiene su comienzo toda función y toda forma, más bien, lo que distingue a esta vida nutritiva es la conservación de la propia existencia. Se trata de afirmar la vida desde su estrato más remoto, incluso en un tiempo anterior a las funciones que se pueden efectuar en este nivel. Mientras que Aristóteles afirma las funciones nutritivas en cuanto fundamento de la vida, tanto para Spinoza como para Deleuze, el vivir se mantiene en el plano de la inmanencia, porque abandonar este plano sería eliminar la coincidencia de ésta con el ser mismo, perder su deseo de mantenerse como deseante, su *beatitud*, la cual es el atributo más elemental de una vida —su vértigo al interior de la inmanencia—. Desde este punto, y, únicamente reconociendo su estrato último —que no es el fundamento sobre el cual se sostiene la vida, sino que es la vida misma—, se puede desestructurar esta tradición metafísica para empezar un ejercicio de desubjetivación. Solamente desde aquí es posible confrontar una ontología política que atrapa las vidas y las escinde mediante dispositivos biopolíticos como nudas vidas. Es por

eso que afirmar la vida para Agamben, es también un intento por restituir la libertad, y que, dicha afirmación, tiene inevitablemente una herencia y una promesa política.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos, 1998.
 - *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
 - *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2012.
- Antonelli Marangi, Marcelo. “Sobre el origen del concepto de «inmanencia»” en Gilles Deleuze. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis 11* (julio 2014): 15-36.
- Barroso Ramos, Moisés. *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Tesis Doctoral. Universidad de La laguna, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amarrortu. 2002.
- *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Editorial Paidós.1989.
 - “La inmanencia: una vida”. *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*. (septiembre 2002): 233-236
 - *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnick Editores S.A., 1999.
- Ezquerro Gómez, Jesús. “Vida, inmanencia y democracia spinoziana”. *ILEMATA* año 5, No. 12. (abril, 2013): 47-61.
- Ferreira, Julián. “La existencia: el valor de «Una vida...» deleuzeana”. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas. Año XI, Núm. 9*. (primavera 2009):227-236.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo Veintiuno Editores S.A. de. C.V., 2001.
- *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2007.
 - “La vida: la experiencia y la ciencia...”. En *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi. Buenos Aires: Paidós 2007, 41-58.
- Garcés, Marina. “La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze”. *Athenea Digital Núm. 7*. (primavera 2005): 87-104.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica II*. México: FCE, 2005.
- Levinas, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Saidel, L. “La vida beata ahora yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biopolítico de occidente”. *Eikasía 51*. (septiembre, 2013): 157-176.
- Spinoza. *Ética*. Madrid: Gredos, 2011.

El valor moral del ocio en la visión antigua y moderna de los regímenes de acción

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez

Universidad Autónoma de Chihuahua

gustavo.maldonado4724@gmail.com

Abstract El presente artículo expone un recuento de los aspectos más relevantes sobre las distinciones en la valoración clásica y moderna del ocio. Argumenta el valor moral del ocio a partir de una recuperación de sus rasgos clásicos expuestos en la teleología aristotélica, puestos en contraste con su inversión en la modernidad que constituía la negación del ocio clásico, que traía consigo un cambio de paradigma en los regímenes de acción humana. Es decir, toma la teleología de medios y fines como un parámetro de valoración del ocio, contrario a la valoración moderna, que influye hasta nuestros días en la subordinación del valor moral al valor económico. Así, se pretende plantear la problemática sobre el valor del ocio enmarcada en la confusión de su valoración, para finalmente, señalar que el valor moral del ocio se encuentra en relación con el valor del ser humano. Entendido éste último como “fuente de todo valor” (desde la ética de Korsgaard), del cual, el ocio, es a su vez condición de posibilidad de mejoramiento humano tanto en lo individual como en lo colectivo.

Palabras clave: Ocio, valor, valor moral, teleología, modernidad, trabajo.

Abstract This paper exposes an account of the most relevant aspects of the distinctions in the classical and modern valuation of leisure. It argues the moral value of leisure based on a recovery of its classical features exposed in aristotelian teleology, contrasted with its investment in modernity that constituted the negation of classical leisure, which brought with it a paradigm shift in the regimes of human action. It takes the teleology of ends as a leisure valuation parameter, contrary to modern valuation, which influences to this actual subordination of moral value to economic value. Thus, it is pretending to raise the problema of the value of leisure framed in the confusión of its valuation, to finally point out that the moral value of leisure is related to the value of human being. Understood from Korsgaard as a source of all value, of which, leisure, is in turn a condition of human improvement both individually and collective

Keywords: Leisure, value, moral value, teleology, modernity, work.

Introducción

El plantear la cuestión sobre el valor del ocio remite necesariamente a dos instancias valorativas fundamentales, esto es, en definitiva, entender el ocio como algo valioso, y que tiende en a ser una actividad de valor social que remite también una valoración moral. Siempre bajo la previa comprensión de que el ocio no es solo una actividad contemplativa o actividad por excelencia como experiencia valiosa en sí misma en el terreno individual, sino que su propio valor (que será aquí explicado más adelante) va de lo individual a lo colectivo, de ahí su valor social que suele también ser distintivo en su vínculo con la cultura¹.

El presente artículo se encuentra parcialmente basado en la tesis doctoral Revalorización del ocio en la experiencia edificante (Maldonado 2022), dirigida por el Dr. Erbey Mendoza y codirigida por el Dr. Jaime Cuenca, la cual fue presentada para obtener el grado de doctor en Educación Artes y Humanidades por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Esta en este archivo que les mandé antes

Sin embargo, aunque el ocio ha sido distinto en cada época y su desarrollo va de la mano con el progreso tecnológico, la valoración moral que se le adjudica está ceñida a la valorización imperante ligada al espíritu de la época. Esto puede constatarse en las diferencias sobre la valoración clásica y moderna del ocio. Por un lado, la exaltación de la contemplación y el rechazo de la utilidad material y por otro, la eficacia de la productividad y el desprecio a la falta de fines externos.

Por tanto, el valor moral del ocio influye en el alcance de la actividad en sí misma, esto es de lo favorable que esta puede llegar a ser para mejoramiento en lo social e individual. De manera que hemos de ligar la moralidad del ocio con el hecho de que éste prescribe una necesidad práctica de tiempo para nosotros mismos, que tenemos como seres humanos, fuera de todo tiempo normativizado. Resaltar el valor moral del ocio supone la defensa de un ocio que busca tanto la satisfacción de una necesidad práctica como la defensa de la dignidad humana que remite a su vez a la fuente de todo valor.

Para plantear lo anterior, será necesario entonces exponer un recuento de los criterios de valor del ocio, tanto en lo relativo a la valoración clásica como a sus cambios en la modernidad. Dichos criterios han marcado en gran medida la valoración actual del ocio, que en su relación con el trabajo ve cada vez más desvanecidos sus límites tanto conceptuales como axiológicos. A pesar de ello, el valor del ocio en la actualidad no se desliga de la valoración sobre el trabajo, la cual, nos da pautas para plantear el valor moral del ocio desde la necesidad de exigirlo como un derecho concerniente a todo ser humano y por ende a todo trabajador.

La valoración clásica del ocio

En el debate filosófico la cuestión del ocio se inserta en la discusión por el mejor género de vida². De acuerdo con Aristóteles (1985), el ocio es de suma importancia en nuestra vida, así él mismo lo considera incluso como el principio de todas las cosas: “La naturaleza misma procura no solo el trabajo adecuado sino también estar en capacidad de tener un ocio decoroso, el cual es, para decirlo de nuevo, el principio de todas las cosas³”. Asimismo, para el estagirita el ocio era entendido como un fin último que habría de vincularse a una vida dichosa, en sí, a la felicidad: “Pero el ocio parece encerrar en sí mismo el placer, la felicidad y la vida bienaventurada⁴”. De ahí que “Aristóteles divide la vida en dos terrenos: el de la falta de ocio, o bien de la ocupación (*a-skholia*) y el del ocio (*Skhole*).

Dicho de otra manera, su división de la vida se circunscribe entre la falta de tranquilidad y la tranquilidad. La intranquilidad, ocupación o negación del ocio, el no ocioso, o bien el estar no ocioso, se identifica con el trabajo como falta de tranquilidad y de libertad en el contexto de la antigua Grecia.⁵ Para los griegos entonces el ocio estaría vinculado a la tranquilidad, y el trabajo a la falta de ésta. Los griegos no tenían una palabra para designar a la actividad del trabajo⁶ lo consideraban como un no

¹ La raíz del ocio encuentra su lugar en el nacimiento de la cultura occidental, y concretamente la cultura y el ocio son parte de una misma distinción de identidad que destaca a determinados grupos sociales a través del tiempo. “El ocio ha sido necesario para el nacimiento y desarrollo de la cultura. Por ello, los ocios marcan épocas, identidades y promueven valores, que si bien se transmiten socialmente y cambian o varían moralmente solo logran mantenerse o superarse gracias al valor que se perciba o no en ellos”. Maldonado G. Revalorización del ocio en la experiencia edificante”. Tesis doctoral, p192.

² bios teóricos y bios practicos, o bien la vida contemplativa y la vida activa, respectivamente.

³ Aristóteles, *La política* 1337b30-35-1338a5.

⁴ Aristóteles, *La política* 1337b30-35-1338a5.

⁵ Sebastián De Grazia, considerado uno de los padres de los estudios del ocio, comenta también respecto a la relación del ocio con el trabajo que: “El ocio es una condición o un estado, el estado de estar libre de la necesidad de trabajar” (De Grazia, *Tiempo, trabajo y ocio* 3). Por eso el ocio era visto fuera de toda relación con el trabajo, pues el trabajo era la actividad del esclavo y el ocio la del hombre libre.

⁶ Aquí es importante advertir el matiz conceptual del término “trabajo” que para los griegos tiene una connotación muy particular relativa al trabajo manual, mecánico y repetitivo de los esclavos. Dicha comprensión del término dista mucho de la nuestra, pues en sí el concepto de trabajo tal como lo entendemos en la actualidad (como actividad de lucrativa y a la vez necesaria para la subsistencia) proviene de la modernidad industrial.

tener ocio *askholia*, que era entendida más como ocupación que como trabajo en sí. Los griegos no tenían un término para designar el trabajo, en su contexto se hablaba de la necesidad y/o deber del trabajo *ascholia*, *pragmata*, los asuntos, y la labor de los esclavos *douleia*, éste último siendo el equivalente más cercano a la actual concepción del trabajo⁷.

Aristóteles mantenía un ideal en la relación entre ocio y trabajo, y era que “Trabajamos para tener ocio”: “Estamos no ociosos para tener ocio” (Aristóteles, *La Ética*, 1177b). Esto en cuanto a la subordinación y grado de importancia, que debían tenerse ante el uno o el otro. El orden de valoración de ambas actividades se fundaba en la primacía que Aristóteles había establecido de las actividades nobles sobre las serviles, entendidas por nobles el ocio y la contemplación. Así como por serviles el trabajo. Por ello, consideramos aquí, la primicia por otorgar más valor a lo improductivo y al fin en sí mismo, en lugar de a lo útil y que es un medio para llegar a otros fines.

Así, volviendo entonces a lo entendido por los griegos en cuanto a la actividad del trabajo, ésta era concebida no solo como mera ocupación sino como servil, por consiguiente, como útil y un medio para llegar a otras cosas. “El trabajo está ligado a las necesidades de la vida. No es un fin en sí mismo, sino un medio, un medio de vida necesario que se ocupa de la necesidad. No es digno de un hombre libre”⁸. Dado que las nociones aristotélicas vienen de una sociedad esclavista hay que recordar que esa misma base de su sociedad, la esclavitud, era la que permitía en gran medida el ocio. Lejos de pretender justificar una sociedad basada en la esclavitud, lo que se intenta hacer aquí es matizar el contexto y cómo hemos de vincularlo con lo actual en cuanto a una revaloración del ocio. ¿Qué habría de ponerse sobre la balanza? Obviamente no es justificable la esclavitud con la finalidad de que algunos puedan tener ocio.

La cuestión es ver esto en relación a cómo se da valor, tanto a la actividad de trabajo como a la de ocio. Puesto que, si bien en la antigüedad el ocio se daba con base en la esclavitud, en la modernidad se daba por la explotación de los trabajadores. Los cuales, luego, con base en movimientos de lucha social lograron el derecho de tener ocio y tiempo libre.

En la actualidad el ocio dado en parte por la explotación de los trabajadores, y en parte por el avance tecnológico que trae mayor oportunidad de tener tiempo libre es dirigido al consumo. De manera que el tiempo libre produce valor de cambio y esto hace que no dejen de producirse ganancias para el capital, pero en el acto se incurre en una valoración utilitaria del ocio y todo lo que éste implica. Y de ahí el afán por recuperar el aspecto de elogio a la improductividad que encontramos en la concepción de ocio aristotélica.

Ante todo, es importante considerar, que, lo que está haciendo Aristóteles es el peligro de elaborar una ideología de una clase dominante ante una sociedad esclavista. Si analizamos el valor dado al ocio por los griegos es también importante preguntarse, ¿de dónde viene el interés por despreciar el trabajo manual en una sociedad que busca justificar la esclavitud? “Los asuntos ligados al lucro no tenían sino un valor meramente negativo (*a-skholia*, *neg-otium*), mientras que el ocio (*skholé*, *otium*) aparecía por excelencia como la ocupación del ciudadano libre”⁹. De Aristóteles hay que rescatar en sí la idea de ocio no reducida a una ideología de una sociedad esclavista, y el porqué es valioso el ocio. Para eso será necesario dar cuenta de la teleología de medios y fines proveniente de la *Metafísica* de Aristóteles, y que dio la pauta para la distinción valorativa entre actividades nobles y serviles. Lo cual, pese a la interpretación esclavista, tuvo resonancia en la valoración del ocio, en tanto actividad por excelencia, en el desprecio de la utilidad y elogio a lo improductivo, motivo por el cual Aristóteles es imprescindible respecto a la reflexión sobre el ocio.

⁷ Véase: Hernández De la fuente D. La escuela del ocio, el tiempo libre y la filosofía antigua, 78-79.

⁸ (Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, 125).

⁹ Jaime Cuenca. Proveer o transformar, 61.

En *La política*, Aristóteles posiciona al ocio como un modo de vida a la vez que como el fin de la misma. El ocio era entendido en forma de actividad valiosa por ser un fin en sí misma e implicar la felicidad y la vida dichosa.

