

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica
Enero - Diciembre, 2024. Año XXVI. N° 40



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

40



DIKAIOSYNE

Fundada el 3 de diciembre de 1997

Revista arbitrada de filosofía práctica, abierta a todas las tendencias o corrientes del pensamiento filosófico. Es un espacio de reflexión sobre los distintos fenómenos del obrar humano: jurídicos, políticos, éticos, estéticos, etc. Editada por el Grupo de Investigaciones sobre Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). ULA. Mérida-Venezuela, con el patrocinio del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT-ULA).

ISSN 1316-7839

DEPÓSITO LEGAL: pp-199802ME321

INDEXACIÓN

REVENCYT-RVD-005 (<http://revencty.ula.ve>). THE PHILOSOPHER'S INDEX (www.philinfo.org). CLASE (UNAM). GALE CENGAGE LEARNING.

Versión electrónica: SABER-ULA (www.saber.ula.ve/dikaiosyne).

COMITÉ EDITORIAL

Editor: Universidad de Los Andes

Directora

Margarita Belandria

Magíster en Filosofía (ULA).

belan@ula.ve

Consejo de redacción

Mayda Hočevár (Doctora en Derecho. ULA). *Andrés Suzzarini* (Magister en Filosofía. ULA) *Milagro Terán Pimentel* (Profesora de la Escuela de Derecho. ULA). *Mauricio Rodríguez Ferrara* (Profesor de la Escuela de Derecho. ULA).

Consejo de asesores y árbitros

Alberto Rosales (Dr. en Filosofía. USB, Caracas). *Pompeyo Ramis* (Dr. en Filosofía, ULA). *Gladys Leandra Portuondo* (Magíster en Filosofía, ULA). *Marta De La Vega Visbal* (Dra. en Filosofía. USB, Caracas). *Luz Marina Barreto* (Dra. en Filosofía. UCV, Caracas). *Marco Ortiz Palanques* (Dr. en Filosofía, ULA). *Dra. Edda Samudio* (ULA).

José Antonio Ramos Pascua (Dr. en Derecho. Universidad de Salamanca, España). *Ángel Alonso* (Dr. en Filosofía. UNAM, México). *Francisco Carpintero Benítez* (Dr. en Derecho. Universidad de Cádiz, España). *Carlos Casanova* (Dr. en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile). *Joaquín Meabe* (Dr. en Derecho. Universidad Nacional de Nordeste. Argentina). *Guillermo Lariguet* (Dr. en Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba-Argentina).

Dirección postal: Grupo de Investigaciones Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes. Av. Las Américas. Sector La Liria. Mérida – Venezuela.

Suscripciones:

Proceso de suscripción en nuestra oficina o a través de: grplogos@ula.ve

ÍNDICE

	Pág.
<i>Buganza, Jacob</i> La ética cristiano-humanista contenida en el de voluptate de Lorenzo Valla The christian-humanist ethics in Lorenzo Valla's de voluptate.....	5
<i>Castrejón, Gilberto</i> La concepción del tiempo en el realismo estructural The conception of time in structural realism.....	35
<i>Caudillo Lozano, Jonathan</i> Apuntes para una filosofía trágica, una aproximación al pensamiento de Schelling y Nietzsche Notes for a tragic philosophy. An approach to the thought of Schelling and Nietzsche.....	71
<i>Caviglia, Alessandro</i> Revolución científica moderna, teología y tolerancia. Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke Modern scientific revolution, theology and tolerance. A study on the connection between puritan theology and the principle of religious tolerance in John Locke.	95
<i>Megías Quirós, José Justo</i> El derecho universal a la educación. Un estudio de situación The universal right to education. A study about situation.....	117
<i>Ortiz Palanques, Marco</i> La adquisición del conocimiento en Tucídides The acquisition of knowledge in Thucydides.....	159
<i>Pérez Perdomo, Rogelio</i> Juicios e investigaciones sobre la educación jurídica en Venezuela: contexto político-cultural y los desafíos del presente Judgements and research on Venezuelan legal education: political and cultural context and present-day challenges.....	175

INTERDISCIPLINARES

Aguirre Sevilla, Martín Josué y Asprino Salas, Marilena

Importancia de la sentencia nro. 253-20-jh de la Corte Constitucional del Ecuador para el reconocimiento de los animales silvestres como sujetos de derechos: alcances y límites

Importance of judgment no. 253-20-jh by the Constitutional Court of Ecuador for the recognition of wild animals as sub-jects of rights: scope and limits.....201

Alonso, Ángel

Noémia de Sousa o la poesía como un medio de visibilización y exigencia de justicia

Noémia de Sousa or poetry as a means of visibilization and demand for justice.227

De Los Reyes, David

Apuntes sobre las redes sociales vegetales

Notes on vegetable social networks.....241

INFORMACIÓN GENERAL

Índice acumulado.....260

CDCHTA-ULA.....285



LA ÉTICA CRISTIANO-HUMANISTA CONTENIDA EN EL *DE VOLUPTATE* DE LORENZO VALLA

Jacob Buganza*

Resumen

Lorenzo Valla es un autor poco conocido y estudiado en el marco de la filosofía latinoamericana. Salvo algunas excepciones y menciones esporádicas, su pensamiento no es valorado en nuestras latitudes. Sin embargo, posee gran importancia, en cuanto representa una posición filosófica que puede ser tildada de humanismo cristiano, a saber, la consideración de que el hombre

* Jacob Buganza (1982) es licenciado en filosofía, con maestría y doctorado en dicha especialidad. Actualmente es coordinador del Doctorado en Filosofía de la Universidad Veracruzana, Investigador adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, profesor en la Facultad de Filosofía de la misma universidad, y docente en algunos posgrados de la Universidad Anáhuac Xalapa. Perteneció al *Rosmini Institute*, de Varese, Italia, como parte del cuerpo académico. Igualmente, es colaborador periódico, como investigador visitante, en el Centro Internacional de Estudios Rosminianos, en donde es vicedirector de la revista centenaria *Rivista rosmينية di filosofia e di cultura*. También es vicedirector de la revista *The Rosmini Society* que se publica en Milán, Italia, y autor de los siguientes libros: *En busca de la unidad perdida: la ética de Plotino* (México, 2021), *El carácter de la filosofía rosmينية* (Xalapa, 2021), *Los orígenes de la ética clásica* (Bogotá, 2022), *Los niveles de la experiencia en la filosofía de Johannes B. Lotz* (México, 2022), *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita* (México, 2023), *Metafísica y ética en el platonismo medio* (Xalapa, 2023), *Neoplatonismo agustiniano y virtud moral* (Stresa, 2023), *Páginas rosmينية* (Bogotá, 2023), *A la búsqueda de la realidad: de Bacon a Hume* (México, 2023) y *Bien, valor y virtud moral* (México, 2023). La Universidad Anáhuac Xalapa ha publicado recientemente la cuarta edición de su libro *Introducción a la ética general*.

es nuclear, ciertamente, sin abandonar la tesis metafísica distintiva que sostiene la primacía de Dios y los bienes espirituales.

Palabras clave

Filosofía renacentista, Lorenzo Valla, humanismo cristiano, epicureísmo, estoicismo.

THE CHRISTIAN-HUMANIST ETHICS IN LORENZO VALLA'S DE VOLUPTATE

Jacob Buganza

Abstract

Lorenzo Valla is a little-known and little-studied author within the framework of Latin American philosophy. With some exceptions and sporadic mentions, his thought is not valued in our latitudes. However, it has great importance, as it represents a philosophical position that can be called Christian humanism, that is, the consideration that man is nuclear, certainly, without abandoning the distinctive metaphysical thesis that maintains the primacy of God and spiritual goods.

Keywords

Renaissance philosophy. Lorenzo Valla. Christian humanism. Epicureanism. Stoicism.

1. Introducción

El «Humanismo» se conforma en Florencia a inicios del siglo XV, siguiendo las coordenadas de Petrarca y Coluccio Salutati, es decir, de aquellos que buscan, en los clásicos, un ideal de vida más libre y abierto que el de la cultura tradicional, ya sea en el campo cognoscitivo, ya en el moral. Hacia finales del siglo XIV y principios del XV, Leonardo Bruni, funcionario de la ciudad de Florencia, traduce algunos diálogos de Platón y las obras prácticas

de Aristóteles (especial mención recibe su traducción de la *Ética nicomaquea*)¹, promoviendo así los *studia humanitatis*. La traducción de las obras prácticas del Estagirita es un dato de importancia: efectivamente, el sabio macedonio ha subrayado continuamente que el individuo adquiere su función significativa en el interior de la *civilitas*. El estudio del griego se vuelve particularmente destacable entre los florentinos, destacando los aportes de Manuele Crisolora, Pier Paolo Vergerio, Guarino Veronese; algunos de ellos, por ejemplo, Vergerio, plantean también planes pedagógicos cuyo eje rector sea la consecución de la virtud y la sabiduría. También se cuentan los nombres de Poggio Bracciolini y Giannozzo Manetti: ambos se oponen al ascetismo medieval y el segundo propone, como eje central de su reflexión filosófica, el valor del individuo, en su obra *De dignitate et excelentia hominis*. Perfilándose todavía más en las disputas filosóficas, Gemistio Pletón, quien es originario de Constantinopla, trae en ambiente florentino la disputa entre Platón y Aristóteles (*Sobre las diferencias entre Platón y Aristóteles*). Toma partido por la metafísica neoplatónica, de inspiración todavía antigua, es decir, griega: busca un retorno a los clásicos sin la mediación escolástica de inspiración cristiana. Todo esto abona para que sea precisamente en Florencia donde germine una academia dedicada al estudio de Platón, con enormes repercusiones en Europa².

Discípulo de Leonardo Bruni es Lorenzo Valla, frecuentemente recordado por sostener que la Donación de Constantino consiste en una falsificación: es el argumento de su texto filológico *De falso et ementita Constantini*

¹ No es verdad lo que Villoro, en su conocido libro sobre filosofía renacentista, dice: «Una fiebre de traducciones directas del griego al latín anima a los humanistas. Leonardo Bruni traduce del griego por primera vez, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*», *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, p. 52. Es bien sabido que la primera traducción de la *Política* es de Guillermo de Moerbecke; pero, para ceñirse a la *Ética nicomáquea*, ya desde el siglo XIII circulan varias versiones, entre ellas las del filósofo y traductor flamenco, cf. Poblete, José Antonio, *Itinerario de las traducciones latinas de Ethica Nicomachea durante el siglo XIII*, «Anales del Seminario de Historia de la filosofía», 31/1, 2014, pp. 43-68.

² Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia. La filosofia moderna*, t. II, La Nuova Italia, Florencia 1984, pp. 4-6.

*donatione declamatio*³. Como dice Del Pra, «En Lorenzo Valla el primer humanismo alcanza su expresión crítica más válida»⁴, por lo que es importante revisar cuáles son algunas de sus posturas filosóficas más destacadas. Originario de Roma, donde nace en 1407, es profesor en la Universidad de Pavía hacia la tercera década del siglo XV; entre otras cosas, llega a ser parte de la corte de Alfonso de Aragón en Nápoles y abre una escuela de retórica en la Ciudad Eterna. Escribe varios textos, entre los que descuellan *Elegantiae linguae latinae*, *De voluptate* (titulado sucesivamente *De vero bono* y *De vero falsoque bono*), *De libero arbitrio*, *Dialecticae disputationes*. No se considera a sí mismo un filósofo, sino un retórico, pues estima que la filosofía ha terminado por servir a la oratoria⁵.

En *De voluptate*, Valla elabora una serie de reflexiones éticas de enorme interés para quien busca entender el pensamiento humanista y renacentista. En efecto, ahí se observan las innovaciones a las que apuntan estos autores y, al mismo tiempo, su anclaje en la tradición. Se trata de una obra difícil, sumamente erudita y con un estilo que ya recuerda los moldes antiguos (sobre todo los renacentistas buscan servirse de la retórica como de una auténtica *Aufhebung*⁶), es decir, se separa de las ordenadas elucubraciones de sus predecesores medievales. Como asegura Vilar, ya desde estos tiempos se aprecia un interés nuevo «por comprender críticamente las categorías filosóficas del pensamiento antiguo a partir de un contacto diferente con las fuentes y de una exploración de géneros ajenos a la *quaestio* escolástica»⁷. Resulta en ocasiones complejo aprehender cuál es la doctrina de Valla, quien se sirve de

³ Cf. Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla's Oratio on the Pseudo-Donation of Constantine: Dissent and Innovation in Early Renaissance Humanism*, «Journal of the History of Ideas», 57/1, 1996, pp. 9-26.

⁴ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. II, cit., p. 6. Aun cuando Garin, uno de los máximos expertos en el periodo renacentista, no deja de reconocer que, comparado con Tomás de Aquino o Duns Escoto, es de menor estatura, e incluso se vería como un «pedante», Garin, Eugenio, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma – Bari 1965, p. IX.

⁵ Cf. Garin, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, t. I, Einaudi, Turín 1966, p. 312.

⁶ Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla: the Transcending of Philosophy through Rethoric*, «Romance Notes», 30/3, 1990, p. 272.

⁷ Vilar, Mariano, *Utilitas y voluptas en el De vero bono de Lorenzo Valla*, «Medievalia», 53/1, 2021, p. 141.

distintos personajes para expresar diversas posturas, como sucede, por ejemplo, con Platón, entre los griegos, o con Séneca o Cicerón, entre los latinos. Marsh no deja de estimar que el *De voluptate* posee una «ambiguous nature»⁸, aun cuando el impulso unificador del texto parecer ser la «defensa de la vida», como sostiene Lorch⁹. Ahora bien, en el caso del *De voluptate*, parece que tanto Maffeo Vegio como Antonio da Rho son los personajes en los cuales Lorenzo Valla coloca su doctrina con mayor claridad; aun cuando se pueda ver ahí su doctrina, que cabría caracterizar como «cristianismo humanista» (el hombre es central, pero no se abandona la tesis metafísica de la primacía de Dios), no se libra el texto de su complejidad intrínseca. Además de las formas expositivas y argumentativas que signan un cambio con relación a las *quaestiones* de los antecesores inmediatos, resulta de enorme interés que, en el marco de la revaloración del epicureísmo en la primera mitad del siglo XV, también se publique una versión completa de las *Vidas y opiniones de los filósofos griegos más ilustres* de Diógenes Laercio, en donde, en el libro X, se incluyen la *Carta a Heródoto* y la *Carta a Meneceo*: esta última es una exposición de la ética hedonista de gran realce¹⁰, la cual, sin embargo, no es seguro que Valla conozca.

El *De voluptate* o *De vero falsoque bono* de Valla recupera la estructura ciceroniana del diálogo filosófico, aunque también, afirma Marsh, la de los diálogos agustinianos de Cassisiaco¹¹. En este diálogo, hay tres interlocutores cuya identificación doctrinal es perfecta. En efecto, se encuentra Catón Sacco, quien representa al estoico, Maffeo Vegio, quien encarna al epicúreo, y Antonio da Rho, maestro en Milán, quien asume el punto de vista cristiano¹². De inicio, se afirma que el bien puede corresponder al de esta vida o al de la futura, y este último tiene primacía: la religión y la virtud apuntan a él: esto

⁸ Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, Harvard University Press, 1980, p. 55.

⁹ Cf. Lorch, Maristella, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhelm Fink, Munich, 1985, 345pp. En esto coincide con Garin, cf. *Storia della filosofia italiana*, t. I, cit., p. 314.

¹⁰ Cf. Buganza, Jacob, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, Universidad Anáhuac, Xalapa 2021, pp. 47-63.

¹¹ Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, cit., p. 56.

¹² *Ibid.*, pp. 55-56.

aparece sobre todo recalcado en el libro III del *De voluptate*. Sobre la religión no pretende hablar, sino sobre la virtud, y de manera más específica, sobre las virtudes que conducen al bien verdadero. Es verdad que Lactancio y san Agustín ya han hablado tanto sobre religión como sobre la virtud, pero sobre esta última se expresan, según Valla, oscuramente, lo cual se debe tal vez a su enorme erudición. Ahora bien, Valla, asumiéndose como médico, busca remediar algunos males, específicamente morales en este caso, pues hay quienes no persiguen el genuino bien. Frente a ellos busca argumentar: ¿de quiénes se trata? Por paradójico que pueda parecer, se refiere a los estoicos, y los enfrenta para defender a los epicúreos: aquéllos son quienes más ardientemente han defendido lo honesto, pero, se colige, sin apresar el verdadero bien: «Para volver al argumento, puesto que los estoicos afirman más vivamente que el resto la honestidad, nos parece suficiente refutar a estos adversarios tomando la defensa de los epicúreos»¹³. La argumentación asume el siguiente recorrido: el verdadero bien es el placer (*voluptate*), la honestidad no es un bien, después distingue entre bien verdadero y falso, siendo el primero el Paraíso, como se vislumbra «místicamente» hacia el libro III. Hay una razón de fondo en esta elección, a saber, que los epicúreos parecen ser más simples en comparación con los estoicos, que, por oposición, resultan más sofisticados.