La naturaleza misma procura no solo el trabajo adecuado sino también estar en capacidad de tener un ocio decoroso, el cual es, para decirlo de nuevo, el principio de todas las cosas. Siendo ambos necesarios, el ocio es, con todo, preferible al trabajo y tiene razón de fin, por lo cual hemos de investigar cómo hemos de emplear nuestro ocio. Seguramente que no en jugar, porque entonces el juego sería necesariamente el fin de la vida, lo cual es imposible. Los juegos, en efecto, deben practicarse más bien en conexión con los trabajos (porque el trabajador ha de dar un descanso a su fatiga y el juego es para descansar, mientras que el trabajo va acompañado de fatiga y esfuerzo). Por esto hay que introducir los juegos, pero vigilando la oportunidad de su empleo, como si aplicáramos una medicina, porque la actividad del juego es un relajamiento del alma, y de éste placer resulta el descanso. Pero el ocio parece encerrar en sí mismo el placer, la felicidad y la vida bienaventurada.¹⁰

El ocio se liga a la idea del desarrollo, se trata de una vía de perfeccionamiento¹¹. La restricción de Aristóteles de que el ocio sea para unos pocos no restringe que hablemos del ocio hoy en día como autodespliegue y esencia y mejoramiento necesario para todos.

Una capacidad que implica el principio de todas las cosas, a la vez que contenedora de placer y felicidad. El ocio, a diferencia del descanso y el juego, habría de conducir a la felicidad, “no era un mero medio para seguir trabajando, sino un fin en sí mismo, la meta y el cauce de una vida feliz”¹². Además, la actividad de ocio no requiere de justificación, no es un medio para otra llegar a otra cosa o fin, como el trabajo lo es. Por eso los griegos veían en el ocio la libertad, por el hecho de estar libre de ocupaciones, puesto que el ocio era solo para individuos libres y el trabajo para los esclavos. Por el contrario, el ocio estaba ligado a la contemplación, a la libertad, la ausencia de ocupación y la vida dichosa. Visto así es comprensible porque Aristóteles afirmaba que “El buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres”¹³. Entonces los griegos concebían lo útil en relación a la necesidad, que estaba ligada a la ocupación y por ende a la actividad, es decir, al trabajo: “La vida toda a su vez se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y los actos por su parte en unos que son necesarios y útiles, y en otros que son bellos”¹⁴. Podemos apreciar tal división de la vida entre las actividades de trabajo y ocio, como una forma de plantear en el discurso griego el debate del momento, sobre cuál era el mejor de los modos de vida, si la vida contemplativa o la vida activa. Tomando en cuenta a la vida activa como aquella que se desarrolla bajo un proceder instrumental como un medio para llegar a un fin. Por otro lado, a la vida contemplativa, la del ocio y la teoría, la de la especulación filosófica, como la del desarrollo de los actos que son bellos.

La fundamentación de la diferencia entre actividades nobles y serviles en relación a la identificación de medios y fines se gesta en la obra de Aristóteles en el modo de comprender la

¹⁰ Aristóteles, *La política* 1337b30-35-1338^a5.

¹¹ Para Aristóteles era una preocupación la educación de los jóvenes y la formación de los ciudadanos, motivo por el que incluía esa reflexión en *La política*. El cuestionamiento sobre el empleo del ocio, llevaba también implícita la educación y la importancia de que el legislador supiera proveer de ocio a los ciudadanos. Por lo que se refiere a la dicotomía de valor entre medios y fines y las actividades nobles y las serviles, Aristóteles concebía que: “...deben aprenderse y formar parte de la educación ciertas cosas para poder dirigir nuestros ocios, y que estos conocimientos y disciplinas tienen un fin en sí mismas, mientras que aquellas orientadas al trabajo se estudian por necesidad y como medios para otros fines” (Aristóteles, 1338a10). Aristóteles daba relevancia a plantear en qué debía emplearse el ocio como algo fundamental en la educación de los jóvenes, y en concreto con las artes, principalmente la música, que era concebida como menos útil pero también como la más bella. La importancia del ocio radicaba, entonces, en el formarse, en cierta medida, en el hacerse a sí mismo, lo cual da sustento a concebir el ocio como una capacidad que debía de ser educada y formada. Maldonado G. Revalorización del ocio en la experiencia edificante, 35.

¹² Cuenca M. *Ocio valioso*, 34.

¹³ Aristóteles, *La Política*, 1338b

¹⁴ Aristóteles, *La Política*, 1333a12

relación entre acto y actividad. La primacía del acto sobre la actividad cierra la distinción entre actividades nobles y serviles. A saber, “la primacía ontológica del acto sobre la potencia”¹⁵. La base del criterio de valoración del ocio clásico se centra en la teleología aristotélica de medios y fines y que se plantea ya desde *La Metafísica*. En ella, Aristóteles propone una respuesta al problema del movimiento, concebido como un caos provocado por la ilusión de los sentidos y la dispersión del orden. De ahí la necesidad de una respuesta a entender el movimiento a modo de “cambio ordenado”. Este nos recuerda también a las nociones de acto y potencia. Lo que no es acto, viene a ser potencia. Por consiguiente, dado que, el movimiento es relativo a los actos, éste logra realizarse a través de ellos:

“Puesto que la sustancia y la especie son actos lo cual expresa un predominio claro del acto sobre la potencia. Y si se sostiene que el acto es superior a la potencia, en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades”¹⁶

Entonces para los griegos el acto es preferible no solo a la potencia sino a la actividad. El acto se presenta, como de mayor valía que su resultado o realización de la actividad que lo lleve a cabo. Esa supremacía del acto con fin en sí mismo, a saber, del ocio, es expuesta en de manera explícita en *La metafísica* de la siguiente manera: “Cuando se produce un resultado distinto de la propia actividad, el acto se da en la cosa producida; cuando no se produce nada en la propia actividad, el acto se da en el agente mismo”¹⁷. Ese criterio refiere al ocio clásico en cuanto a actividad valiosa ligada a la virtud y la felicidad. Refiere pues al ocio, pues en éste sucede que cuando la actividad llevada a cabo en él no produce nada externo al sujeto que la ejecuta, el acto se da como un fin en sí mismo, de ello resulta que se le considere parte de las actividades nobles. Finalmente, con esto, el estagirita reafirma su inclinación hacia el predominio de la teoría y del acto sobre las actividades. En suma, la relación entre actividades nobles y actividades serviles es distinción entre acto y agente.

Aristóteles señala el matiz entre actividades nobles y serviles en relación a la distinción que hay entre *poiesis*, *praxis*, y *teoría*. La primera entendida aquí como la actividad de producción de los esclavos y los artesanos, es decir, del trabajo de estos en los oficios. En cambio, la segunda actividad, la *praxis*, estaba circunscrita a la vida política. Aunque ésta también era entendida en una estrecha relación con la teoría.¹⁸ La teoría era la actividad con fin en sí misma, la más valiosa y la actividad en sí por excelencia, ligada a la contemplación, el ocio y la virtud. Esa última actividad no tenía como consecuencia ningún fin o producto externo tras su ejecución, pues su por ser un fin en sí misma, su consecuencia, o más bien dicho, su beneficio estaba en quien la llevaba a cabo.

“Cuando se produce un resultado distinto de la propia actividad, el acto se da en la cosa producida; cuando no se produce nada fuera de la propia actividad, el acto se da en el agente mismo. Dicho de otra forma: quien produce algo, conduce ciertas cosas hacia una determinada perfección; quien realiza una actividad cuyo fin es su propio ejercicio, se perfecciona a sí mismo. Esta es la justificación de la distinción entre actividades nobles y serviles y, en última instancia, el fundamento del ideal clásico del ocio como contemplación”¹⁹

La teleología de Aristóteles hace evidente la jerarquía de valor entre un fin y un medio. “La contemplación es la mejor actividad porque esta puede desempeñar el papel de una fuente de valor; es decir, puede justificar otras cosas”²⁰. Sin embargo, esa jerarquía plasmada en la primacía de la contemplación sobre la actividad queda invertida en la modernidad. La actividad que funge como

¹⁵ Cuenca J. proveer o transformar, 61.

¹⁶ (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094a3-6).

¹⁷ (Aristóteles, *Metafísica* 1050a30-1050b1).

¹⁸ Maldonado G. Revalorización del ocio en la experiencia edificante, 37.

¹⁹ Cuenca J. Proveer o transformar, 62.

²⁰ Korsgaard. *La creación del reino de los fines*, 424

medio y proporciona al agente beneficios o productos externos a él²¹. Ese modo de valoración resultó incompatible con los imperativos de época que surgieron en la modernidad y que son denunciados por varios pensadores, como Schiller, Nietzsche o Max Weber²², en la crisis de valores que se gesta en dicha época.

Crisis y cambio de paradigma del valor del ocio en la modernidad

Tras el final de la Edad Media y a la llegada del Renacimiento, la concepción del ocio cambió. De igual modo, la alta valoración por la virtud y el desprecio moral por la ociosidad y todo lo que se le asemejara, estaba motivada por la formación del Estado que entonces se gestaba. En él, las leyes debían también procurar la virtud a través su obediencia, el trabajo y la acción, como lo era en la guerra²³, la labranza, o el comercio.

Al término del Renacimiento con la entrada de La Edad Moderna, el pensamiento imperante en los modos de obrar, gobernar, y vivir se iba inclinando de manera cada vez más clara hacia un afán por la actividad, la riqueza material, el progreso y el dominio, que influían en el rechazo del ocio. Sin embargo, “hasta el comienzo de la Edad Moderna, la expresión *vita activa* jamás perdió su connotación negativa de *in-quietud, nec-otium, a-skholia*”²⁴. Durante la Edad Moderna, que tuvo sus inicios en el siglo XVIII y terminó con el comienzo del siglo XX, hubo en algunos filósofos la proliferación del imperativo por el trabajo y la acción, incluso como visión totalizadora del género humano y su espíritu, idea fervientemente defendida por Hegel y que en Marx tuvo cierta resonancia al formular una concepción del ser humano cuya esencia radica en el trabajo.

La Modernidad transcurre entonces bajo la fuerte influencia de la idea de la acción que se recompensa con una ganancia, en el sentido del deseo de riqueza, además impulsado por la idea de progreso. “La acción subordinada al principio de utilidad ocupa ahora el lugar preponderante bajo la forma de progreso...El resultado no es solo el olvido de la concepción clásica del ocio, sino su total inversión”²⁵. Es decir que, el ideal del ocio clásico que proponía Aristóteles, que radicaba en el “trabajar para tener ocio”, y que subordinaba el trabajo al ocio, queda invertido. A raíz de ese tipo de pensamiento, imperante en el espíritu de aquella época, parecía gestarse cada vez más una suerte de proscripción del ocio en el sentido clásico contemplativo, en forma tal que:

El papel que la modernidad reserva al ocio no puede ser sino residual: precisamente el tiempo que resta tras cumplir con todas las demás obligaciones, el tiempo libre. Pero más importante aún, es que, incluso en el reducido ámbito que le corresponde, el ocio moderno no mantiene las características clásicas, sino que es subordinado a la utilidad, cobrando así un significado opuesto al tradicional.²⁶

Por tanto, la modernidad trae consigo un ocaso del sentido clásico del ocio, que reside en un cambio de paradigma en su valoración en gran parte promovido por los avances en la técnica, manifestados en las condiciones materiales de dicha época. Así, ante el influjo del afán por la utilidad en cuanto a medio de obtención de ganancias y riquezas, era inminente una pérdida de valor de una

²¹ “Lo incondicionalmente valioso es como lo intrínsecamente valioso en tanto que ambos son objetivamente valiosos. La razón de que haya algo incondicionalmente valioso es que debe haber una fuente de valor” ((Korsgaard. *La creación del reino de los fines*, 423).

²² Weber ataca especialmente lo que él llama “el moderno romanticismo intelectual de lo irracional. Éste se hallaba muy extendido entre la juventud alemana del momento: desde las resonancias más nacional-belicistas del culto a la figura de Nietzsche, hasta la utopía anarcosindicalista. Cuenca J. Proveer o transformar, 74-75.

²³ “Si el cielo favorece hasta el punto de no necesitar la guerra, ocurrirá que del ocio nacerán, o la afeminación de las costumbres, o las divisiones y ambas cosas, juntas o aisladas, pueden acabar con ella” (Maquiavelo. *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, 122).

²⁴ Arendt. *La condición humana*, 28

²⁵ Cuenca Amigo. *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*. “La existencia valiosa”, 457.

²⁶ Cuenca Amigo. *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*. “La existencia valiosa”, 457.

experiencia que propiciaba un tiempo fuera de todo esquema utilitario. En definitiva, a través del imperativo de la eficiencia, el ideal de dominio sobre la naturaleza y los demás individuos, sumado al incipiente afán por la actividad representada en el trabajo, que más tarde, traería la propagación del imperativo de la productividad y la utilidad.

La denuncia de la crisis de valores en la modernidad industrial: una crítica a la alteración de los criterios de valor.

Los cambios en los criterios de valorización se hacen notar desde el renacimiento hasta la modernidad en su apogeo ilustrado, y aún con mayor énfasis en su fase industrial. Por valorización entenderemos aquí la manera en que concebimos aquello a lo que le adjudicamos valor. En la fase industrial, o etapa tardía de la modernidad, las actividades con valor en sí mismas, dejan de ser consideradas valiosas al quedar entonces desprovistas de valor surge la necesidad por recuperarlas. El afán por la utilidad se convirtió en la forma de valorización. Ese afán era también movido por ambición y expansionismo, en otras palabras, por la búsqueda de riqueza, la cual, puso a la razón a su servicio²⁷. Por tanto, que la utilidad persiguiera la riqueza material desprovista de cualquier otro sentido de riqueza fuera la utilidad, era signo de un cambio en el criterio de valorización.

En ese sentido, el desarrollo tecnológico durante aquella época tuvo una importante influencia sobre el afán por lo útil y el ideal de provecho, aunado a su vez, al afán por la extracción y posesión de recursos. La modernidad volcó toda su idea de progreso incluso al desarrollo expansionista de obtención de recursos, que tuvo interesantes repercusiones políticas y económicas.

Hasta este punto, es importante también señalar, qué se entiende la modernidad, como un periodo histórico, pero más aún, como tradición de ideas que incidió en ella para hacerla un punto de inflexión para tantos cambios en distintos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, en primer lugar: “Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de la forma histórica de totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI²⁸. Y, por otro lado, en cuanto a su rasgo más característico, siguiendo la línea que aquí se ha estado comentando: “El fundamento de la modernidad parece encontrarse en la consolidación indetenible de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples civilizaciones materiales del ser humano a todo lo ancho del planeta”²⁹. Por otra parte, las repercusiones económicas, en cuanto al avance de las tecnologías que modernizó el trabajo, evidente en una etapa más tardía de la modernidad, que fue la revolución industrial, trajo otro tipo de experiencias y valorizaciones.