2. El estoicismo en la interpretación de Valla

Sirviéndose de los modelos antiguos, que no por ello no están presentes en el Medioevo, Lorenzo Valla utiliza el diálogo, a la usanza platónica, para disertar sobre el tema del bien. Así pues, en boca de los interlocutores pone al descubierto las doctrinas, según las cuales, dice Catón, le maravilla que los hombres, en vez de buscar los bienes valederos, se ofuscan buscando los menos valiosos: siguiendo la doctrina platónica, en efecto, considera que tales bienes, compendiados en la noción de lo *honestum*, sólo pueden ser vistos con los ojos del alma o mente: aquello que es *honestum*, como diría Cicerón, es

¹³ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, Prol., 7: «Ut autem ad rem redeam, cum stoici acerrime omnium honestatem asserant, satis nobis videtur hosce adversarios contra nos statuere, assumpto patrocinio epicureorum».

lo que tiene valía *per se* y no por una utilidad resultante¹⁴. Durante este discurso, Catón llega a la conclusión de que la mayoría de los hombres se vierten hacia los vicios, hacia lo deshonesto, mientras que los menos lo hacen hacia la virtud, hacia lo honesto. Valla examina, en este marco, la noción clásica de virtud, que suele colocarla en medio de dos extremos opuestos, considerados, ya por Aristóteles, como vicios, uno que excede y otro que carece. La virtud es distinta a lo que sucede con otros sucesos naturales, por ejemplo, el blanco no es término medio, ni tampoco lo dulce, simplemente son distintos a lo negro y a lo amargo. «La virtud, en cambio, como la diligencia, se coloca entre dos contrarios, la curiosidad y la negligencia (*Virtus vero, velut diligentia, inter bina contraria, curiositatem et negligentiam*)»¹⁵: si no se mantiene en medio, el agente corre el riesgo de precipitarse hacia uno u otro vicio. Esto le parece indigno, puesto que las virtudes son pocas, si se comparan con los vicios: es más fácil caer en estos últimos, por ejemplo, en la avaricia o en la prodigalidad que en la liberalidad, tal como las entiende Aristóteles mismo¹⁶. Por ende, parece que lo más común entre los hombres es el vicio y no la virtud, que es menos numerosa.

Pero Valla también llama la atención sobre el amor al vicio (*amor vitiorum*), que parece desprenderse desde la más tierna infancia, como alimentada por la leche materna. El pequeño ya prefiere desde la primera edad la gula, el juego, la diversión, y aborrece el castigo, el decoro, la honestidad (términos muy recurrentes en la literatura estoica, ciertamente). No parece que sea natural agradecer el castigo, aunque objetivamente sea mejor. Parece haber una cierta paradoja, pues, al igual que todos los animales, el hombre huye de lo doloroso y persigue lo placentero, mientras que, por ser racional, considera que el bien es la virtud y el mal el vicio. Pero, ¿no sucede que la búsqueda misma de lo prohibido es placentera? ¿No es más dulce el fruto robado que el comprado? ¿Hay acaso un odio a las virtudes (*odio virtutum*)? Pareciera que lo común es que se dé este odio, precisamente, pero Valla inmediatamente añade: «Reconozco que la virtud es indudablemente cosa

¹⁴ Cf. Cicerón, *De finibus*, II, 45.

¹⁵ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, I, 4, 4.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 1.

divina, y no sólo lo más alto sino, también, en único bien. Sin embargo, cultivarla y amarla se ha concedido en casos raros, como beneficio y don peculiar de la naturaleza, mientras que, a muchos, por malignidad de la naturaleza misma, se les ha negado, del mismo modo que vemos hombres monstruosos, débiles, enfermos del cuerpo»¹⁷. El común de los hombres no es que viva como sabio, sino más bien de acuerdo con la naturaleza, una naturaleza que Catón Sacco no tremola en cualificar de depravada; empero, si uno quiere, puede alcanzar las cúspides de la sabiduría. Pero la naturaleza misma emplea su rigor sobre la depravación misma.

3. El epicureísmo en la visión de Valla

Vegio, el segundo de los interlocutores del *De voluptate*, considera que el discurso de Catón es contradictorio, pues siendo este último un estoico, termina defendiendo el epicureísmo. La culpable del vicio humano termina siendo, según esto, la naturaleza depravada. Vegio parangona a Catón con Heráclito, que se lamenta de la situación miserable de la humanidad (Demócrito, por su parte, se burla de la condición humana). Heráclito sería un preámbulo del estoicismo, mientras que Demócrito, según relata Valla, es maestro de Epicuro. Vegio pretende defender a la naturaleza y, por ende, al género humano, que no se separa de ella. La naturaleza misma ha puesto en el placer el bien, por lo cual resulta necesario defenderla como algo santo y pío e, incluso, providencial. Y se propone hacerlo con la oratoria, a la que estima por encima del discurso filosófico, el cual, en su tiempo, parece quedarse sólo en los ángulos en vez de irrumpir como central en la vida civil. En este tenor, aun cuando los estoicos pretendan elevarse a lo más alto, sus alas están pegadas con cera, como sucede a Ícaro: para los estoicos, sólo es beato, amigo, bueno y libre lo que cae bajo sus descripciones; quienes no, son malvados,

¹⁷ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, I, 4, 7: «Ego vero fateor virtutem haud dubie divinam quandam rem esse et esse non modo omnium prestantissimum sed etiam solum bonum; sed tamen eius cura atque amor perquam raris beneficio ac peculiari dono nature concessus est, plurimis autem eiusdem nature malignitate non aliter denegatus quam quod monstruosos, debiles, vitiatos corpore videmus».

tontos, enemigos, fugitivos, etcétera, porque no son sabios. Pero no hay sabios, luego todos los hombres son malvados, tontos, etcétera. Le parece absurda la sentencia que afirma que quien tiene una virtud tiene a todas, pues, por oposición, puesto que ninguno las tiene todas, entonces ninguno tiene virtud: «Qui unam habet virtutem is habet omnes: nemo habet omnes, ergo nemo habet ullam»¹⁸. La vida de aquel que busca la virtud ha parecido, desde antaño, la vida de un hombre valiente, dedicado a las cosas divinas, pero, para Vegio de Valla, es la vida un *aegroto*, de un enfermo: en efecto, está enfermo quien no es capaz de paladear los placeres que ofrece la vida.

Catón, en su representación del estoico, se opone decididamente a Vegio. La cuestión está en dirimir si lo que debe perseguir el hombre es la virtud o el placer, lo recto y lo útil, en definitiva. Vegio mantiene su argumentación diciendo que, en efecto, lo útil y el placer se identifican: «Nada es útil que no sea sentido, y lo que se siente es placentero o displacentero (*Nihil est utile quod non sentiatur; quod autem sentitur aut iocundum aut iniocundum est*)»¹⁹. El problema está en que el epicureísmo no puede admitir que la virtud sirva a la honestidad y no para conquistar el placer. Efectivamente, el concepto de ἡδονή significa el placer en toda su amplitud, sea corporal, sea espiritual o anímico; en latín, apoyándose en Cicerón, Valla considera que el término adecuado es *voluptas*: «Bajo este término todos entienden dos cosas: alegría en el ánimo dulcemente conmovido, placer en el cuerpo (*letitiam in animo commotione suavi, iocunditatem in corpore*)»²⁰. Por su parte, los estoicos, explica Vegio, consideran que la honestidad (*καλόν*) es el bien que consta de la virtud y que se apetece *per se*: «Honestas est bonum cuius ratio ex virtutibus constat»²¹, es decir, lo que no es útil, pues no se busca por algo más. Con los términos precisados de esta guisa, la tesis del epicureísmo no es otra que sostener que el placer es el bien, en lo que concuerda el sentido común de todos los hombres, no sólo de los sabios, quienes distinguen entre bienes del ánimo o espirituales, bienes del cuerpo y bienes de la fortuna. Los

¹⁸ Ibid., I, 12, 3.

¹⁹ Ibid., I, 14, 1.

²⁰ Ibid., I, 15, 1.

²¹ Ibid., I, 15, 2.

estoicos, piensa, rechazan los dos últimos. La misma naturaleza, pues, impone la búsqueda del placer como bien, y en esto los estoicos yerran gravemente.