Es importante señalar también que, durante la modernidad el trabajo cambió sus condiciones no solo materiales sino humanas y se volvió plenamente industrial, tanto cuanto se enfocó meramente a la producción. Esto implicó otro gran cambio de la valorización respecto a los regímenes de acción. La valorización volcada a lo útil en conjunto con totalización de la razón, fue orientada hacia la acumulación de riquezas. A partir de la modernidad, la idea del valor, había sido suplantada por la de valor de uso, esto en virtud de la utilidad de las cosas. Pero con la industrialización del trabajo, su división y socialización del uso del tiempo, el valor de uso fue avasallado por el valor de cambio. Las cosas ya no solo debían de ser útiles en virtud de su uso, sino que debían tener valor de ser intercambiables, y la propiedad indiscernible de tener un precio. El modo de concebir que algo es

²⁷ “El sentido profundo de la riqueza escapa de esta manera a nuestro discernimiento: nuestra necesidad de razonar, es decir, de dar cuenta de todo lo que nos engaña.” (Bataille, *El límite de lo útil*, 31). En Bataille podemos encontrar el tránsito del criterio de valor de la acción a la utilidad, es decir, del criterio de Maquiavelo centrado en la virtud ligada a la gloria de las acciones como grandes hazañas a la noción de lo útil limitada a actividades y conductas centradas en la consecución de la ganancia. Cabe destacar al respecto que, para Bataille son contrarias a la utilidad, la valoración de las conductas gloriosas, que, con valor en sí mismas, dan valor a la vida: “Mostrar las conductas útiles sin valor en ellas mismas: solo nuestras conductas gloriosas determinan la vida humana y le dan un valor” (*El límite de lo útil*, 33).

²⁸ Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, 144.

²⁹ Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, 145.

valioso o bien que tiene valor había entonces cambiado drásticamente, y se había interrelacionado a la actividad humana bajo el imperativo de que el producto o beneficio de la actividad fuese externo al agente, ya sea por su valor de uso o de cambio. De suerte que, la idea de valor se generalizó hacia el lucro y lo útil. El proceso de valorización se arraigó a la actividad del hombre como parte de la historia de su propia explotación:

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de esta modernidad manifiestan bajo dicha forma contradictoria aquello que constituye el hecho fundamental de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre, por una parte, el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute-un sentido “natural”, proveniente de la historia del “metabolismo” entre el ser humano y lo otro- y, por otra, el sentido del proceso abstracto de valorización –un sentido “enajenado”, proveniente de la historia de la autoexplotación del ser humano.³⁰

La valorización en sentido utilitario y mercantil pasó entonces a ser indisociable ante casi cualquier actividad. De ahí que, incluso el uso del tiempo fuese considerado en tanto a las actividades en las que lo ocupamos, un recurso destinado a la ganancia o la inversión: “Separar, dentro de la vida cotidiana, el tiempo de la ruptura, como tiempo improductivo, del tiempo de la rutina, como tiempo productivo; depurarlos y repartirlos en la proporción adecuada –que subraya el carácter de excepción que tendría el primero respecto del segundo- es uno de los principales imperativos de la civilización moderna”³¹. Así, comenzó la escisión entre trabajo y vida, trabajo aquí entendido como un uso del tiempo destinado a la ganancia a través de la producción. En consecuencia, los rasgos esenciales de la modernidad, como, la totalización de la razón³², evidente en el avance tecnológico de la industrialización, puesto al servicio del afán por la utilidad y el lucro, la hacían tender el hacia el capitalismo. “El hombre de negocios fue el primero en restituir el valor a la utilidad...un mundo de valores nuevos se establecía...la utilidad se convirtió en fundamento del valor moral”³³. La valorización cierne su fin hacia el mundo de las cosas, en desproporción hacia el cultivo del espíritu y el valor humano, tal como apuntaba Marx: “La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”³⁴. La repercusión de esto en los individuos es relativo a sus valores y más aún y de modo más preocupante al despliegue de su espíritu y el desarrollo de ciertas facultas en menosprecio de otras, a saber, de las que no producen utilidad ni valor económico.

La influencia del concepto de trabajo moderno en la negación del ocio clásico

El trabajo resulta en una actividad que es un medio para un fin externo al individuo, al contrario del ocio que es una actividad libre con un fin en sí mismo donde no hay producción como tal, sino que el agente de cambio es la persona misma. La cuestión de medios y fines lleva implícito el problema del valor. En ese sentido el trabajo como medio, aunque es valioso como tal, lo es más para un fin externo al individuo, en tanto que el ocio no conlleva más el fin en sí mismo, en tanto el fin es el individuo mismo.

El problema no estriba solo en anteponer los medios a los fines, sino más bien en matizar el sentido de ambos para dar lugar a una valoración de las actividades que los representan. Por ello, nunca es nuestra intención aquí denostar el trabajo como medio, y aunque no sea nuestra intención,

³⁰ Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, 148.

³¹ Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, 193.

³² El pensamiento racional tiene la tendencia a reducir la actividad humana a la producción y a la conservación de bienes. Reconoce que la finalidad de la vida humana es desarrollarse, es decir, incrementar y conservar las riquezas. Pero considera el consumo equivalente a un carburante para un motor: no ve en él nada más que un elemento necesario para la producción. (Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, 35).

³³ Bataille. *El límite de lo útil*, 48.

³⁴ Marx. *Manuscritos económico-filosóficos*, 104.

es preciso resaltar el por qué existe una inclinación utilitaria de los medios sobre los fines. Tal inclinación posee el riesgo latente de polarizarse a un extremo con tintes utilitaristas que restan al individuo su valor como fin y lo posiciona solo como medio. De ahí la tendencia a la cosificación y las valoraciones instrumentales en sentido mercantil.

Por otra parte, es necesario reparar en que el individuo es el agente de su propia actividad. Sea en el trabajo o sea en el ocio, en ambas le es posible realizarse. No obstante, las condiciones de posibilidad para la realización bajo determinadas condiciones han de evitar el extremo reduccionista y unívoco del criterio de utilitarista para los juicios de valor. Entonces el trabajo como medio no queda fuera de la contribución hacia los fines, es decir, los medios no están aislados de los fines. Pues, el trabajo como medio en relación a un fin contiene por sí mismo la necesidad y la exigencia de la eficacia, lo cual afirma Veblen, en su *Teoría de la clase ociosa*, en el siguiente fragmento:

Por necesidad selectiva el hombre es un agente. Es, a su propio juicio, un centro que desarrolla una actividad impulsora -actividad "teleológica". Es un agente que busca en cada acto la realización de algún fin concreto, objetivo e impersonal. Por el hecho de ser tal agente tiene gusto por el trabajo eficaz y disgusto por el esfuerzo fútil. Tiene un sentido de mérito de la utilidad (service ability) o eficiencia y el demérito de lo fútil, el despilfarro y la incapacidad. Se puede denominar a este acto o propensión "instinto del trabajo eficaz"(Instinct of workmanship).³⁵

De ese instinto del trabajo eficaz se han alimentado el culto al trabajo y el criterio de valor instrumental en sentido mercantil. El afán por la producción y la ganancia es un ejemplo de los estragos de la exacerbación de dicho instinto. El afán por la productividad y la eficacia han estimulado la tendencia por un uso productivo del tiempo, que en sentido utilitario se impone ante el ocio y lo desvaloriza. El trabajo como medio en cuanto tal persigue precisamente la eficacia en su esencia. La eficacia no está dentro de los parámetros de juicio de valor del ocio, pese a que podría pensarse en sentido de contribución a la saciedad por la necesidad espiritual en el tiempo para sí mismo, a través de la recreación y el desarrollo.

Pero en el trabajo, el hombre puede encontrar también desarrollo de sus capacidades. El problema es cuando ese desarrollo queda reducido solamente a dicha actividad. Es entonces cuando el trabajo se considera alienante. En sus *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Marx se posiciona de manera crítica respecto a que la capacidad de desarrollarse de los trabajadores queda reducida al trabajo, el cual ni siquiera le pertenece, sino que, al contrario, le es extraño dado que, no es dueño de los medios de producción.

Mediante el trabajo enajenado no solo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como son poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto, y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto, su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quién no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia.³⁶

Por lo tanto, es evidente que el ocio, al contrario del trabajo enajenado³⁷, es condición de posibilidad para el ejercicio de la virtud y el desarrollo de los individuos. El trabajo enajena al obrero

³⁵ Veblen, *Teoría de la clase ociosa* 23.

³⁶ Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, 120.

³⁷ Es necesario aclarar que estamos haciendo alusión específica al trabajo alienado como el tipo de trabajo que implica un factor de reducción en las posibilidades de realización del individuo. No obstante, no queremos decir con ello que el trabajo no pueda

por la relación de extrañeza con el producto, producido por él, pero sin serle propio. Tal proceso reduce todo el desarrollo de sus fuerzas a un trabajo donde ha de producir algo que no le incumbe. Por otra parte, el ocio, se centra en la realización del individuo, en donde además es dueño de su propio tiempo al contrario que en el trabajo. La crítica del valor que Marx elabora, radica en que se da menos valor al trabajo por darle más valor a la mercancía. El problema ahí, es que se da más valor a la mercancía que al trabajo, por tanto, según Marx, el trabajador es menos valorado, lo que en términos de Aristóteles equivaldría a otorgar más valor al acto que a la actividad.

Los efectos de la modernidad industrial en la valorización del ocio.

En el mundo occidental, el avance tecnológico de la era industrial en la modernidad tardía, marcó un hito de lo que vendrían a ser una diversa y cada vez más rápida proliferación de cambios en la organización social del tiempo y las experiencias de vida. Los cambios en el uso del tiempo y la división social de éste traída por el capitalismo y la división del trabajo, marcaron una nueva serie de cambios en las experiencias de uso del tiempo. Asimismo, es importante señalar la aparente dicotomía entre trabajo y ocio, no desde una relación de opuestos sino de cómo el ocio se transformó en una extensión de la producción a través del consumo.

El ocio prosiguió a los cambios en las experiencias de las que proveía en el tiempo ganado por el avance técnico, la organización social, y la lucha por los derechos de mejores condiciones de trabajo. El ocio como tal ya había detonado un cambio de paradigma que estaría por renovarse y revalorarse constantemente. Durante la primera mitad del siglo XX, una época en la que el capitalismo cobró un gran auge, el ocio comenzó a verse en la esfera del tiempo libre como un intersticio que debía ser puesto en oposición al trabajo. Esto afectó en que se convirtiera en un tiempo residual, propio de las élites para las clases altas y por otro lado para las clases media y baja se presentó como un tiempo alienante reducido en su acceso en gran parte al entretenimiento y el consumo. El sentido alienante de éste causó un efecto grave en la clase alta, aletargándola en lo que vino a conocerse como un confort anhelado por las otras clases.³⁸ Los efectos de todo esto se vieron reflejados en las supuestas distinciones y oposiciones entre trabajo y ocio. Ambas actividades parecían no solo no oponerse sino perseguir el mismo fin, producir valor de cambio.

En el capitalismo de la segunda mitad del siglo XX el ocio fue vuelto, más que un derecho, una ostentación y un privilegio de clase. Lo cual en gran medida deviene de una precarización del trabajo, de modo que éste es comúnmente entendido como una actividad que genera sufrimiento y explotación, como si fuese la única manera en la que pudiera llevarse a cabo el trabajo, de ahí que el tiempo libre y el ocio funcionen como momentos para la alienación por medio de la evasión.³⁹ Esto habría de incidir en la valoración del ocio. No obstante, las implicaciones del ocio como actividad consecuente del trabajo, mas no adversa, la distinguen de la ociosidad que en cierta parte se vuelve presente en el entretenimiento y la diversión. En *El Libro de los pasajes*, Walter Benjamin introduce una distinción al respecto:

La ociosidad se puede ver como un antecedente de la distracción o de la diversión. Se basa en la disposición a disfrutar meramente de una serie arbitraria de sensaciones. Pero tan pronto como el proceso productivo comenzó a involucrar a grandes masas, surgió en los que libraban

ser factor de realización o incluso de sentido, dado que eso es posible, tanto en el trabajo como en el ocio. La cuestión no es por tanto si trabajo u ocio otorgan más realización el uno que el otro, sino lo importante es cómo se llevan a cabo y bajo qué condiciones. Así como tampoco esto es motivo de señalar al trabajo como actividad de menor valía ante el ocio, sino que, tomando en cuenta el valor de ambos, estos son complementarios.

³⁸ En éste punto coinciden varios autores como Veblen y Dumazedier.

³⁹ Marx hace una referencia en sus *Manuscritos de economía y filosofía*, respecto a la excesiva ocupación de los obreros en el trabajo enajenado que impedía su realización como individuos.

la necesidad de distinguirse masivamente de los que trabajan. A ésta necesidad respondió la industria recreativa.⁴⁰

La industria cultural impulsó una industria del ocio y el entretenimiento de masas, que en la óptica de Benjamin no se trataba de ocio sino de ociosidad. “La ociosidad intenta evitar cualquier contacto con el trabajo del ocioso, y en general con cualquier proceso de trabajo. Eso es lo que la diferencia del ocio”⁴¹. La ociosidad se desentiende del trabajo como actividad y se remite a los márgenes de la inactividad o de la actividad no retributiva en ningún sentido o incluso en una actividad alienante o nociva, en lo cual tiene un punto de encuentro posible con el ocio mal orientado.⁴² La división del tiempo social a partir de la misma división del trabajo, dictó a los hombres en qué medida de tiempo y condiciones de producción de valor volcaran su atención y actividad. Las jornadas de trabajo y las horas o días de descanso habrían de terminar siendo actividades análogas de producción de valor.