Los bienes del cuerpo son los que producen placer a esta parte del hombre, como la salud, la belleza, el vigor, etcétera. La naturaleza y, en consecuencia, también el hombre, aprecian siempre la salud; ni siquiera Platón, quien minusvalora al cuerpo, la desprecia. En cuanto a la belleza, incluso en la guerra, piensa Vegio, se emprende ésta por las cosas bellas, como en el caso de los helenos en pos de Helena, la mujer más bella. Considera que la salud no deja de ser más fundamental, aun cuando no hay alguien bello que no posea salud. La belleza es un don de la naturaleza, un don de Dios, diría Antonio da Rho. Naturalmente el hombre tiende a amarla y admirarla donde se le presente, no sólo entre los seres humanos, sino en otras cosas, como en los paisajes, las telas, las gemas, las obras artísticas, la música, etcétera. No quiere decir que todo individuo se plazca en lo mismo, o que aplique ciertas reglas en vistas a obtener otras cosas, como el frugal en relación con el alimento, o el abstemio en lo que se refiere a la bebida. No es tanto la visión del individuo, en este caso, la que cuenta, sino la concepción general. Por eso dice, nos parece: «No es preciso, pues, considerar lo que uno hace, sino por qué razón y cuanto rectamente lo haga (*Non est itaque considerandum quis aliquid faciat sed qua causa et quam recte faciat*)»²². Ahora bien, luego de un extenso discurso, Vegio se percata de que ha hablado sólo de lo externo, es decir, de los objetos extracorpóreos que producen placer: el color no es el ojo, por ejemplo; se prefieren los objetos externos a los propios, pues de aquéllos se place el sujeto. Los bienes externos son superiores a los bienes del cuerpo, según se desprende de lo dicho. «Comoquiera, es digno de notar que se deba llamar bien sólo a aquello en lo que concurren estos dos elementos, lo que recibe y lo que es recibido, como los ojos y el esplendor, el paladar y la granada, etcétera»²³. El cuerpo y el ánimo reciben, y lo que buscan recibir es precisamente el placer. Hay, pues, bienes del ánimo, como se ha dicho, que

²² Ibid., I, 23, 5.

²³ Ibid., I, 31, 1: «Quod utcunque sit, illud annotatione dignum est: id demum bonum dici debere in quo utrunque concurrat quod recipit et quod recipitur, ut oculi et nitor, palatus et malum punicum et item reliqua».

son la nobleza, la afinidad, la potencia, los cargos públicos, etcétera, aun cuando puedan reconducirse al cuerpo; son también bienes espirituales la artificiosidad, la ciencia y la disciplina.

Inmediatamente inserta el discurso sobre las virtudes cardinales, las cuales son contaminadas por los estoicos al vincularlas con el término *honestas*. De la prudencia dice que consiste «en el saber prospectarse las ventajas y evitar los fastidios (*commoda libi prospicere scias, incommoda vitare*)»²⁴. A la continencia la describe como «abstenerse de una cierta satisfacción para disfrutar de satisfacciones más numerosas y grandes (*una aliqua oblectatione contineas quo pluribus et maioribus fruaris*)»²⁵. La justicia es caracterizada como «conciliación de benevolencia, gracia, ventajas entre los mortales (*inter mortales benevolentiam, gratiam commodaque conciles*)»²⁶. Finalmente, la modestia es «un medio para conciliarse autoridad entre los hombres (*conciatrix quedam auctoritatis inter homines et benivolentie*)»²⁷. Como se observa sin dificultad, las virtudes son vistas aquí siempre desde la perspectiva del placer, esto es, están a su servicio: el placer es la señora y las virtudes sus siervas. Resulta evidente el giro que le imprime Valla a las virtudes de acuerdo con la visión estoica: la señora, para estos últimos, es la honestidad. Todo lo que se hace se lleva a cabo en pos del placer. La naturaleza misma ha impuesto a los vivientes que busquen perseverar en el ser, en la vida, y evitar lo nocivo: el placer es precisamente la vida, mientras que lo nocivo es la muerte. El epicureísmo, desde esta perspectiva, ama la vida y todo lo que ella ofrece, en toda su amplitud; el estoicismo, en cambio, pareciera tender a la muerte, pues pretende el estoico escapar de los placeres de la vida corpórea y vivir como un cadáver. El estoicismo, de acuerdo con esta lectura, impone artificios a la naturaleza, como el «matrimonio»: lo que la naturaleza atestigua es la unión entre un varón y una mujer; el ser humano impone un concepto artificial a la unión; por ende, dice Vegio, no hay diferencia natural entre el adulterio y el matrimonio, pues ambas son la unión del varón y la mujer.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., I, 33, 2.

²⁷ Ibid.

Platón mismo, en la *República*, habla de la comunidad de las mujeres y los hijos, y, según esta lectura, el sabio ateniense expresa la ley de la naturaleza, precisamente. Mejor seguir la ley de la naturaleza que la *lex Iulia*: «*lex Iulia sripta est*», mientras que la natural es «nata»²⁸, como su mismo nombre señala. Se evitarían muchos conflictos, estima Valla en boca de Vegio.

La *fortitudine* tiene un tratamiento aparte en el libro II, puesto que parece ser una cierta preparación para resistir a los placeres. El problema de la fortaleza estriba en que se buscan ciertos bienes que no necesariamente se obtienen, como el honor, la grandeza, el bien de la patria; si alguien sacrifica su vida en pos de estos bienes y la pierde, al final no obtiene nada en absoluto; es más, pierde los bienes presentes. Es verdad que el virtuoso, en tal caso, procura esos bienes, por ejemplo, la libertad o la paz de la patria, pero no goza a la postre de ellos. Gana, más bien, la muerte. ¿Qué significa la patria? La ciudad, la ciudadanía; pero sólo existen los individuos, los hombres particulares. Es verdad que ahí se encuentran los familiares, pero también los otros, los conciudadanos. Pero, ¿cuál es la razón para anteponer la salud de ellos a la propia? Tal vez porque se admite que el bien de muchos es superior al bien individual. Pero, si fuese así, replica Vegio, «¿*Etiam pro decem barbaris mori debebo?*»²⁹. La vida de uno mismo es más valiosa que la del resto, objeta, pues, Valla. No hay obligación alguna para exigir la propia muerte (lo cual, dicho sea de paso, es cierto: a nadie se le exigen las virtudes heroicas). Se formula la objeción: «Me dirás: ¿no sacrificarías la vida por la patria? Si lo hicieras con toda honestidad, incluso si no obtuvieras recompensa alguna, ningún otro motivo te impulsará, y la honestidad no exige para sí algún premio. Ella es para sí misma el mejor premio»³⁰. La honestidad es el premio para sí, ¿y en qué consiste?, se cuestiona. En actuar fuertemente, con fortaleza, y esto significa actuar para morir. Es mejor admitir, piensa, que la honestidad es una quimera, una imaginación, una disciplina que pide a quien la

²⁸ Cf. *Ibid.*, I, 40, 1.

²⁹ *Ibid.*, II, 1, 7.

³⁰ *Ibid.*, II, 1, 9: «*Quidni, inquires, pro patria spiritum reddas? Si hoc honestissime facturus es, etsi nullum emolumentum assequeris, nihil te moveat. Nec premium sibi honestas aliquod postulat; ipsa sibi premium est optimum*».

ejecuta ser como de piedra, de mármol: la doctrina estoica, en un arrebatado poético, dice Valla que asemeja a la Medusa: convierte en piedra todo lo que ve: «En cuanto quiere que nos liberemos de todo dolor, ella tiene razón, aunque esto no pueda suceder, pero peca en cuanto nada promete»³¹. Sería preferible enfrentar el dolor y, después, dedicar las propias energías a algo más, a algo que procure placer. El núcleo de su argumento, que incluye numerosos ejemplos históricos, leídos desde su particular perspectiva, es que nada debe hacerse por la honestidad, pues en nada contribuye al propio placer; no paga, en definitiva, por el esfuerzo hecho.

Los filósofos y algunos poetas, lo sabe Vegio, argumentarían a favor de la virtud por el honor, de guisa que sacrifican su vida por ello: este honor, piensan, trasciende épocas, de manera que los hombres del porvenir se refieran a ellos en términos laudatorios, precisamente. La memoria es el premio al que aspiran los virtuosos, en este caso los estoicos. Curcio es llamado en auxilio de los estoicos para representar el papel de aquel que se sacrifica por la República. Vegio considera que el gesto heroico de Curcio lo efectúa por la gloria, aun cuando pueda ser acompañada por la honestidad. Razona así en estos términos: «Por ende, la honestidad viene del honor y la gloria, de modo que por sí misma no es nada, indudablemente. Elegantemente Epicuro sostiene que *honesto* es lo que es glorioso por fama popular. La palabra griega *καλόν* se traduce al latín como *pulchrum* y lo *honestum* es acerca de lo que es *honoratum*. Las cosas bellas, en efecto, ponen de realce un cierto honor»³². Se colige de lo anterior que algún puesto tiene, pues, lo honesto, que es lo honorado: y esto no puede ser sino el fin de la virtud. Así pues, la virtud es el medio, la fatiga, como en el caso de la fortaleza, que conduce a lo honesto; pero lo honesto es bello, por tanto la virtud se efectúa en pos de la belleza, de la gloria. Pero, si es así, y la gloria implica cierta vanidad, orgullo, ambición, se sigue que la virtud se lleva a cabo por estas cualidades: todas ellas son la

³¹ Ibid., II, 2, 2: «Quod nos carere vult omni angore, recte illa quidem, licet fieri non possit; sed hoc peccat quod nihil pollicetur».