La socialización de ese tiempo a partir de la sistematización de las experiencias y vivencias fue en gran medida efecto de luchas y movimientos sociales posteriormente aprovechados para que los mismos dueños de los medios de producción buscaran las formas de ofertar determinadas actividades a los trabajadores. Como señala Kracauer en *Los empleados*: “Cuanto más dominada por la monotonía se encuentra la jornada laboral, tanto más necesitan las horas de ocio alejarse de su proximidad; presuponiendo que la atención deba ser desviada de los trasfondos del proceso de producción”⁴³. En tanto tales actividades fueron cobrando más auge y aceptación con la ayuda de la industria cultural y a través de la actividad del consumo, las exigencias por mejores condiciones de trabajo, y la conciencia por el qué hacer con el tiempo ganado para recrearse y convivir, fueron adormecidas por la alienación, la evasión inherente al entretenimiento y el mero goce. Todo ello tuvo como consecuencia un detrimento del valor y del sentido dado al ocio y en sí al uso del tiempo ganado concebido como libre. En ese sentido, el ocio del consumo relativo al mero goce, la evasión, y el entretenimiento, quedaría más conceptualizado dentro de lo entendido por Benjamin como ociosidad burguesa.⁴⁴

El valor moral del ocio

La dificultad de precisar el valor moral del ocio deviene de la confusión por generada en torno al concepto mismo de ocio, misma que remite a su valor. Es decir, que, a causa del afán por la utilidad como herencia de la valoración moderna que prima por la actividad, el ocio tiene aún una errónea concepción con una carga negativa a causa de su carácter improductivo en sentido instrumental. La idea de que el ocio provenga de un desprecio por el valor del tiempo, una pérdida o una negación de sí en su variante de consumo, produce una confusión sobre la idea de su valor. De manera que se le infravalora, pues el juicio de valor que se hace al ocio no es moral o social sino económico. La confusión como tal radica en su valoración, esto es en el tipo de valor que se le adjudica. Y pese a que en la actualidad el ocio se ha convertido también en un fuerte factor económico, principalmente promovido por la industria del entretenimiento y la economía de servicios de consumo, “sociedades con alto stock de capital físico y humano, donde la producción es elevada y, por tanto, en términos macro se puede producir más en menos tiempo o con menos horas de trabajo, han generado un

⁴⁰Walter Benjamin. *El libro de los pasajes*, 803.

⁴¹ Benjamin. *El libro de los pasajes*, 802.

⁴² “el ocio contemplativo (*skholé*), que se decía libre y propio del alma, pero que era concebido también como actividad esforzada; como la actividad por excelencia, de hecho, podría considerarse como un trabajo espiritual sobre uno mismo es lo que falta por completo en la ociosidad de las sociedades burguesas que, como dice el propio Benjamin resulta más bien «un antecedente de la distracción o de la diversión» (J. Cuenca. *Hacia la ociosidad interrumpida*, 503).

⁴³ Kracauer, *Los empleados*, 212.

⁴⁴ El ocio es relativo a la experiencia como parte del fruto del trabajo que afirma Benjamín, así como lo será también el trabajo: “Debe notarse que Benjamin reconoce en términos generales un vínculo insoslayable entre experiencia y trabajo: afirma tajantemente que «la experiencia es el fruto del trabajo» (J. Cuenca. *Hacia la ociosidad interrumpida* p501).

aumento global del tiempo de no trabajo, aunque su reparto no parece estar siempre bien equilibrado”.⁴⁵ Las actividades económicas que producen valor mercantil con el ocio, comúnmente están centradas en el entretenimiento y el consumo cultural y actualmente constituyen una alta derrama económica que es cada vez más creciente en formatos digitales.⁴⁶

No obstante, estos aspectos actuales, aunque influyen en la confusión en cuestión no eximen la imprecisión del hecho de que se confunde el valor moral con el económico. O bien, se confunden los fines con los medios. La desvalorización del ocio⁴⁷ consiste entonces en que su valor se confunda con el de las mercancías, con el de los medios y no los fines, o bien más concretamente, con medios utilitarios y no con el mejoramiento de los sujetos. Tal confusión está entre el valor económico y valor moral, la cual, como hemos visto aquí al inicio, surge con la crisis de valores de la modernidad.

El ocio en sí mismo no tiene valor monetario, pese a que pueda ser también un productor de valor en sentido económico a causa de la industria que a partir de él se ha generado. El valor económico no es el mismo que el moral. El problema aquí estriba en el límite entre estos valores, el moral y el económico⁴⁸. Para ahondar en esa distinción es necesario recurrir a matizar una argumentación en torno al valor del ocio y en consecuencia a su valor moral.

En la referencia a rescatar aquí respecto al valor del ocio, es clara aquí nuestra posición de acuerdo con Aristóteles, quién podría considerarse monista respecto al valor intrínseco. Esto en el sentido en que: “hay solo una cosa que es buena en sí misma y de la cual se deriva el valor de lo demás. En el caso de Aristóteles es la felicidad”⁴⁹. Aunque Aristóteles no desarrolla como tal una teoría del valor, es posible rastrearla en sus ideas sobre la felicidad, así como en las referencias a las distinciones entre actividades nobles y serviles, en conjunto con la preferencia por el ocio y la contemplación, en ideas ya antes aquí señaladas.

Sin embargo, el hemos de detallar aquí el modo en qué tras el análisis de los cambios en el criterio de valor, hemos de señalar cómo es que el ocio puede tener un valor moral, de tal forma que es necesario precisar los conceptos de valor y lo bueno que se deriva de este en sentido moral. Al sostener que algo tiene valor, la base de tal argumento se encuentra en los beneficios de aquello que consideramos con valor, y esos beneficios, como consecuencias relativas al disfrute, tienen una función gratificante. Para un mejor fundamento sobre qué es lo bueno, recurrimos aquí a Christine Korsgaard, quien ofrece dos acepciones sobre lo bueno: “una es la distinción entre las cosas que se valoran por sí mismas y las cosas que se valoran por otra cosa”⁵⁰. Dicha distinción de Korsgaard nos recuerda a la clásica distinción sobre el valor, entre lo intrínseco y lo extrínseco. Además, alude a la identificación de que es bueno con lo que tiene valor. Así, “aquello que es intrínsecamente bueno, lo es no derivativamente, sino que es bueno por su propio valor”⁵¹. Decimos entonces que, el ocio es

⁴⁵ Cuenca M. Aproximación multidisciplinar a los Estudios del Ocio, 23.

⁴⁶ Hoy en día el vínculo del ocio con la sociedad de consumo es casi irremediable. Dicha concepción del ocio que se conjuga con el negocio vuelve en gran medida inconcebible el ideal clásico de ocio, pues al vincular el ocio con las mercancías de consumo, se vuelve a éste más un medio que un fin. No obstante, el ocio de consumo mantiene actualmente una hegemonía en su formato digital. Un ejemplo de ello se da en la venta de videojuegos en México, que tiene el doceavo lugar mundial en consumo de videojuegos para smartphone de acuerdo con el portal de Newzoo, empresa dedicada al análisis del mercado mundial de videojuegos. (<https://newzoo.com/insights/rankings/top-countries-by-smartphone-penetration-and-users>)

⁴⁷ Ver Maldonado G. Revalorización del ocio a través de la experiencia edificante, 186.

⁴⁸ Esto implica que el decidir sobre nuestros ocios contiene una notoria brecha entre la práctica y la teoría. Incluso, si consideramos que el tiempo es dinero y el capitalismo impone una pulsión que nos obliga a que nuestro tiempo debe de ser productivo, ¿cómo sería posible plantear límites morales en el uso del tiempo? La respuesta a esto, necesariamente incidiría en las jornadas laborales, y más aún en la libertad sobre nuestro tiempo, ya sea en nuestro trabajo o en nuestros ocios. Maldonado G. Revalorización del ocio a través de la experiencia edificante, 188.

⁴⁹ Gayosso E. El valor moral del sufrimiento, 113.

⁵⁰ Korsgaard. *La creación del reino de los fines*, 461.

⁵¹ Zimmerman & Bradley 2019.

bueno por el hecho de ser valioso y traer consigo beneficios⁵² a quienes llevan a cabo actividades relativas a él. De tal modo que:

“Decir que algo es intrínsecamente bueno no significa por definición que se valora por sí mismo: significa que tiene bondad en sí mismo”.⁵³

Puesto así, el valor de algo que se considera bueno no tiene que ver con sus propiedades o lo que lo constituye sino con la fuente de aquello que se considera bueno. De acuerdo con Korsgaard, el ser humano es la fuente del valor: “El único valor que existe es el que les dan los seres humanos a sus vidas. Nosotros debemos ser, pues, la fuente del valor”⁵⁴ El ocio es valioso en sí mismo, eso quiere decir que tiene valor intrínseco. El valor intrínseco es la forma más pura del valor. Esta precede a todo valor y tiende a ser un fin en sí mismo. “Pero es evidente que nada tiene valor como medio, a menos que aquello de lo que es medio tenga un valor por sí mismo. Se deduce de esto que el valor intrínseco es lógicamente anterior al valor como medio”.⁵⁵ El hecho de que algo posea valor intrínseco significa que es fuente de valor, es decir que no depende de algo más para poder tener valor. En el caso del ocio, éste tiene valor en sí mismo, y es asimismo valioso como medio para otras cosas, por ejemplo, como medio para la virtud⁵⁶ o la realización⁵⁷. De ahí la pretensión por argumentar en torno al valor moral del ocio.

Conclusiones

El ocio tiene una influencia moral que va de lo individual a lo social. En su dimensión social puede propiciar la recreación y la convivencia, de manera que contribuye a la libre expresión de la identidad tanto en lo social como en lo individual. Por lo que como uso de tiempo propio para el individuo influye directamente en el mejoramiento de nuestro carácter moral, por tanto, en nuestra relación con los demás. Finalmente, el ocio no solamente puede propiciar la virtud, sino que en él cabe la posibilidad de una ética de las virtudes⁵⁸. Un ocio virtuoso tiende al mejoramiento del individuo desde la preocupación por sí mismo y su repercusión de ella en los otros, poniendo como prioridad nuestro desarrollo y realización.

78

⁵² Para un mayor bagaje respecto a los beneficios del ocio, en amplio sentido se recomiendan las siguientes referencias por su riqueza multidisciplinaria: Monteagudo, M.J., Cuenca Amigo, J. y San Salvador del Valle, R. (coords.) (2014). *Aportaciones del ocio al envejecimiento satisfactorio*. Bilbao: Documentos de Estudios de Ocio, núm. 50. Instituto de Estudios de Ocio, Universidad de Deusto, 191 pp. ISBN: 978-84-15759-42-3. Ortega, C. & Bayón, F. (2014). *El papel del ocio en la construcción social del joven*. Documentos de Estudios de Ocio, núm. 51. Bilbao: Universidad de Deusto. Tinsley, H.E.A. & Tinsley, D.J. (1986). *A theory of attributes, benefits and causes of leisure experience*. *Leisure Sciences*, vol. 8 (1), 1-45.

⁵³ Korsgaard. *La creación del reino de los fines*, 461.

⁵⁴ Korsgaard. *La creación del reino de los fines*, 461.

⁵⁵ Villoro, *Bertrand Russell: Antología*, 244.

⁵⁶ En *La política*, Aristóteles precisa la relación entre ocio y virtud al afirmar que: “se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas” (Aristóteles. *La política*, 1329a4). Por consiguiente, el ocio es condición de posibilidad para el cultivo de la virtud, y es, asimismo, indispensable para el mejoramiento de los individuos, es importante para la formación y para la participación de los asuntos de la ciudad, esto resalta su dimensión social e individual, y por ende su valor moral.

⁵⁷ Joffre Dumazedier, uno de los padres de los Estudios del ocio, concibe el ocio como: “Ese contenido de tiempo orientado a la realización de la persona como fin último. Ese tiempo que se otorga al individuo por la sociedad cuando éste cumple sus deberes según las normas sociales del momento de sus obligaciones profesionales y familiares, en disminución de sus obligaciones socio espirituales y la liberación de sus obligaciones sociopolíticas a su disposición; el individuo se libera de la carga de la fatiga y se relaja del aburrimiento y se divierte, en especial en función de su desarrollo de manera desinteresada de las capacidades de su cuerpo y de su espíritu. Ese tiempo disponible no es resultado de una decisión del individuo; es en efecto un resultado de la evolución de la economía y la sociedad. Como nosotros ya hemos dicho anteriormente, es un nuevo valor social de la persona que se traduce en un nuevo derecho social, el derecho de disponer de un tiempo cuya finalidad es la satisfacción de sí mismo”. Dumazedier, *Sociologie empirique du loisir critique et contre-critique de la civilisation du loisir*, 93.

⁵⁸ Esta cuestión se enmarca en una estrecha relación con la tradición que recupera a Aristóteles desde la ética consecuencialista y la ética de las virtudes.

Entonces, si el ocio tiene un valor moral, debemos señalar en qué radica éste, y además que, si el ocio es encausado hacia dicha fuente de valor, el trabajo también debe tener un valor moral. El valor moral del trabajo reside en la obligación y la justa retribución al cumplimiento responsable de ésta. En cambio, el valor moral del ocio radica en la voluntad y libertad para disponer del propio tiempo en medida que su uso contribuya a la realización y desarrollo de capacidades o bien al goce individual y colectivo del mero llevar a cabo actividades que impliquen descanso, diversión y desarrollo.

Referencias

- Arendt Hanna. *La condición humana*. Barcelona. Paidós. 2015.
- Aristóteles. La política. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Aristóteles. Ética Nicomáquea. Traducido por Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Aristóteles. Metafísica. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Bataille George. *El límite de lo útil*. Barcelona. Losada, 2005.
- Cuenca Amigo Jaime “Hacia la ociosidad interrumpida. Transmisión literaria y crisis de la experiencia en Walter Benjamin” Revista: Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, vol. 70 no 264, 2014, pp. 495-514. ISSN 0031-4749.
- Cuenca Amigo Jaime. “La existencia valiosa” en *Claves de la existencia el sentido plural de la vida humana*. Ortiz-Osés, Andrés; Solares, Blanca, Garagalza, Luis (eds.) CRIM-UNAM, Anthropos, México 2013. pp449-470.
- Cuenca Amigo Jaime. Proveer o transformar. En torno a El autor como productor de Walter Benjamin. Madrid. Editorial Dykinson, S.L. 2021.
- Cuenca Cabeza Manuel. *Aproximación multidisciplinar a los Estudios del ocio*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- Cuenca Cabeza Manuel. *Ocio valioso*. Universidad de Deusto, Bilbao 2014.
- Echeverría Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México. Ediciones era, 2017.
- Dumazedier Joffre. *Sociologie empirique du loisir*. París. Editions du le Seuil, 1974.
- Gayosso E. Tesis de doctorado. El valor moral del sufrimiento. Ciudad de México. Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Han, Byung-Chul. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Traducido por Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.
- Hernández De la Fuente David. La escuela del ocio: tiempo libre y filosofía antigua. Edición digital a partir de Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 747 (septiembre 2012), pp.77-99. España. 2012.
- Kracauer Sigfried. *Los empleados*. España. Gedisa, 2008.
- Korsgaard Christine. *La creación del reino de los fines*. Traducción de Dulce María Granja Castro y Eduardo Charpenel Elorduy. México. UNAM: UAM: UACH:2011
- Maldonado G. Tesis doctoral. Revalorización del ocio a través de la experiencia edificante. Chihuahua. Universidad Autónoma de Chihuahua, 2022.
- Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. México. Gredos, 2019.
- Marx Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*. Madrid. Ed. Alianza, 1980.
- Newzoo Top Countries/ Markets by Smartphone users (diciembre de 2022). Recuperado el 3 de marzo de 2023 de: <https://newzoo.com/insights/rankings/top-countries-by-smartphone-penetration-and-users>
- Schiller Friedrich. *Cartas a la educación estética del hombre*. Barcelona. Anthropos, 1990.
- Simmel George. *Filosofía del dinero*. Ciudad de México. Paidós, 2016.
- Veblen. Teoría de la clase ociosa. México. Fondo de Cultura Económica, 1994.

Villoro L. Bertrand Russell, Antología. España. Siglo XXI Editores, 1972.

Weber Max. *La ciencia como vocación, en el político y el científico*. Madrid. Alianza, 1985.

Zimmerman, M., & Bradley, B. (Primavera de 2019). *Intrinsic vs. Extrinsic Value*. (E. Zalta, Ed.)
Recuperado el 10 de diciembre de 2022, de Stanford Eyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>

La libertad y el compromiso como ética en el pensamiento personalista

Alan Roberto Rentería Rentería

Universidad Autónoma de Chihuahua

rrenteria@uach.mx

Resumen: En el presente artículo se analizan las categorías de libertad y compromiso en la filosofía personalista de Emmanuel Mounier, como la forma primaria de ética dentro del personalismo comunitario. Aunque existen más formas de acción que la ética personalista propone, se considera que las principales son la libertad y el compromiso debido a que están ligadas directamente a la estructura ontológica de la persona, pero al mismo tiempo encuentran su completitud en la misma. Por ello, existe una relación concomitante entre la ontología y la ética en la libertad y el compromiso, que las colocan en un lugar central dentro del pensamiento mounieriano. De esta manera, se descubre que la libertad no consiste en una posibilidad de elecciones, sino en una responsabilidad para con el otro, mientras que el compromiso se configura en la llamada a la acción, o el movimiento hacia la comunidad interpersonal. Siguiendo una metodología hermenéutica para analizar los conceptos, los diálogos y las bases filosóficas del autor, se abordará el tema en cuestión para argumentar tales afirmaciones.

Palabras Clave: Libertad, responsabilidad, compromiso, ética, personalismo, acción

Abstract: This article analyzes the categories of freedom and commitment in Emmanuel Mounier's personalist philosophy as the primary form of ethical within communitarian personalism. Although personalist ethics propose other forms of action, freedom and commitment are considered to be the main ones because they are directly linked to the ontological structure of the person and find their completeness in itself. Therefore, there is a concomitant relationship between ontology and ethics in freedom and commitment, placing them at a central place within Mounier's thought. This way, it is discovered that freedom does not consist of the possibility of choices, but of responsibility towards the other, while commitment is configured in the call to action or movement towards the interpersonal community. Using a hermeneutic methodology to analyze the author's concepts, dialogues, and philosophical foundations, the subject in question will be approached to argue for such affirmations.

Key Words: Freedom, Responsibility, Commitment, Ethics, Personalism, Action.

Introducción

Una de las principales disciplinas filosóficas en las que el personalismo tiene un impacto directo es la ética. La perspectiva de la persona en su condición dialógica u ontología relacional es una máxima

personalista que permite abrir paso hacia una estrecha relación con el quehacer de la praxis ética, desde la comprensión profunda de la estructura ontológica de la persona.

Sin embargo, hablar de una estructura ontológica de la persona implica situarnos en las más diversas perspectivas no solo del personalismo, sino también en otras corrientes de pensamiento tales como la fenomenología hermenéutica o la ontología fenomenológica. Incluso dentro del personalismo, la descripción de estructuras ontológicas abre paso a un interesante análisis sobre la relación entre la fundamentación ética y la ontología de la persona.

Así, en el presente artículo se pretende indagar en los modos ontológicos de la persona que se encuentran en relación directa con los principios básicos de la acción, específicamente en dos de ellos, a saber, la libertad y el compromiso, para poder examinar si realmente existe una relación concomitante entre la ontología y la ética de tales principios de acción que fundamenten una praxis ética desde la filosofía, todo ello dentro del pensamiento de Emmanuel Mounier.

De la misma forma en que en el personalismo se encuentra una constante descripción fenomenológica que lleva a una multiplicidad de estructuras ontológicas, de cada estructura se desprenden diversos principios de acción, los cuales se encuentran ligados a la vida del universo personal, lo que será entendido como una forma de praxis ética. Ante ello, se debe lanzar la siguiente pregunta: ¿Por qué la libertad y el compromiso son dos de los principios de acción más importantes dentro de la praxis ética mounieriana y en qué sentido encuentran una fundamentación ontológica en la persona?

El objetivo principal de esta investigación será analizar a profundidad estos dos principios de acción que Mounier señala constantemente en su obra, los cuales aparecen asiduamente a la hora de hablar de la ética dentro del personalismo. Para ello, se seguirá una metodología hermenéutica a través de la interpretación de diversos textos de Emmanuel Mounier para ahondar en: una familiarización del discurso del personalismo mounieriano, una identificación de los conceptos clave para el tema de investigación y su interrelación entre sí, un análisis filosófico de dichos conceptos en relación con la pregunta de investigación y finalmente un diálogo recurrente con el autor y con otros autores que abordan el tema.

El personalismo como práctica filosófica

Conocido como el padre del Personalismo comunitario, Emmanuel Mounier señala con vehemencia que el personalismo es una actitud, sin dejar de ser al mismo tiempo una filosofía. El pensador francés establece las bases de su pensamiento filosófico desde categorías ontológicas, utilizando una metodología fenomenológica para lograr describir las dimensiones de la persona. Este acceso a la persona desde el pensamiento filosófico, deja claro la importancia que tiene para Mounier señalar

que el personalismo no es una ideología, ni una mera práctica, en cambio afirma que “El personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema”¹.

Para lograr entablar un diálogo filosófico, Mounier hace un recorrido por el método fenomenológico de Husserl, la fenomenología hermenéutica de Heidegger en la analítica de la existencia, y la ontología fenomenológica sartriana respecto al tema del otro. En este camino, Mounier establece que la forma propia de hablar de las estructuras ontológicas del ser humano, en el personalismo, será a través de las “dimensiones de la persona.”²

Sin embargo, el personalismo no se contenta con un pensamiento teórico, sino que llama con urgencia a la acción, pues para Mounier, una filosofía que no lleve a la acción es vana. La ética pronto se convierte en uno de los temas principales a lo largo de toda la obra de Mounier. Así lo afirma cuando dice:

Porque no basta con comprender, hay que actuar. Nuestra finalidad, el fin último, no es desarrollar en nosotros o alrededor de nosotros el máximo de conciencia, el máximo de sinceridad, sino asumir el máximo de responsabilidad y transformar el máximo de realidad a la luz de verdades que hayamos reconocido³.

En este sentido, propone el establecimiento de una ética personalista que, por un lado, encuentra su fundamentación filosófica en la descripción de las dimensiones de la persona, y por otro, es llevada a ella mediante varios principios de acción.

Estos principios de acción están señalados a lo largo de la obra de Mounier y son explicados desde su aparición en el universo personal y en las dimensiones de la persona. Ejemplo de ello es la *metanoia*, o conversión personal, requerida para una transformación radical, o la donación, entendida como el punto de salida desde el interior de la persona⁴. Sin embargo, en este artículo se procederá a explicar solamente dos principios de acción de la personalista, a saber, la libertad y el compromiso. Lo anterior debido a que, como ya se ha señalado, se considera que son los principales dentro del pensamiento mounieriano por encontrarse como punto de partida tanto para la comprensión total de la persona, como para la posibilidad de toda acción ética proveniente de ella.

La libertad en el universo personal

Una de las cuestiones centrales al momento de hablar de la persona es la de la libertad. Este es un tema complejo, pues a lo largo de la historia de la filosofía ha sido abordada desde diferentes perspectivas. Durante el siglo XX, con la expansión de los existencialismos la libertad se vuelve un

¹ Emmanuel Mounier, *El personalismo*, tr. Josefina Anaya (México: Libreros Editores, 2005), 6.

² Las dimensiones de la persona pueden ser entendidas en un sentido amplio de la misma manera que los existencialistas heideggerianos. En este artículo no ahondaremos en las bases ontológicas, sino en las características de la personalista, por lo que si se desea profundizar en el tema se puede consultar el libro *El personalismo*, tr. Josefina Anaya (México: Libreros Editores, 2005), en donde el autor aborda el tema con amplitud.

³ Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* (Salamanca: Sígueme, 1992), 743.

⁴ Emmanuel Mounier señala varios caminos de la acción, sumados a los ya mencionados, en su libro *El personalismo*. En este artículo solamente abordamos la libertad y el compromiso, por ser consideradas como la primaria de la ética personalista.

tema de gran interés, existiendo muchas voces detrás de la misma. Como diría Emmanuel Mounier “La libertad tiene incontables amigos”⁵. Un ejemplo de ello es Jean Paul Sartre, coetáneo de Emmanuel Mounier, y quien es bien conocido por abordar el tema de la libertad radical, según la cual, la libertad es una pesada carga de la que no podemos escapar. La libertad se configura en Sartre como una especie de obligatoriedad: “Somos libres, responsables y sin excusas”⁶, menciona el existencialista francés para aludir a una condena, según la cual el ser humano puede decidir cualquier cosa, excepto no ser libre.

Contrario a la libertad como un absoluto, el personalismo analiza la libertad de una forma diametralmente opuesta. Desde el pensamiento personalista, la libertad es vista tanto como posibilidad de elección, como una acción al mismo tiempo. Es decir, la libertad no es solamente una condición, sino que se configura en una práctica. Es cierto que en la persona se encuentra a la libertad como una estructura ontológica dada, es decir, una suerte de estructura posibilitadora para la elección. Pero, por otro lado, la libertad cobra su sentido más importante en el hecho de que la misma no solo es mera posibilidad, sino que tiene el carácter de vivencial desde el quehacer: la libertad es ahora aprehendida como una acción personal.

¿Cómo se da el aparecer de libertad como estructura y al mismo tiempo como práctica? En primer lugar, se hace evidente en la obra de Mounier que, desde una descripción fenomenológica, el personalismo deja fuera el reducto antropológico esencialista. El hombre ya no es comprendido desde conceptos, sino desde posibilidades, por lo que la libertad no es una cualidad, sino una estructura posibilitadora del ser. La libertad no está condicionada a ningún fatalismo, tal pensamiento sería solamente una excusa para intentar escapar a la responsabilidad que ella trae. Empero, la libertad tampoco se da en el campo de la indeterminación total, del azar, como una multiplicidad cuasi infinita de elecciones.

En el personalismo, la práctica de la libertad no significa la elección desde la infinitud de posibilidades, sino desde la razón ética, es decir, desde el pensamiento del compromiso para consigo mismo y con los demás. Así “es la persona la que se hace libre, después de haber elegido ser libre”⁷. El ser humano no nace condenado a la libertad, sino que ser libre, en su sentido ulterior, es una elección misma.

Si la libertad no está limitada por la determinación, ni es absoluta debido a la indeterminación, el personalismo entenderá que tampoco puede ser aislada. Es decir, la libertad se inserta necesariamente en el plano de las relaciones intersubjetivas. De hecho, Emmanuel Mounier llega a afirmar que el ser humano solamente se vuelve libre por la libertad de los demás, pues la libertad es contagiosa, lo mismo que la enajenación.⁸

⁵ Mounier, *El personalismo*, 86.

⁶ Jean Paul Sartre. *El existencialismo es un humanismo*, (México: Editores Mexicanos Unidos, 2008), 17.

⁷ Mounier, *El personalismo*, 89.

⁸ Cfr. Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, (Salamanca: Sígueme, 1992), 123.

Puesto que la acción supone la libertad, el determinismo o fatalismo no puede llamar a la acción. No existe en el personalismo una determinación metafísica, espiritual o trascendental que encadene al hombre a la elucubración de sus planes y actos, pero tampoco existe una totalidad de posibilidades sin más, pues estas deben estar siempre encaminadas a razón del aparecer del otro. Solamente desde la consciencia de la libertad se puede suponer una acción en un sentido amplio, tornándose así en una ética.

Es de esta manera que a una libertad de acción corresponde inmediatamente la responsabilidad sobre ella para ser completa, por lo que la libertad no puede ser un supuesto metafísico ni puramente ontológico. El llamado “filósofo de la libertad” Gabriel Marcel, copartícipe del personalismo, apuntó que el hombre no nace libre, tal como afirmaba Sartre, sino que la libertad se forja en el crecimiento personal y comunitario en lo que él denomina como la “Atlántida metafísica”⁹. No se está condenado a ninguna libertad, pues las posibilidades que le rodean, permiten que el hombre se convierta en esclavo, de sí mismo, de sus acciones o de sus pensamientos.

Es cierto que, si la libertad total no está dada de antemano, para una mirada superficial tampoco lo estará la responsabilidad sobre ella, puesto que afirmar que no todos son responsables se vuelve sumamente evidente, pero la sutileza de que no todos son libres es en ocasiones más complicada de entender. Así, una responsabilidad de la acción va a exigir de lo más hondo de la persona el compromiso y el desarrollo de la plena libertad. Con todo esto, se entiende que la libertad es un supuesto de acción del universo personal¹⁰ y que, sumada al tema de la responsabilidad para con el otro, la libertad se vuelve uno de los principales campos de acción para el personalismo, pues parte de una posibilidad ontológica pero encuentra su pleno sentido en la práctica interpersonal.

Dentro de las corrientes personalistas posteriores a Mounier, como la de Alfonso López Quintás, la libertad como acción está ligada al concepto de creatividad -entendida esta como capacidad creadora-. Para López Quintás la libertad exige una creatividad necesaria para toda vida interpersonal, pues solo en ella es posible la aparición de valores. “Los valores que ostenta un hombre miden el grado de inserción creadora del mismo en la realidad y, consiguientemente, determinan el estado de su realización como persona”¹¹.

Sumado a esto, en el *Vocabulario para un nuevo personalismo dialógico*, Carlos Díaz asume que la libertad, en el pensamiento personalista, debe ir de la mano con la fraternidad y con ello de la igualdad. Entender el concepto de libertad desde la persona pone en marcha la acción, lo que conlleva

⁹ Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel*, (Barcelona: Fontanella, 1969), 41.

¹⁰ Hasta ahora hemos mencionado en varias ocasiones al universo personal. Por universo personal entendemos el campo de la relación intersubjetiva comunitaria. Solamente desde este espacio de encuentro, cobra sentido para Emmanuel Mounier la interacción y el crecimiento de la persona en relación al prójimo. Cuando existe una falta de responsabilidad para con el otro, existe también una ruptura en el universo personal, una disolución de la comunión, por lo que la acción debe llamar siempre a la permanencia en el universo personal.