³² Ibid., II, 8, 7: «Elegantior igitur Epicurus id honestum putavit quod esset populari fama gloriosum. Καλόν enim grece, *pulchrum* dicitur latine, et *honestum* idem fere est quod *honoratum*. Pulchra nanque honorem quendam pre se ferunt».

raíz de la discordia, de la envidia, del odio, etcétera, mientras que la igualdad produce benevolencia y paz; así pues, los estoicos buscan, mediante la virtud, bienes terrestres, a saber, la gloria³³. Por supuesto que los honores tributados a los muertos no son un bien de estos últimos; a lo sumo pueden serlo para los que disfrutaban del bien, o sea, de los vivos. Las estatuas, por ejemplo, a las que se da honor, no sienten absolutamente nada. La memoria que pueda leerse no tiene ningún valor. La sentencia es demoledora: «Todo aquello que hicieron está sepultado con quien lo hizo. Una edad sucede a la otra y cada una se preocupa de sí (*quicquid egerunt id omne una cum domino sepultum est. Etas succedit etati, pro se queque sollicita est*)»³⁴. La gloria después de la muerte no tiene ningún valor. Tiene su valor precisamente durante la vida, pues es un placer. En efecto, la gloria, la buena fama, llega a decir Valla, se finca en los bienes de la fortuna, del cuerpo o del alma, que son placenteros de acuerdo con el estoicismo. La gloria redundante en el propio placer, se regodea en él, de guisa que el fin de la gloria, así como su origen, es el placer mismo.

Corresponde disertar sobre la *iustitia* (*iusticia*), advierte Valla en boca de Vegio. El problema se plantea, desde la perspectiva epicúrea, considerando que, si uno tiene el deber de procurar el placer, entonces se debe hacer todo lo que lo produzca, es decir, se debe buscar lo que aventaje para lograrlo, aunque sean injurias, traiciones, etcétera. Y aquí está escrito: «Esto está bien lejos de nuestras convicciones; para nosotros, ninguno está tan embrutecido y desprovisto de humanidad que no haya en él cierta probidad y no habite en él casi un germen de virtud que lo haga actuar no por propio interés, sino por la honestidad, sin alguna especie de utilidad»³⁵. Por supuesto que, sin querer destruir su propia postura, Vegio hace depender la honestidad a la utilidad, que es precisamente el placer. El punto está, como ha señalado reiteradamente, en sostener que nadie actúa por la honestidad, que es lo que

³³ Girardi, Luca, *Lorenzo Valla e Lattanzio: Alcune considerazioni sul rapporto tra epicureismo e cristianesimo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 107/3, 2015, p. 568.

³⁴ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, II, 9, 9-10.

³⁵ *Ibid.*, II, 14, 3: «Quod adeo a mentibus nostris alienum est, ut nemo ita efferatus sit atque ita hominem exuerit in quo non insit aliquid probi et quasi semen virtutis insideat, ut agat aliquid non sua causa sed propter honestatem sine ulla specie utilitatis».

conceptualmente tiene valía *per se*, porque ella no es nada; en realidad, quienes actúan con justicia, lo hacen por la utilidad que se puede obtener de ello. Y la utilidad, como se ha dicho, es el placer. Se soporta algo por el bien mayor que comporta, es decir, por la utilidad o placer que se reserva para después. Ahora bien, el injusto es malvado, porque no es capaz de calcular con habilidad que asesinando, despojando a los otros, etcétera, se vive con el recelo de los demás y, por ende, con preocupaciones. Es lo que acontece con Dionisio de Siracusa, a quien Platón visita varias veces con el fin de convencerlo de instaurar una república como él la concibe. El malvado, al final, es tal porque se consume a sí mismo. En vez de la benevolencia y la amistad, que son muy queridas por el género humano, en cuanto son útiles o producen placer, el malvado se encierra en sí mismo.

Las leyes, establecidas para premiar a los justos y castigar a los malvados, se constituyen también por la utilidad, no por la honestidad. No se castiga la intención del agente, o sea, su honestidad o moralidad, sino lo que hace efectivamente. «Los malvados evitan pecar por miedo a la pena. Entonces, aquella parte de la ley que evidencia el miedo no nos libera de la torpeza, sino de nuestro daño. Además, de manera semejante la otra parte de las leyes, cuando promete premios, como coronas, estatuas, honores y otras cosas semejantes, no exhorta a la honestidad, sino a la utilidad»³⁶. Retoma el mito de Giges, tan puesto en circulación merced a la *República* de Platón. Aun cuando critica la estructura interna del relato en cuestión, es decir, admitiendo que algunas lagunas quedan colmadas con agregados, se pregunta si es lícito lo que hace tal personaje, a saber, asesinar al tirano y sus secuaces para quedarse con el reino, a sabiendas de que nadie puede verlo. Vegio asegura que sólo le resultaría lícito el asesinato si estuviera en peligro la propia vida, pero no es el caso de Giges. Condena con duros términos la actividad de Giges, no por deshonesto, sino por imprudente e injusto³⁷: ¿cómo es que un campesino inexperto pretende granjearse la corona de Lidia, si no tiene ideas claras de lo que

³⁶ Ibid., II, 23, 3: «Ergo pars illa legis que metum ostendit non a turpitudine nos revocat sed a damno nostro. Simili quoque modo altera cum premia promittat, qualia sunt corone statue honores ceteraque id genus, non ad honestatem hortatur sed ad utilitatem».

³⁷ Cf. Ibid., II, 26, 15.

es gobernar? En suma, lo natural consiste en actuar por la utilidad, por el placer, aun cuando se haga algo que se debe, por ejemplo, restituir lo perdido: se hace para mantener el buen nombre o para deleitarse con el bien del otro, el cual puede contribuir a la buena fama de uno mismo, esto es, a la gloria en vida.

Los estoicos todavía rebatirían argumentando que la contemplación es algo que se busca por sí misma, y en ella estriba de hecho la felicidad. Aristóteles, en efecto, habla de la vida contemplativa en la *Ética nicomaquea*, que es la que Valla tiene en consideración (Lorenzo Bruni, su maestro, en su tiempo, esto es, entre 1416-1417, ha hecho una traducción directa al latín, como se ha dicho, que es la que cita Valla). Hace ver que Aristóteles mismo no es tan claro en su exposición, pues pareciera que la felicidad es algo aparte del resto. Cita expresamente el pasaje del libro I donde asienta el Estagirita en la versión de Bruni: «Honorem vero et voluptatem et omnem mentem atque omnem virtutem, tum propter seipsa expetimus tum propter felicitatem»³⁸. El texto griego más autorizado dice: «τοιούτων δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν», lo que podría traducirse más literalmente como «Así, a la felicidad, sobre todo, corresponde que ciertamente se elija siempre por sí y nunca por otro, mientras que el honor, el placer, la inteligencia y toda virtud se eligen por sí mismas (ninguno, en verdad, dejaría gustosamente cada una de ellas), sino que las tomaría por la felicidad». De esta manera, no parece que Valla acierte del todo al caracterizar la intención de Aristóteles, que subraya de continuo que todo lo que se elige se efectúa en vistas a la felicidad, que tiene carácter de fin. La idea de Valla, sin embargo, es que todos estos bienes, a saber, el honor, el placer, la inteligencia, la virtud son partes de un todo al que se denomina εὐδαιμονία. Ahora bien, el punto nuclear de la felicidad, para Aristóteles, se concentra en el ejercicio de la contemplación; empero, el propio Estagirita de continuo subraya que en la vida civil, donde se

³⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 7, 1097b1-3.

sitúan propiamente los placeres y, por ende, las virtudes morales, también puede hallarse cierta felicidad. Pero la posición que indica Valla a través de Vegio es que el placer se encuentra tanto en el cuerpo como en el alma, pues tal sería la posición de Epicuro mismo³⁹. La contemplación misma tendría su origen en el cuerpo, de hecho, esto es, en la experiencia sensorial. Por eso mismo critica la tesis de Aristóteles de que los dioses son contemplativos⁴⁰, pues parecen no hacer más que los troncos caídos; no observa Valla que la contemplación es actividad máxima, ciertamente. Para Lorenzo Valla, es preferible una vida de actividad a una contemplativa, pero no ve con nitidez que la contemplación es justamente actividad máxima.