¹¹ Alfonso López Quintás, *Vértigo y éxtasis*, (Madrid: Asociación para el progreso de las ciencias humanas, 1998), 292.

a la vocación, es decir, aquello para lo cual la persona se adentró voluntariamente en la libertad misma:

¿Cómo vamos a comenzar por la fraternidad sin el reconocimiento de una misma Paternidad común a los hermanos? Cuando esto se asume en la vida, se genera la necesaria igualdad, aquella que aun siendo consciente de las diferencias las afronta como se le pueden afrontar, desde la libertad, que no es para que los desheredados de la tierra elijan entre la peste o el cólera¹².

Con ello, se recuerda que, en la ética personalista, la libertad debe ser fraterna, so pena de no ser más que un espejismo. Como bien señala Díaz, la libertad no se otorga al ser humano para elegir entre la peste o la cólera, sino para optar por la opción del bien común. Todo acto fuera de ello queda subsumido como una libertad inacabada, pues solo desde una libertad asumida y completa, el hombre puede acceder al verdadero encuentro con el otro.

De la libertad al compromiso

Respecto a la pregunta ¿Qué es la persona? Se puede decir, sin temor a caer en un reduccionismo, que la persona es relación. El ordenamiento de la vivencia humana en su día a día, está siempre dada a través de la relación como estructura ontológica, a partir de la cual las demás se supeditan. La persona no es de inicio un ser para la muerte, sino un ser para los demás.¹³

Es precisamente desde una reflexión acerca del carácter multidimensional del hombre y en el análisis de la interioridad y la exterioridad de la persona en la perspectiva de inmanencia y trascendencia, que Emmanuel Mounier llega a la develación de una de las más básicas estructuras ontológicas: “Si bien, la persona es desde el origen movimiento hacia el otro, ser-hacia, desde otro aspecto se nos revela caracterizada, contrariamente a las cosas, por el latido de una vida secreta donde incesantemente parece destilar su riqueza”¹⁴.

Para Mounier, la estructura ontológica primaria de la persona es la de ser-hacia, es decir, la estructura relacional. Con ello el autor revela que le es más intrínseco al hombre su carácter relacional y de apertura que cualquier otra dimensión, debido a que, desde su origen, la persona viene al mundo en relación con los demás. Esto tiene mucho sentido si se recuerda que el personalismo es una filosofía que tiende a la construcción comunitaria: el universo personal solo ocurre en relación con los demás.

Empero, dentro de la filosofía personalista de Emmanuel Mounier no basta simplemente con la aprehensión de la estructura ontológica relacional, pues una filosofía que no lleve a una , no está completa, como ya se ha mencionado. Así, la principal empresa de la estructura relacional es la acción contra el individualismo. En su libro titulado *El pequeño miedo del siglo XX*, Mounier hace una fuerte

¹² Carlos Díaz, *Vocabulario para un nuevo personalismo dialógico*, (Guatemala: Sinergia, 2017), 152.

¹³ En la analítica de la existencia de *Ser y tiempo*, el existenciario de la muerte aparece como la posibilidad más cercana al *Dasein*, pues siempre le acompaña (*Ser y tiempo*, párrafos 46-53). Desde la perspectiva personalista, la posibilidad más presente es la de ser-hacia, o ser para los demás. La relación es la posibilidad ontológica más importante en el universo personal.

¹⁴ Mounier, *El personalismo*, 60.

crítica al pensamiento individualista de su época, pues considera que encierra una peligrosa falta de interés por el cuidado del otro. Este desinterés, lleva a la desesperanza, continuada de un decaimiento ético social.

Para Mounier, el individualismo es incluso antitético a la persona:

Mi persona no es mi individuo. Llamamos individuo a la dispersión de la persona en la superficie de su vida y a la complacencia en perderse en ella. Mi individuo es esta imagen imprecisa y cambiante que ofrecen por sobreimpresión los diferentes personajes entre los que floto, en los que me distraigo y evado¹⁵.

Para el personalismo, el individualismo trae como consecuencia el alejamiento del hombre de su propia humanidad, y con ello de su responsabilidad y vocación de humano.

Las estructuras del individuo en contraposición a las de la persona, afirma el autor, son débiles, susceptibles de enajenación y egoísmo: “unas estructuras construidas sobre el abismo acaban siendo frágiles. En la vida individual se producen enormes decaimientos.”¹⁶ La debilidad radica precisamente en que, desde el individualismo, se considera al sujeto aislado, sin una interacción que traiga un verdadero enriquecimiento comunitario.

Es interesante recordar que el panorama político y social en el que se desarrolla el personalismo es el periodo de entreguerras en Europa. Tanto el capitalismo como el comunismo, van tomando fuerza en distintas regiones, con la incertidumbre del futuro. Frente a ello, Mounier hará una crítica del capitalismo como un individualismo egoísta, y del comunismo como una disolución voraz de la persona en las masas. Ante esta situación, en contra tanto del individualismo como del colectivismo, aparece el segundo precepto de acción: el compromiso.

¿Qué es el compromiso desde la perspectiva personalista y por qué es de suma importancia para entender la estructura relacional, y con ello la ética de dicha filosofía? Esta será una pregunta clave para terminar de comprender la eticidad dentro del personalismo, y que, al igual que la libertad, parte desde las bases de estructuras ontológicas como posibilitadoras de la persona. En su libro *¿Qué es el personalismo?*, texto escrito por Emmanuel Mounier en una etapa madura de su pensamiento, desenmascara a profundidad el tema del “compromiso” que había estado latente durante toda su obra previa, y que es remarcada posteriormente en el *Manifiesto al servicio del personalismo*, como un punto clave para entender el personalismo en su ámbito.

El compromiso parte de la premisa de que la persona está llamada a la acción. Ya se había mencionado a la acción como una vocación del universo personal, y ahora es momento de ahondar más en ella. Una noción estrecha de la acción entendida esta, ya como mero impulso vital, ya como producción, degenerará en una postura contraria a la comprensión total de la persona pues la

¹⁵ Emmanuel Mounier, *Revolución personalista y comunitaria*, (Salamanca: Sígueme, 1992) 210.

¹⁶ Emmanuel Mounier, *El pequeño miedo del siglo XX*, (Salamanca: Sígueme, 1992), 370.

subsumirá solamente en una dimensión única, tal como lo afirmaba Marcuse en el valioso texto *El hombre unidimensional*¹⁷. Por otro lado, la concepción de la acción desde un sentido más amplio, a saber, el de llamado, liberará a la acción de toda presunción reduccionista. La persona se encuentra llamada a la acción, es decir, al movimiento que desde su núcleo relacional y sus características trascendentales y corpóreas exigen: la acción descubre la vocación del cuidado del otro.

El compromiso es entonces entendido por Mounier como la extensión total de la acción, pues no basta con afirmar la relación entre la teoría y la práctica; hay que trabajarla en la concreción de la persona. Esta concreción debe tener en cuenta la dimensión espiritual, claro, pero no solamente esta, sino todas las realidades de la vida humana. En este sentido, el personalismo se convierte en una filosofía que piensa la realidad del hombre desde sus peculiaridades, y no desde máximas inalcanzables. “Una filosofía para la que existen los valores absolutos, se ve tentada, para actuar, a esperar causas perfectas y medios irreprochables, lo cual es lo mismo que renunciar a la acción. Lo absoluto no pertenece a este mundo y no es commensurable con este mundo”¹⁸. Así, el personalismo queda liberado, a través del compromiso, tanto de la pasividad de una esperanza fútil en un mundo futuro, como de toda forma de acción incongruente para la ética, como la producción unidimensional, solo por mencionar un ejemplo.

Hacer a un lado el compromiso es hacer a un lado la condición humana, y con ello renunciar a la responsabilidad no solamente con el otro, sino con uno mismo. El llamado del compromiso consiste por tanto en hacerse cargo del ser propio, como una condición *sine qua non*, ya que sólo desde el compromiso con uno mismo se nos permitirá adentrarnos al mundo personal: el comunitario.

Por consiguiente, el compromiso si bien es una tarea nada sencilla, no deberá entenderse como una obligación que al hombre le pese por encima de su propia realización, sino que antes bien contribuye a ella. “Este compromiso es una servidumbre, no es una maldición. Contribuye a nuestro equilibrio. Neutraliza el egocentrismo que, sin el compromiso, nos distraería sin cesar hacia la muerte del Narciso.”¹⁹ En esta época de narcisismo, tal como lo menciona el autor, será necesario anteponer el compromiso y la decisión como núcleo de toda acción, no como una imposición, sino mediante la aceptación de la responsabilidad en la libertad que nos conforma y nos enriquece como personas. Es por ello que la ética del personalismo comienza como un llamado a la acción desde la aprehensión de la libertad, y encuentra su culmen en el compromiso, ya que este es indispensable para una auténtica conformación de sí.

¹⁷ Herbert Marcuse en el texto *El hombre unidimensional*, señala que las estructuras sociales de producción exacerbada despojan al hombre de todas sus dimensiones como persona, dejándole solo con la dimensión del hacer para producir. En una sociedad de producción, el hombre ya no es visto como persona, sino como mero instrumento. La acción que señala el personalismo, es un movimiento no hacia la producción, sino hacia el compromiso para con el otro.

¹⁸ Mounier, *El personalismo*, 134.

¹⁹ Emmanuel Mounier, *¿Qué es el personalismo?*, (Salamanca: Sígueme, 1992), 209.

Se entiende así que el compromiso, indisoluble de la vida relacional, comprende necesariamente a la persona en su carácter relacional, al mismo tiempo que configura y asienta las bases de la conformación interior. El “conocerse a sí mismo socrático”, tan famoso en la historia de la filosofía, es retomado en el pensamiento personalista de forma no solamente epistemológica, sino ética. En este sentido, el compromiso dota de completitud a la concepción ontológica de la persona, pues encuentra en ella su sustento, pero esta a su vez encuentra en el compromiso su realización plena.

Así queda claro que la acción concomitante entre el compromiso y la responsabilidad de la libertad, no se trata de un mero reduccionismo o enrolamiento superficial entre estructuras metafísicas, puesto que trastoca el ámbito comunitario desde su origen, erigiéndose como la puerta de entrada al universo personal. El movimiento de la persona, un movimiento de interioridad o encuentro consigo mismo, y de exterioridad, de encuentro con los demás, se conjuga en una ética, pues la vida interpersonal es necesariamente, ópticamente, ética.

Conclusión

En el personalismo, las relaciones interpersonales no se construyen desde la pura comprensión, lo mismo que la persona. A pesar de que las estructuras ontológicas o dimensiones sean captadas desde categorías filosóficas, la acción que de ellas se desprenden es para Mounier lo más importante. En la corriente personalista, la inteligencia es solamente una dimensión del ser humano, y si lo subsumimos a ella, lo despojaremos del resto de sus posibilidades.

Ahora bien, en el personalismo, una captación meramente teórica, como la descripción fenomenológica de las estructuras de la persona, trae consigo inmediatamente la aparición de los principios de acción. Sin embargo, los dos principios de acción primarios son en primer lugar la libertad, como estructura posibilitadora ontológica de toda acción y como acción en sí misma, y el compromiso, como punto de realización de la estructura relacional de ser-hacia y como culmen de cualquier otro principio de acción. Con ello, queda respondida la pregunta inicial que se planteó en la introducción.

Si la persona no se compromete en la responsabilidad de la libertad, y con ello en la acción del compromiso, la filosofía de academia pronto termina por convertirse en mero academicismo que no resuelve problemas reales, que no tiene interés genuino por la persona. Es cierto que la acción no debe ser solamente entusiasta, pues si no tiene el sustento del pensamiento, será siempre incompleta. Ello no debe, empero, permitir que el hombre se estanque en la inacción o en la ilusión de esta, pues todo extremismo terminará por alejarlo de la persona.

La acción requiere compromiso, no espontaneidad. El compromiso radica en consagrarse a la apertura con el otro, desde la libertad. La ontología relacional adquiere su pleno sentido a la hora del compromiso, elevándose así a lo más alto que puede aspirar en el campo de la acción. El

compromiso requiere valentía, pues no es algo sencillo, como una simple actitud. Requiere de la disposición constante al encuentro, en conjunto con un verdadero ánimo intelectual.

De la misma manera, la libertad se exige como un continuo quehacer. No basta con saberse libres, sino que se ha de asumir la libertad en la donación total de la persona. Desde esta perspectiva, se encuentra la razón por la cual tanto la libertad como el compromiso se vuelven los principios de acción más importantes dentro del personalismo, ya que se despliegan en la totalidad tanto de la persona como de las relaciones interpersonales, es decir, en su estructura ontológica y en su praxis ética.

Con esto se entiende que, desde su estructura filosófica, el pensamiento personalista hace un constante llamado a la ética en las vertientes de la libertad y el compromiso, de donde se desprenden el resto de los lineamientos de acción mencionados por Mounier. Así, más allá de la densidad filosófica sobre la reflexión de la persona, nuestro autor se esfuerza por encontrar en las ideas el llamado al compromiso ético. Nos refuerza esta idea cuando expresa que: “El personalismo no aporta soluciones. Ofrece un método de pensar y de vivir”²⁰, dejando entrever que quizá las soluciones más urgentes no son teóricas, sino precisamente nuevas formas de pensar y de vivir.

Referencias

Díaz, Carlos. *Vocabulario para un nuevo personalismo dialógico*. Guatemala: Sinergia, 2017.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

López Quintás, Alfonso. *Vértigo y éxtasis*. 2ª edición. Madrid: Asociación para el progreso de las ciencias humanas, 1998.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1968.

Mounier, Emmanuel. *¿Qué es el personalismo?* Obras completas, Volumen III. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Mounier, Emmanuel. *El pequeño miedo del siglo XX*. Obras completas, Volumen III. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Mounier, Emmanuel. *El personalismo*. Traducido por Josefina Anaya. México: Maica Libreros Editores, 2005.

Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del Personalismo*. Obras completas, Volumen I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Mounier, Emmanuel. *Revolución Personalista y Comunitaria*. Obras completas, Volumen I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

²⁰ Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, 745.

Parain-Vial, Jeanne. *Gabriel Marcel*. Barcelona: Fontanella, 1969.

Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. México: Editores Mexicanos Unidos, 2008.