Puede verse que, en cuestiones metafísicas, rechaza al aristotelismo⁴¹. En efecto, largamente discute Valla esta tesis aristotélica, argumentando, como en varias ocasiones hace, *ad hominem*; por ejemplo, asegurando que Aristóteles mismo buscaba la gloria y no sólo la contemplación⁴². Pero el núcleo filosófico de la argumentación de Valla se concentra un poco más abajo, pues, para él, la contemplación, si se admite, no es sino placentera: «Se tiene así que el bien de la vida contemplativa no se refiere a la honestidad, sino al placer, como también he recordado antes a propósito de las artes, las ciencias, las disciplinas»⁴³. Lo mismo asevera en torno a la tranquilidad del ánimo, célebre entre los estoicos, a la que caracteriza como diadema de la honestidad. Así como la contemplación aporta gloria al alma, la tranquilidad evita el dolor, la turbación, la molestia, y conduce a la gloria precisamente. El alma del hombre perverso es lo más doloroso, puesto que no está en condiciones de disfrutar, de placerse. Por ello, «es preciso evitar los vicios pues no dejan al alma en paz, dan una molestia que el alma debe soportar por el recuerdo de lo que ha cometido (*Que vitia devitanda sunt quod mentem quiescere non*

³⁹ Cf. Valla, Lorenzo, *De voluptate*, II, 28, 5.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, II, 28, 11-12.

⁴¹ Cf. Mack, Peter, *La retórica y la dialéctica humanistas*, en: Kraye, Jill (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press 1998, p. 120; cf. Di Stasio, Raffaele, *L'illusione della teologia umanistica: Lorenzo Valla tra filologia ed esegesi biblica*, «Bruniana & Campanelliana», 12/2, 2006, p. 563.

⁴² Cf. Valla, Lorenzo, *De voluptate*, II, 28, 18.

⁴³ *Ibid.*, II, 28, 23: «Ita fit ut bonum vite contemplative ad honestatem non referatur sed ad voluptatem, sicut superius quoque memineram de artificiis, scientiis, disciplinis».

sinunt, que molestia quedam est quam mens sustinet gestarum rerum recordeatione)»⁴⁴. Los vicios son impedimentos para el disfrute, ciertamente, pues arrastran consigo al hombre que los cultiva y, por otro lado, la conciencia moral los trae de continuo para fustigar. Así pues, la tranquilidad del alma es de enorme importancia, pero en vistas a procurarse el placer; los vicios, que destruyen tal *tranquillitas*, hay que evitarlos, en definitiva, no por la honestidad, sino por el placer. En todas las obras se encuentra, de hecho, el placer como motivo fundamental, y no la honestidad. Siguiendo esta misma línea, Vegio sostiene, como buen seguidor de la escuela de Epicuro, que en el hombre no hay posibilidad de permanencia individual, es decir, inmortalidad: una vez que el ser humano muere, al igual que los demás vivientes, que perecen, deja de ser del todo. Expresa la doctrina epicúrea en estos términos: «Mi Epicuro quiere que después de la disolución del ente animado no quede algo; y llama animado tanto al hombre como al león, el lobo, el perro y los otros entes que respiran (*Epicurus quidem meus vult post dissolutum animantem nihil relinquit. Animantem appellat tam hominem quam leonem, lupum, canem et cetera que spirant*)»⁴⁵. Para los hedonistas, no hay diferencia más que de grado en los diversos animales, por lo cual el alma humana no tiene mayor valor que la de las bestias. En consecuencia, es preciso placerse con los bienes del cuerpo, pues los del alma son una extensión, por decir así, ya que la diferencia no es esencial, sino de grado, como se ha dicho. Esto último es importante porque Antonio da Rho confuta precisamente esta tesis epicúrea más adelante en defensa del humanismo cristiano.

Ahora bien, el disfrute de los placeres no es desmesurado. Es tesis que se conoce desde antaño. Valla sabe perfectamente que los placeres se disfrutaban con medida: no se bebe todo el vino, sino sólo hasta cierto punto, para no alcanzar la embriaguez; no se come hasta no poder más, porque sobreviene la indigestión. El epicureísmo no sostiene el placer sin medida, sin moderación. Vilar piensa que, aunque no se puede asegurar que Valla conoce esta doctrina profusamente expuesta por Diógenes Laercio, seguramente sabe de ella por

⁴⁴ Ibid., II, 29, 2.

⁴⁵ Ibid., II, 31, 6.

el *De finibus*: « El punto principal que permite expresar este cálculo (conocido como “cálculo epicúreo” o “cálculo hedonista”) es que, si bien todos los placeres son buenos, no todos deben ser elegidos. Exactamente lo mismo sucede con los dolores: todos son perjudiciales considerados en sí mismos, sin embargo, algunos deben ser soportados para obtener placeres mayores. De esta manera, Epicuro y sus seguidores podían asociar el placer con la prudencia sin apelar a ideales morales abstractos, en la medida en que sólo gracias a ésta podemos discernir las ocasiones en que el placer debe ser evitado»⁴⁶. Según Vegio, habría que poner a consideración de todo el mundo qué opina que es lo bueno, y se verá que, de manera aplastante, la mayoría de los seres humanos lo identifican con el placer, de guisa que los estoicos aparecerían como una minoría. Como se puede apreciar, Valla, en boca de Vegio, critica fuertemente que el concepto de virtud tenga primacía en el discurso ético, mientras que el de placer es relegado a segundo término. Pero la intención no es anticristiana. Según Del Pra, en efecto, «Valla quiere, por un lado, contraponer al ascetismo una visión cristiana más abierta y placentera, con toques aquí y allá de sensualidad, mientras que, por otra, contrapone la directa experiencia religiosa a la abstracta investigación metafísica y lógica de la filosofía; en suma, polemiza contra el abstractismo y moralismo que, a su modo de ver, son una misma cosa en la filosofía reciente»⁴⁷.

4. El humanismo cristiano de Valla

La visión cristiana de Lorenzo Valla irrumpe en el libro III del *De voluptate*. Lo hace hablando de las cosas divinas y el decoro (*πρέπον*), es decir, de la vida conveniente. Quien tiene a su cargo este discurso es Antonio da Rho, como se dijo. Sobre el discurso de Catón señala que, aunque está de acuerdo con sus lamentaciones, no aprueba que el vicio sea más abundante que la virtud: no lo demuestra, en síntesis. Observa, además que, al traer a Aristóteles a la discusión, que es de enorme ingenio, se introduce también la doctrina de

⁴⁶ Vilar, Mariano, *Utilitas y voluptas en el De vero bono de Lorenzo Valla*, cit., p. 153.

⁴⁷ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. II, cit., p. 7.

Platón, que estima más ilustre⁴⁸. Aristóteles asevera que el número de vicios es mayor al de las virtudes, pero, ¿esto es efectivamente así, se pregunta Rho?

Puesto que, con evidentísimo razonamiento, se puede probar que frente a todo vicio hay una virtud, que falsamente se habla a propósito de un exceso y un defecto y se dice que la virtud está en medio, definida como una mediocridad entre lo demasiado y lo poco, y que, en fin, vanamente se disputa cuál de los dos extremos sea más contrario al término medio. Ya que, quien teme y huye de las cosas de las que debe huirse, ¿te parecerá valiente? Tímido, ciertamente, no es. Además, quien abraza los placeres lícitos, ¿será, por ello, llamado temperante? Para nada⁴⁹.

El núcleo del argumento de Rho es que, según su lectura, Aristóteles crea una ilusión para poder afirmar que hay más vicios que virtudes, y que muchas veces es cuestión de palabras, y que un mismo individuo puede ser virtuoso y vicioso al mismo tiempo. Lo que el tiempo mantiene separado, es preciso dejarlo así, piensa este interlocutor. Así, quien en la batalla hace frente al enemigo es valeroso, mas cuando se percata de su derrota, es cauto y se rinde, y no por ello es menos valiente. Sostiene que es mejor juzgar los actos particulares y las cosas singulares, pues en una misma hora puede ser alguien temperante e intemperante. No está de acuerdo en que la virtud esté sólo en la mediocridad, o sea, en el término medio, como suele decirse; puede darse la virtud en otros puntos, si bien no aritméticos, como el mismo Aristóteles señalaría, como en los discursos: «Él piensa que está sólo en el medio, y en esto no estoy de acuerdo con él, y por esto he hecho que hablar mucho o poco, no hablar demasiado o muy poco, a veces es laudado, como dice Homero de

⁴⁸ Cf. Valla, Lorenzo, *De voluptate*, III, 4, 2.