La privación de la libertad y el apoyo familiar

Paul Adrián Torres Terrazas

Universidad Autónoma de Chihuahua

pol_adrn_@hotmail.com

Resumen: La presente investigación propone un diálogo sobre la privación de la libertad en el Centro de Reinserción Social varonil y femenino número 1 de Aquiles Serdán, localizado en el estado de Chihuahua y sobre la importancia del apoyo familiar que reciben las internas e internos. El primer acercamiento al tema se realiza mediante la revisión de un instrumento jurídico del marco normativo en México, en específico el artículo 3 y el artículo 59, ambos de la Ley Nacional de Ejecución Penal (LNEP), referente al régimen de las visitas y la comunicación de los/as internos/as con sus seres queridos, familiares y amigos. El segundo enfoque es sobre el apoyo familiar desde el ámbito de la psicología positiva, mediante las aportaciones de los doctores en psicología Bartłomiej Skowronski y Elżbieta Talik, en particular su teoría acerca de las correlaciones entre el apoyo social en las instituciones penitenciarias y su influencia en la calidad de vida de las personas en privación de la libertad.

Palabras Clave: Apoyo social, visitas, calidad de vida, privación de la libertad, familia

Abstract: This research proposes a dialogue about the deprivation of liberty in the Male and Female Social Reintegration Center number 1 of Aquiles Serdán, located in the state of Chihuahua and the importance of family support received by inmates. The first approach to the subject is carried out through the review of a legal instrument of the regulatory framework in Mexico, specifically article 3 and article 59, both of the Ley Nacional de Ejecución Penal (LNEP), reference to the regime of visits and the communication of inmates with their loved ones, family and friends. The second focus is on family support from the field of positive psychology, through the contributions of doctors in psychology Bartłomiej Skowronski and Elżbieta Talik, in particular their theory about the correlations between social support in penitentiary institutions and their influence on the quality of life of people deprived of liberty.

Key Words: Social support, visits, quality of life, deprivation of liberty, family.

Introducción

El Centro de Reinserción Social número 1 varonil y femenino, es una institución penitenciaria ubicada en el municipio de Aquiles Serdán, en el estado de Chihuahua, México. La correcta administración y gestión de la institución es responsabilidad de la Fiscalía del estado de Chihuahua. Cuenta con una variedad de instalaciones y servicios para las internas e internos que cumplen condena en privación de la libertad, incluyendo áreas de alojamiento, talleres de trabajo, áreas deportivas, servicios médicos, áreas de visita y programas de rehabilitación. Una de sus funciones principales consiste en

custodiar y preservar la integridad de las personas internas con apego y respeto a los derechos humanos. Para lo cual es necesario mantener la disciplina, asegurar el orden, la seguridad y el control. Asimismo, existen instituciones ajenas que también intervienen en los procesos dentro de la institución: la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) es un organismo de vigilancia que procura salvaguardar el bienestar de las personas internas. Es una institución que no tolera castigos, torturas, tratos crueles e inhumanos dentro de las instituciones penitenciarias mexicanas. El propósito de esta investigación es afirmar la importancia de las visitas y la comunicación familiar para disminuir los efectos negativos en la salud y la psicología de los internos causados por el aislamiento del encarcelamiento.

Es importante diferenciar que las visitas familiares son un derecho y no un privilegio. Es un derecho humano para todos los mexicanos y extranjeros detenidos legalmente en cualquiera de los 203 Centros penitenciarios de los ámbitos federal y estatal, distribuidos en las 32 entidades federativas del territorio nacional. Es un derecho amparado en la Ley Nacional de Ejecución Penal, en el capítulo 1, artículo 3, en donde se menciona en la fracción XXVIII que: “Los visitantes son las personas que ingresan a los Centros Penitenciarios, o que solicitan su ingreso, para realizar una visita personal, familiar, íntima, cultural, deportiva, recreativa, religiosa, humanitaria u otras similares.” (LNEP 2016, 4). En el capítulo sexto, artículo 59, referente al régimen de visitas y comunicación, la legislación indica que todos los internos tienen derecho a comunicarse hacia el mundo exterior por escrito o por teléfono con la persona de su elección. También tienen derecho a recibir visitas regulares y frecuentes, en principio una vez por semana y por lo menos una vez al mes, salvo que al interno se le haya prohibido legalmente hacer uso de este derecho por cuestiones de seguridad o sanciones disciplinarias. Es decir, con el propósito de preservar la disciplina, el orden y la seguridad, las autoridades del sistema penitenciario pueden suspender o restringir los derechos reglamentarios de las personas privadas de la libertad. Las sanciones disciplinarias son consecuencia de la desobediencia, las faltas graves y el incumplimiento de las normas de conducta del Centro penitenciario por parte de los internos. Las sanciones disciplinarias se encuentran indicadas en los artículos 38 al 42 de la Ley Nacional de Ejecución Penal (LNEP) y no pueden ser impuestas de manera arbitraria o injustificada, sino que son establecidas por un Comité Técnico; por lo tanto, están sustentadas en los principios de proporcionalidad, necesidad y razonabilidad.

Planteamiento

Las personas que se encuentran cumpliendo condena (privadas de la libertad) en el Centro de Reinserción Social varonil y femenil de Aquiles Serdán en el estado de Chihuahua, viven en una situación restringida y limitada en lo que respecta a su comunicación y contacto con el mundo exterior. Es necesario que puedan tener contacto con su abogado defensor en lo referente a su situación legal, pero también es importante hablar con sus familiares, amigos y seres queridos para mantenerse informado y estar al tanto de la situación en el exterior. Asimismo, los vínculos afectivos también le permiten recibir apoyo y consuelo en momentos difíciles para ayudar a disminuir los

efectos psicológicos negativos del encierro. Las visitas deben ocurrir en condiciones que respeten la necesidad de privacidad, el contacto y la comunicación, sin restricciones con sus familiares y con su abogado defensor, excepto cuando existan sospechas de conducta delictiva o sanciones disciplinarias. En condiciones normales y de acuerdo con la ley, el interno deberá recibir la ayuda necesaria por parte de la institución penitenciaria para que pueda ejercer eficazmente su derecho a recibir visitas y comunicarse con el mundo exterior. Para abordar el objetivo de este estudio, se plantean las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los efectos psicológicos derivados del apoyo social? ¿Qué aspectos se deben considerar para que sucedan visitas familiares y sociales al interior del Centro de reinserción social varonil y femenil de Aquiles Serdán en Chihuahua? ¿Cuáles son las correlaciones entre el apoyo social y su influencia en la calidad de vida de las personas en privación de la libertad?

Cuando una persona es detenida y privada de su libertad, su núcleo familiar es desintegrado y las consecuencias de la separación se reflejan en varios niveles. El encarcelamiento constituye un doble castigo, porque la privación de la libertad también conlleva el alejamiento de la familia y los amigos. Los vínculos afectivos previos a la condena se ven afectados. “La prisión expone a la persona a una separación familiar, de la pareja, de los amigos, del trabajo, de su entorno social, y lo somete a un ritmo de horario y circunstancias no elegidas por la persona, que puede en muchos casos, influir negativamente en su salud física y psíquica.” (Rubio 2013, 1). La separación de la familia implica una ruptura con las actividades cotidianas. Se pierde la estabilidad de la rutina porque el ritmo de vida es interrumpido de manera súbita. El distanciamiento y la falta de comunicación provocan tristeza y vuelve más intensas las sensaciones de aislamiento y soledad. Es una situación que afecta el ánimo de los internos, sobre todo en las primeras etapas de internamiento.

En los aspectos económicos y materiales, para las familias monoparentales se vuelve más difícil solventar los gastos del hogar y el cuidado de los hijos cuando su pareja se encuentra privada de la libertad y sólo cuentan con una fuente de ingreso. La comunicación de los internos con el mundo exterior también puede ser indispensable por la necesidad de gestionar asuntos inconclusos de trabajo o aspectos económicos que se vieron interrumpidos debido a la detención. El 77.60% de los internos privados de la libertad en el estado de Chihuahua declararon estar desempeñando un trabajo remunerado la semana previa a su detención. Las profesiones más recurrentes se distinguen por el trabajo artesanal (30.30%), comerciantes y empleados de ventas (13.20%), guardias de vigilancia en tiendas departamentales o supermercados (13.20%), operadores de maquinaria en la industria maquiladora (9.90%), ayudantes de construcción o personal de apoyo general (9.90%). (ENPOL 2021, 17). La mayoría de los internos que conforman la población penitenciaria trabajaron en al menos una ocasión, desempeñaron empleos formales e informales y pertenecieron a la población económicamente activa del país. El 81.80% de los internos señaló mantener antes de su detención a dependientes económicos y solventar los gastos de los hijos, la pareja o los padres. Únicamente el 18.20% de los internos no contaba con dependientes económicos (ENPOL 2021, 16).

Las relaciones familiares y el apoyo que un interno recibe de sus seres queridos adquieren una gran importancia para afrontar las dificultades del encarcelamiento. La detención afecta de manera negativa la psicología y la salud de los internos (Pérez 1998, 517) principalmente debido a que los internos están sometidos a las órdenes y mandatos de una sola autoridad: “Se les obliga, con frecuencia, a pedir permiso y/o suministros para realizar actividades cotidianas menores (afeitarse, fumar, telefonar)”. (ídem, 518). Los internos están separados de una manera más o menos radical del entorno exterior, lo que causa una sensación de aislamiento emocional con respecto a sus familiares y amigos (ídem, 517). La separación de la sociedad y la comunicación eventual, limitada y regulada por la institución, provocan aumento en los niveles de ansiedad y frustración porque los internos no están presentes en el crecimiento de los hijos, la pareja, ni tampoco son parte del desarrollo de su familia y se desconoce la situación o el bienestar de sus seres queridos. Todos estos aspectos, aunados a la incertidumbre, provocan desestabilidad psicológica en los internos (ídem, 517).

La importancia de la comunicación y las visitas consiste en que la familia puede desempeñar un papel de apoyo emocional, económico y material necesario para preservar el bienestar de los internos. Es decir, las condiciones materiales de la detención no siempre son las más adecuadas, debido a la precariedad económica de algunos sectores geográficos. Los bienes y servicios proporcionados por el Centro de Reinserción Social están limitados a los recursos disponibles, por lo cual no todos los internos disponen o pueden hacer uso de los artículos que requieren para su cuidado diario e higiene personal, tales como: cepillo o pasta de dientes, jabón, shampoo y desodorante. Los artículos más comunes que son entregados a los internos durante las visitas son en primer lugar artículos de higiene (59.60%), vestimenta (55.60%), calzado (46.60%), dinero (58.90%) y medicinas (12.60%) (ENPOL 2021, 63). El apoyo material y monetario que los visitantes proporcionan a los internos también contribuye a disminuir las cargas económicas de manutención que cada mes debe solventar la institución penitenciaria.

Asimismo, además de brindarle a los internos artículos indispensables para su cuidado e higiene personal, o dinero para adquirir bienes o servicios dentro de las instalaciones, la familia también puede proporcionar: apoyo emocional, consuelo, soluciones y consejos para enfrentar los problemas dentro de la institución penitenciaria: “Cuando los individuos se encuentran en ambientes familiares caracterizados por cohesión y apoyo tienden a utilizar estrategias centradas en el problema, mientras que cuando el ambiente familiar se caracteriza por el control y el conflicto, predominan las estrategias de evitación en el afrontamiento.” (Mikulic 2004, 213). La superación de los problemas depende en gran medida de los recursos externos que corresponden al contexto: el ambiente familiar, social y cultural; que facilitan y posibilitan que una persona pueda afrontar el riesgo y la adversidad de forma constructiva. “El apoyo social percibido, es decir, la ayuda de la pareja, redes familiares y/o amistades cercanas, se asocia con el desarrollo de la resiliencia, ya que permiten perfeccionar los estilos de afrontamiento a las adversidades, promueven el optimismo, la esperanza y emociones

positivas” (Morales 2021, 8). La comunicación con sus familiares durante el periodo de estancia en el centro penitenciario representa el mayor vínculo entre el interno y el mundo exterior.

Defender el derecho a que una persona privada de la libertad mantenga el contacto con su familia es algo más que solamente permitir que sus seres queridos acudan a visitarlo. Porque las visitas también desempeñan una doble función como observadores del proceso penitenciario. A través de la comunicación constante, la familia se mantiene informada sobre la situación y el bienestar físico de la persona detenida. La disciplina para mantener el control puede propiciar abusos porque hay un desequilibrio de poder entre los internos detenidos y los custodios a cargo de ellos. Este desequilibrio de poder vuelve a los internos más susceptibles a padecer maltratos. El 57.60% de los internos declaró que las autoridades emplearon fuerza física para someterlo durante su detención (ENPOL 2021, 31), y el 29.70% de los internos ha manifestado sufrir: patadas, golpes y agresiones físicas, siendo estas acciones los abusos más comunes (ENPOL 2021, 35). También otras manifestaciones de agresión y violencia que padecen los internos son la asfixia o ahorcamiento (20.90%), golpes con macanas u objetos contundentes (18.60%), sometimiento con ataduras (17.30%) y lesiones por aplastamiento (16.20%) (ídem, 35). Las visitas de los familiares y amigos contribuyen a vigilar y supervisar el cumplimiento de los derechos humanos por parte de la institución. Los visitantes se vuelven testigos externos del sistema penitenciario, porque se pueden enterar de los abusos o irregularidades y exigir a otras dependencias, como a la Comisión de los Derechos Humanos (CNDH), que las autoridades salvaguarden el bienestar psicológico y físico de su familiar o amigo interno en la institución.

El concepto que socialmente entendemos por familia debe ser ampliado y reinterpretado en consonancia con los avances en derechos humanos y estudios de género, porque el concepto culturalmente específico de la familia ha evolucionado y cambiado con el paso del tiempo, reconociendo a parejas en concubinato que en términos legales no están formalmente unidas en matrimonio, sean relaciones heterosexuales o parejas del mismo sexo, compañeros sentimentales, maridos y esposas. El concepto de familia no debe limitarse a los padres y hermanos, sino incluir también a seres queridos que sean significativos para la persona interna: abuelos, abuelas, tíos, primos, sobrinos. Además, considerar a personas sin vínculos filiales pero que mantengan una larga y estrecha relación de amistad.

En el estado de Chihuahua, las etnias indígenas: Ralámulis, Tepehuanos, Pimas, Guarijón, Otomí y Mazahua tienen una fuerte presencia en la entidad, principalmente en las zonas de la sierra y las comunidades agrícolas y ganaderas. Los internos pertenecientes a etnias indígenas y a minorías culturales pueden padecer mayor vulnerabilidad y son más susceptibles a sufrir abusos durante la privación de la libertad. El apoyo social y la pertenencia familiar en las comunidades indígenas puede ser percibida de manera diferente y tener un valor enaltecido por las tradiciones y la cultura. En estas circunstancias culturales específicas, mantener contacto con los familiares adquiere una importancia incluso mayor para los internos que pertenecen a grupos minoritarios y etnias indígenas. El

sentimiento de ansiedad por el bienestar de su comunidad puede causar angustia, aunado a la falta de comunicación en su propia lengua y las condiciones adversas para estas personas durante su internamiento son aspectos importantes a considerar. Por lo tanto, para poder garantizar el derecho a recibir visitas y a mantener comunicación con el mundo exterior, las autoridades responsables del sistema penitenciario deben ser conscientes de estas cuestiones culturales e incorporar alternativas apropiadas para reducir al mínimo el riesgo de violar los derechos humanos de los grupos indígenas.