⁴⁹ *Ibid.*, III, 4, 3: «cum evidentissima ratione probari possit singulas virtutes singuliis vitiis adversa fronte consistere, falsoque illud dici hinc et hinc excessus ac defectum, in medio esse virtutem, que mediocritas quedam dicitur inter nimium et parum, incassumque disputari utrum duorum extremorum medio sit magis contrarium. Etenim qui quedam fugit ac formidat que quidem fugienda sunt, an hic tibi fortis videbitur? Timidus certe non est. Item qui permissas quasdam amplectitur voluptates, an propterea temperatus appellabitur? Nihil minus». Esta crítica tiene repercusiones posteriores, por ejemplo, en Bodin, cf. Couzinet, Marie-Dominique, *Sub specie hominis: études sur le savoir humain au XVIe siècle*, Vrin, París 2007, p. 118.

Ulises y Menelao»⁵⁰. Así pasa también con la voz moderada, en comparación con la aguda y la grave, pero estas dos últimas no son despreciables, no son defectuosas.

Con todo, Antonio da Rho admite que todos buscan el bien y huir del mal. Pero hay que fijar qué se entiende por bien, si él es *honestas* o algo más⁵¹. Hay que admitir, sin embargo, que la *voluptas* es un bien, y que su contrario es la molestia: esto lo atestigua no sólo el hombre, sino el resto de los animales, que huyen de la sed, el hambre, etcétera. Lo honesto parece ser, según esto, el único bien digno del hombre. Pero hay que admitir, pide Antonio a Catón, que el placer es un bien. De hecho, pide admitir que todos han disfrutado con el bien placentero, lo cual se prueba filosóficamente afirmando que la voluntad del hombre es propensa por naturaleza al bien, el cual, desde la infancia, equivale a los bienes corporales. Estos son bienes más inmediatos, más accesibles, y todos de alguna manera los han disfrutado; más complicado es determinar qué es *honestas*, pero tal parece que es un bien. Por ello, tanto epicúreos como estoicos pecan del mismo error⁵², que parece ser la exclusividad de los bienes que sostienen. Reprueba fuertemente a Vegio por sostener que, disuelto el cuerpo, no quede nada del hombre. No es, pues, doctrina cristiana. Dice emulando a los antiguos: «Tú dices que el alma de los hombres es semejante al alma de los brutos. ¿En qué son semejantes la luz de las estrellas y la luz de la lámpara? Y, sin embargo, ésta es mortal, aquélla inmortal. Así el alma, que los antiguos decían tener la fuerza de la flama, es diversa en los hombres y en los brutos. Tú has confrontado acción con acción, yo substancia con substancia»⁵³. No menos severo se muestra en relación a Catón, pues le recrimina que, siendo cristiano, como sabe que es, no haya elaborado su

⁵⁰ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, III, 4, 18: «Profecto nunquid in medio solo sit virtus an etiam citra medium. Ac sentit in solo medio, in quo ego dissentio. Ideoque dixi multum et parum non autem nimis et minus loqui aliquando esse in laude, ut de Ulysse et Menelao ait Homerus».

⁵¹ Cf. *Ibid.*, III, 5, 1.

⁵² Cf. *Ibid.*, III, 7, 1.

⁵³ *Ibid.*, III, 7, 4: «Similis est anima hominum, inquis, anime brutorum. Quid similius quam lumen stellarum lumini lucerne? Et tamen hoc mortale est, illud eternum. Ita anima, quam prisci dicebant esse flammei vigoris, alia est hominum alia brutorum. Tu comparasti actionem cum actione, ego substantiam cum substantia».

discurso como tal. Por ejemplo, en vez de hablar de la *natura*, debería haber hablado de Dios. La generadora de las cosas no es la naturaleza, sino el Creador; es más, la naturaleza es criatura, pues no se da el ser a sí misma.

Da Rho recuerda las tres virtudes teologales, las cuales, incluso ellas, están subordinadas a la remuneración de Dios. En efecto, no hay virtud sin fe, esperanza y caridad; de ahí que los filósofos que han considerado beata a la vida terrena se encuentran en el error, ya sea que la coloquen en las virtudes, ya en la tranquilidad del alma, en el placer de las cosas materiales, etcétera. Mas la inclinación de Antonio da Rho y, por ende, de Lorenzo Valla, es hacia el epicureísmo; es decir, prefiere a la secta de Epicuro por encima de la de Zenón. Expresa su posición con estas palabras:

Porque los filósofos que predicán la honestidad han querido que no haya recompensas, o sólo inciertas y vanas, después de esta vida que vivimos, y han puesto en la honestidad el sumo bien, mientras que los epicúreos lo sitúan en el placer; aun condenando a unos y otros, me declaro a favor de los epicúreos (no a tu favor, Vegio, ni contra ti, Catón, que están obligados por el sacramento de otra milicia), y contra los estoicos, que condeno por dos razones: una porque afirman que la virtud es el bien supremo, y además porque han mentido, llevando una vida diferente a la que profesan, alabadores de virtudes y amantes de los placeres, aunque menos que los demás. Amantes, en todo caso, de la gloria que perseguían con manos y pies. Y si alguien no me cree, crea a nuestros sabios, los cuales no dudaron en decir: el filósofo, animal ávido de gloria⁵⁴.

Por supuesto que el argumento de que los estoicos sean *laudatores virtutum, amatores voluptatum* posee menor peso que la identificación del *summum bonum* con la virtud. En efecto, se trata de un argumento más bien *ad hominem*: por ejemplo, identificar a los estoicos con los fariseos, los cuales,

⁵⁴ Ibid., III, 8, 6: «Quare ut aliquando sententiam feram, ita pronuntio: cum nulla premia aut incerta quedam et inania post hanc quam vivimos vitam de honesto precipientes philosophi esse voluerint summumque bonum in honestate posuerint, epicurei autem in voluptate, quamvis et hos et illos improbem, secundum epicureos iudico (non secundum te, Vegi, neque contra te, Cato, qui alterius estis obligati milicie sacramento) et contra stoicos quos duabus de causis damno: una quod dixerunt esse summum bonum virtutem, altera quod mentiti sunt cum alium finem sequerentur quam quem profitebantur, laudatores virtutum, amatores voluptatum et si minus aliarum at certe glorie quam manibus pedibusque appellabant. Quod si quis mihi non credit, credat sapientibus nostris qui non dubitarunt dicere *philosophus glorie animal*».

al custodiar la ley, lo hacen no por la ley misma, sino por la gloria personal. De los epicúreos condena, por otro lado, la concepción antropológica, que sólo considera diferencias de grado entre los distintos animales, incluyendo al hombre, de guisa que se comparan a los saduceos.

La hipótesis de Antonio da Rho es que, originariamente, la diferencia entre *honestas* y *utilitas* se dio para diferenciar el servicio que se hacía a las cosas divinas y al resto. Pero olvidando este origen, propugnan la honestidad y la virtud como bienes por sí. Por su parte, la *voluptas* hay que entenderla en un sentido sumamente amplio, de manera que abarque todo aquello que es deleitable: es más, *voluptas* es, para él, *delectatione vehemente*. Siendo así, lo que se busca *per se* no es lo honesto, sino el placer, pues todo hombre lo busca, ya sea en esta vida, ya en la futura. Pero el placer terrenal puede dar origen a los vicios, mientras que el placer celestial da origen a la virtud. Así se revela, al parecer, la posición genuina de Lorenzo Valla en boca de Antonio da Rho: «Diré más explícitamente que todo aquello que se hace, no por la esperanza de aquel placer futuro, sino por la esperanza de este placer presente, es pecado, y no sólo en las cosas de relieve, como cuando construimos casas, compramos tierras, nos dedicamos a mercadear, contraemos matrimonio, sino también en las cosas pequeñas, como cuando comemos, dormimos, deambulamos, hablamos, deseamos»⁵⁵. Hay que evitar estos placeres si se quiere gozar del placer futuro, pues no se puede gozar de ambos, en cuanto son contrarios, como lo son el alma y el cuerpo, pues, haciendo eco de la filosofía cristiana, el placer del alma es estable, como es el ser del alma misma, mientras que el del cuerpo es mudable. La honestidad hay que entenderla en el mismo registro, o sea, cristianamente, de guisa que se entienda por ella la postergación de los placeres terrenos por el placer eterno, el placer en el Señor, que es la beatitud.