Los internos que son padres y madres de familia pueden enfrentarse a desafíos particularmente más difíciles durante su internamiento, ya que continúan siendo responsables del bienestar de sus hijos e hijas durante el transcurso de su detención. La imposibilidad de ser un apoyo en el desarrollo familiar les genera presión, frustración y aumenta los niveles de estrés (Mikulic 2004, 212). Estudios sociales en la población penitenciaria han comprobado que la separación de la familia aumenta los niveles de estrés, la intranquilidad y la preocupación por diversos motivos:

El distanciamiento familiar y social, que produce la situación de encarcelamiento está ampliamente asociado con un incremento de estresores vinculados a la familia, tales como: el no poder brindar apoyo económico, el estar ausente y desinformado de la situación familiar, la imposibilidad de recibir visitas de algún miembro de la familia, y el no poder presenciar el crecimiento de los hijos. (idem, 212).

El apoyo de los padres es fundamental para la vida familiar y el encarcelamiento puede tener un impacto grave tanto sobre las personas internas como sobre su familia. La estabilidad emocional y psicológica de los hijos que pertenecen a un núcleo familiar desintegrado depende en gran medida en torno a la ubicación donde está internado el padre o la madre. La privación de libertad de alguno de los padres puede ser traumática para los hijos. Existen situaciones en donde los internos suelen encontrarse en centros de detención lejos de sus hogares, debido a la sobrepoblación de los centros penitenciarios de su localidad y a la inexistencia de suficientes espacios disponibles. Como consecuencia, es posible que las internas e internos lejos de su ciudad natal no reciban muchas visitas porque implica un alto costo para su familia realizar el viaje. Es en especial importante para los internos que son madres o padres de familia mantenerse en contacto con sus hijos, para atenuar los efectos negativos causados por la separación y desintegración del núcleo familiar.

Los vínculos familiares en la infancia son muy importantes, sin embargo, el encarcelamiento de alguno de los padres puede producir un daño profundo, incluso causar vergüenza y rechazo de sus hijos, de su pareja y del resto de su familia. En lo que respecta a la persona detenida, la vergüenza y el rechazo pueden derivar en depresión, abatimiento moral y baja autoestima. Las autoridades responsables del sistema penitenciario y los trabajadores sociales procuran ser sensibles a estas cuestiones y hacen un esfuerzo especial para mantener el contacto entre los padres y madres con sus hijos e hijas, siempre procurando el bienestar y la integridad de los niños. En situaciones específicas, la madre desempeña la principal función de cuidadora, los niños y niñas pequeños en etapa de lactancia que requieren estar presentes para proveerles alimentación pueden vivir con sus

progenitoras dentro de las instalaciones penitenciarias, en un entorno separado, apropiado y diseñado para tales fines.

Las autoridades penitenciarias consideran diversas alternativas de ayudar a los padres y madres a mantener un contacto regular sano con sus hijos e hijas sin importar las barreras del encierro, por ejemplo, organizando y promoviendo actividades familiares en días especiales y conmemorativos.

Existen situaciones en donde el interno no cuenta con el apoyo de su familia, o no desea mantener el contacto con sus familiares. En estos casos específicos, las autoridades facilitan el contacto del interno con visitas voluntarias, organizaciones religiosas y asociaciones civiles, con el fin de que el interno pueda mantener diversas vías de comunicación con el mundo exterior.

Los internos alejados de su hogar resienten más la soledad del encierro. En estas circunstancias, existen alternativas para mantener la comunicación: 1) las llamadas telefónicas, 2) la posibilidad de enviar cartas por correo y 3) el acceso a una computadora para enviar e-mails. Estos métodos de comunicación son alternativas económicas y de fácil accesibilidad que implican bajos costos por parte de la institución. Por lo general, las autoridades brindan a los internos: papel, sobres y material de escritura de forma gratuita o con un costo mínimo y se les permite enviar tantas cartas como quieran y sea necesario. Tampoco existen restricciones en el número de cartas o paquetes que pueden recibir.

La comunicación de un interno con sus familiares debe ser tan libre como sea posible, sin intromisión ni censura por parte de las autoridades. Excepto cuando existan sanciones disciplinarias o la presunción de conducta delictiva y el interno sea sospechoso de participar en un crimen desde el interior del centro penitenciario. En estas circunstancias, las autoridades pueden intervenir para censurar e interrumpir la comunicación. Exceptuando estas situaciones, lo más recomendable es que se utilicen todos los medios o herramientas disponibles para que las internas e internos tengan una comunicación adecuada con el mundo exterior, porque es parte esencial del derecho a un tratamiento justo y humanitario.

Metodología

En sus estudios sobre el apoyo social, la resiliencia y la calidad de vida, los doctores Bartłomiej Skowronski y Elżbieta Talik plantean la hipótesis de que la capacidad interna de adaptación de cada persona a un contexto adverso tiene un efecto positivo sobre la calidad de vida. La investigación es cualitativa, transversal y se basa en la recopilación de información testimonial no cuantificable. El apoyo social que la interna y/o el interno recibe de diferentes fuentes es un factor importante que contribuye, sino a cambiar las dificultades del contexto, si al menos a reestructurar sus recursos psicológicos en función de las nuevas circunstancias y sus nuevas necesidades. (Skowronski 2020, 3). La teoría de las correlaciones entre el apoyo social y su influencia en la calidad de vida se refiere a la idea de que el conjunto de recursos sociales y emocionales que una persona recibe de su entorno

familiar, amigos, conocidos y trabajadores sociales tiene una influencia significativa en su bienestar y calidad de vida, porque contribuye a la capacidad de adaptación y le permiten hacer frente a situaciones estresantes o difíciles. Skowronski y Talik afirman que el apoyo social que un interno recibe sí influye en su calidad de vida en términos generales. La mayoría de las correlaciones entre calidad de vida y apoyo social son significativas, positivas o moderadas en la investigación que realizaron los psicólogos. Cuando existe un mayor apoyo social; en consecuencia, se benefician varios factores psicológicos positivos que aumentan el nivel en la calidad de vida del interno (Skowronski 2020, 6). Conservar las visitas familiares y los vínculos de comunicación de manera frecuente, influye positivamente en la psicología de las internas e internos, reduciendo los niveles de estrés, depresión y ansiedad. Estos progresos pueden reflejarse a largo plazo en beneficios para la salud y el sistema penitenciario de Aquiles Serdán puede ahorrar costos derivados de futuros servicios médicos, tratamientos y medicamentos.

Para poder garantizar el derecho de un interno a recibir visitas existen muchos aspectos previos que deben ser considerados, por ejemplo: 1) las instalaciones y las condiciones para que sucedan las visitas, 2) considerar atención adicional hacia las personas detenidas que padecen discapacidades o necesidades específicas y viven en situación de vulnerabilidad, 3) analizar el riesgo de que las visitas pueda interferir con una investigación criminal en curso o intimidar a las personas que puedan testificar e incluso contribuir a que se cometan nuevos delitos, 4) evaluar la seguridad tanto del interno como de sus familiares, amigos y seres queridos, 5) las medidas disciplinarias y el mal comportamiento de un interno pueden ofrecer razones válidas para restringir la comunicación y las visitas. Incluso, aunque se trate de un derecho, puede ser momentáneamente suspendido en las situaciones excepcionales anteriormente mencionadas. Es pertinente añadir que el sistema penitenciario no debe interrumpir por largo tiempo el contacto del interno con el mundo exterior, porque las visitas de sus familiares, amigos y seres queridos proporcionan canales de comunicación que lo mantienen informado sobre las noticias, los cambios sociales y los acontecimientos históricos importantes.

Es fundamental que los visitantes siempre sean tratados con respeto y cortesía por parte del personal penitenciario desde su ingreso, durante su estancia y hasta la conclusión de su visita. Debido a que las condiciones materiales para que sucedan las visitas son importantes, las autoridades deben facilitar instalaciones apropiadas, seguras y protegidas. Un espacio adecuado sustenta las bases para la calidad de la convivencia entre los internos y las visitas. La comunicación que una interna e interno privado de la libertad puede establecer con su familia y sus seres queridos depende en gran parte de las condiciones de las instalaciones. Por lo tanto, cuando los espacios de visita carecen de suficiente privacidad, son antihigiénicos, generan problemas o se perciben inseguros para los visitantes, afectan la convivencia. De igual manera es importante para las autoridades prevenir que los familiares de los internos sean objetivos de violencia, amenazas o intimidaciones. Asimismo se deben evitar prácticas de corrupción y que no se les pida pagar ninguna cantidad de dinero o realizar favores a cambio de

obtener acceso a la visita. Todos estos aspectos son perjudiciales porque pueden disuadir a la familia y a los amigos de volver, lo que posteriormente dificulta para los internos la posibilidad de mantener los vínculos con el exterior.

El objetivo de los custodios y guardias es asegurarse de mantener la seguridad dentro y fuera de las instalaciones. Lo cual implica filtros rigurosos para detectar el acceso ilegal de artículos prohibidos y un control adecuado para confiscar armas, cuchillos, drogas y cualquier objeto sospechoso que puede ser utilizado para agredir o durante un intento de fuga. Las requisas personales de las visitas son necesarias; no obstante, las autoridades deben apearse a los protocolos que indica la ley, seguir los procedimientos apropiados y registrar a los visitantes de la forma menos intrusiva posible. Lo más recomendable respecto a la seguridad en el acceso, es que se informe previamente acerca de los objetos que están prohibidos al interior de las instalaciones. Es una forma práctica de mejorar los procesos de seguridad, para que los visitantes estén informados y así evitar registros corporales invasivos y tectos exhaustivos que violen el espacio personal o búsquedas innecesarias que provoquen incomodidad. Porque un registro excesivamente minucioso o inoportuno puede disuadir a los visitantes de regresar, lo que en un futuro afecta negativamente la convivencia del interno con el mundo exterior.

Es indispensable continuar el contacto con el exterior para preparar la futura reinserción del interno a la sociedad. Es decir, la mayoría de las personas detenidas serán puestas en libertad en algún momento cuando cumplan su condena y se insertarán de nuevo en la comunidad. El apoyo social que los internos reciben para su correcta readaptación, no proviene únicamente del servicio de los profesionistas y trabajadores sociales que laboran dentro de las instituciones penitenciarias, sino también es importante el apoyo social que pueden brindar al interno sus familiares, amigos, conocidos y cualquier persona cercana con quien establezca un vínculo afectivo y le ayude de alguna manera para afrontar su experiencia. (Skowronski 2020, 3). Cuando los vínculos entre las personas detenidas y sus familias se mantienen a lo largo su estancia en prisión, las posibilidades de reintegración en la sociedad aumentan considerablemente.

Conclusiones

En conclusión y recapitulando lo anterior, otorgar las condiciones necesarias para que las internas e internos puedan recibir visitas y mantenerse en comunicación con sus familiares, amigos y conocidos, es un desafío de enorme complejidad para el personal responsable del sistema penitenciario de Aquiles Serdán en el estado de Chihuahua. Las visitas familiares y la comunicación con el mundo exterior implican riesgos importantes a la seguridad, pero también otorgan una serie de beneficios para la población privada de libertad. Garantizar y cumplir el derecho humano al contacto social requiere un gran trabajo por parte de las autoridades, administrativos, custodios y guardias; porque implica esfuerzos para mantener espacios adecuados y entornos seguros durante las visitas, así como también preservar la disciplina y el control, para evitar el tráfico de artículos prohibidos al interior de las instalaciones penitenciarias, extorsiones, amenazas, actos de corrupción o la participación de los

internos en nuevos delitos. Desde las aportaciones teóricas de los doctores Bartłomiej Skowronski y Elżbieta Talik, podemos considerar que el apoyo familiar contribuye a mejorar la calidad de vida de las personas privadas de la libertad, por lo tanto, las visitas y la comunicación han demostrado resultados positivos desde el ámbito de la psicología. Se debe reconocer que las visitas familiares y sociales a las instituciones penitenciarias son un derecho humano y no un privilegio. Asimismo, son importantes porque sustentan las bases para la conexión con el mundo exterior y refuerzan la reinserción social.

Referencias

ENPOL 2021. Encuesta Nacional de Población Privada de la Libertad (ENPOL) 2021. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de google:

<https://www.inegi.org.mx/programas/enpol/2021/>

LNEP, 2016, Ley Nacional de Ejecución Penal, Diario Oficial de la Federación, Ciudad de México, México, Secretaría de Gobernación. 16 de junio 2016

Mikulic, Isabel María y Crespi, Melinda Claudia. “Contexto carcelario: un estudio de los estresores y las respuestas de afrontamiento en detenidos primarios y reincidentes”. 2004. Publicación de la Facultad de Psicología-UBA Secretaría de Investigaciones. XII Anuario de Investigaciones. Recuperado de Dialnet:

<https://www.redalyc.org/pdf/3691/369139941021.pdf>

Morales Jinez Alejandro, Fajardo Ramos Elizabeth, López Rincón Francisco Javier, Ugarte Esquivel Alicia, Trujillo León Yolanda Ivonne y Rodríguez Mejía Luz Elena. “Percepción de las relaciones familiares y nivel de resiliencia en el adulto mayor: un estudio descriptivo-comparativo” 2021. Revista Gerokomos Volumen 32 número 2 Barcelona. España. Recuperado de google académico:

https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1134-928X2021000200096

Pérez de Guzmán Puya, María Victoria, Montserrat Vargas Vergara y Cristina María Yanes Cabrera. "Familia, educación y penitenciaría", Simposium "Familia y Educación. Una Perspectiva Comparada", 1998, pp 513-521. Recuperado de Dialnet;

<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/73909/FAMILIA%20%2c%20EDUCACION%20Y%20PENITENCIARIA..pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Rubio, Francisco Javier. “Aspectos psicosociológicos de las personas encarceladas y/o exarceladas”. Revista Nómadas, Número 37, enero-junio. 2013 Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de Dialnet:

<https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/42723/40595>

Skowronski, Bartłomiej y Talik Elżbieta. “Resilience and quality of life among people serving a prison sentences in penitentiary institutions”, Universidad de Varsovia, 2020, pp 1-13. Recuperado de google académico:

<https://escipub.com/Articles/IJSR/IJSR-2020-02-2805.pdf>



— O R E X I S —
EXPLORACIONES ÉTICAS