Ahora bien, puesto que la beatitud o felicidad es un estado o cualidad, y la virtud una acción (según Valla, aunque no sea verdadera esta

⁵⁵ Ibid., III, 10, 1: «Dicam planius. Quicquid citra spem illius posterioris fit propter spem huius presentis peccatum est; nec in magnis modo, ut quod domos edificamus, fundos emimus, mercature operam damus, matrimonium contrahimus, verum etiam in minimis ut quod comedimus, dormimus, ambulamus, loquimur, cupimus».

clasificación, a saber, porque la virtud es una cualidad de la voluntad de la que se siguen y retroalimentan acciones buenas), puede darse el caso de que haya hombres infelices en esta vida, como san Pablo, y, sin embargo, virtuosos; pero él mismo es feliz en la vida futura: no todo el que es virtuoso es feliz en la vida presente ni miserable en ella el mísero. La virtud es, por metonimia, bien, porque procura el placer, aun cuando no de esta vida, sí de la futura: lo mismo dígase de la honestidad: «Así la honestidad es llamada bien puesto que procura la beatitud, que es el bien (*Ita honestas bonum dicitur quia beatitudinem quae bonum est comparat*)»⁵⁶. Pero no desconoce Valla que se llama bueno no al feliz, sino al virtuoso; pero el virtuoso, con su acción, se acerca al verdadero y genuino bien, que es Dios, fuente precisamente de la beatitud: «Así la beatitud misma se genera de la visión y noción de Dios. Es preciso notar además que, si bien yo diga que el placer o deleite es sólo bien, no amo empero al placer, sino a Dios»⁵⁷. De aquí que extraiga que el placer es producido por Dios. Y puesto que Él crea todas las cosas, y todas ellas son buenas, según se revela en el *Génesis* (1,12ss.), así pues, todas las cosas pueden producir placer al sentiente, del cual depende que sean buenas o malas: por ejemplo, el fuego es malo para quien se quema, pero bueno para quien se calienta con él. Así se comprende que el bien sea doble: o de la cosa que recibe o de la cosa recibida: el fuego es bueno por su propio ser, pero es bueno también para quien se calienta. En ambos casos hay, pues, placer: «Esto se percibe de las criaturas, pero sobre todo del Creador. Él es, en efecto, la fuente del bien: pero, puesto que este bien del gozo es múltiple, lo podemos llamar también fuente de los bienes. Si, entonces, lo amamos a Él, de quien hemos recibido tantos bienes, hemos conquistado toda virtud y la misma hermana caridad»⁵⁸.

⁵⁶ *Ibid.*, III, 12, 3.

⁵⁷ *Ibid.*, III, 13, 2: «Ita ex visione et notitia Dei beatitudo ipsa generatur. Illud quoque animadvertum: licet dicam voluptatem sive delectationem esse solum bonum, non tamen voluptatem amo sed Deum».

⁵⁸ *Ibid.*, III, 13, 7: «Hec cum ex creaturis tum maxime ex creatore percipitur. Ille enim est fons boni, sed quia hoc bonum gaudii multiplex est, dicamus etiam fons bonorum. Ipsum igitur quo tanta bona accepimus si amaverimus, nimirum omnem virtutem atque ipsam germanam honestatem adepti sumus».

Ni los epicúreos ni los estoicos atinan a determinar cuál es el Sumo bien; sólo la religión logra indicarlo: se trata justamente de Dios. En la vida terrenal reina la desventura, mientras que, en segundo lugar, encierra poca gloria. Es en la vida futura donde los verdaderos males acechan al malvado y los bienes genuinos al bueno. A diferencia de los hombres antiguos, que no encuentran cómo reconfortarse del todo con la promesa de los bienes futuros, los cristianos los conocen merced a Cristo. Estos bienes futuros producen, pues, placeres, y son ellos hacia los que aspira el cristiano. La creación ha sido hecha para todo individuo humano: aquí se encuentran los trazos del humanismo cristiano de Valla muy claramente establecidos. En efecto, todo en la creación ha sido hecho por el hombre, de guisa que afirma Antonio da Rho: «A fin de que comprendas qué alto es tu valor, diré que ha sido hecha sólo por ti. Puesto que también los otros participan contigo, sin embargo, todas las cosas han sido hechas por los individuos»⁵⁹. Pero, aunque sea para cada individuo, nada es mejor que compartir estos bienes con los demás: siguiendo a Arquitas, ¿de qué serviría contemplar las estrellas si no hay nadie con quien compartir? Los bienes de la creación son magníficos, pero no lo más grande, por lo cual no es prudente colocar en ellos las esperanzas humanas. Las huellas del platonismo se aprecian a las claras aquí: efectivamente, los bienes invisibles están más allá de la percepción sensible, por lo que asienta «Librada de los miembros corpóreos, el alma ve de inmediato una, por decir así, atmósfera radiante no por la luz de otro, sino por la propia luz natural, mucho más espléndida, abierta, placentera que la que vemos ahora»⁶⁰. Esta visión del alma liberada es mucho más placentera que la los bienes que proporcionan las cosas terrenales. El placer reina en la vida futura, aunque no se trata prioritariamente de los bienes corpóreos, que sí pueden hallarse con el cuerpo transfigurado, sino de los espirituales o anímicos, que no se aman convenientemente mientras se es terrenal⁶¹.

⁵⁹ Ibid., III, 17, 2: «ut intelligas quanto tu magis polleas [...] propter te inquam solum. Nam et si alios tecum participes habes, tamen singulorum causa facta sunt universa».

⁶⁰ Ibid., *De voluptate*, III, 21, 1: «Exsoluta membris corporeis anima continuo conspicit quendam, ut sic loquar, aerem non aliena luce sed sua naturali radiantem et hoc nostro quem cernimus illustriorem, ampliorem, ameniorem».

⁶¹ Cf. Ibid., III, 24, 8.

La patria celeste es descrita admirablemente por Antonio da Rho. Habla de los diversos cielos y sus placeres; describe cómo se colocan las almas humanas con los diversos coros celestiales, a la usanza tradicional, retomando las enseñanzas que provienen al menos de Pseudo Dionisio Areopagita, los teólogos medievales, Dante Alighieri, etcétera. Se abre ante todos los sentidos la Jerusalén celestial, luminosa y esplendente. Los arrebatos místicos son en esta parte del *De voluptate* frecuentes, pero hace eco de las doctrinas de los autores anteriores, que han señalado la falta de palabras para expresar el gozo o *voluptas*, en este caso, que experimentará el alma en tal situación:

Estarás más bien inclinado a creer que la felicidad de los beatos de hora en hora crece debido a la presencia de la Majestad divina: y es tan difícil que yo pueda decir de ella algo digno, que no soy capaz de expresar con palabras, ni siquiera con la mente, algo del estado de un beato cualquiera. He hablado de un alma de dignidad mínima. Diría sólo que el aspecto de Dios y Cristo es tal que lo miras, casi inflamado de incontenible leticia que no cesa de exclamar, día y noche: Santo, Santo, Santo; si bien no con la voz, sí con el espíritu⁶².

Así, el discurso de Antonio de Rho es alabado por los demás participantes, y si bien Valla ha destaca su predilección filosófica por el epicureísmo, signa a las claras su adhesión a la religión cristiana. Empero, como dice Mario dal Pra, «En definitiva, Valla lucha por una consideración que no es ascética, sino humana y naturalmente positiva del cristianismo, por una aceptación más inmediata de la fe, por un enfoque más práctico y activo de la cultura. De este modo, puede mantener contacto directo con el mundo de la tradición religiosa insertando en él los fermentos de una renovación que no desdeña las sugerencias de una cultura de más libre inspiración humanista»⁶³. Efectivamente, Lorenzo Valla sostiene, al parecer, una visión más abierta de la tradición cristiana, menos rígida como la que podría apreciarse en algunas versiones

⁶² Ibid., III, 21, 25: «Crediderim potius magis ac magis et in horas increcere beatorum felicitatem ex presentia divine matiestatis, de qua tantum abest ut aliquid digne effari possim ut nec de uniuscuiuslibet beati statu non dico verbis expromere sed ne animo quidem cogitare sufficiam. Et ego de minime dignitatis anima sum locutus. Hoc solum dixirim: Dei et Christi faciem talem esse ut qui in illam intuentur quasi exardescentes et letitia prorumpentes non cessent diebus et noctibus iubilare *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, et si non voce attamen spiritu».

⁶³ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. II, cit., p. 8.

anteriores: una en la cual él puede efectivamente ir en busca de la verdad en el amplio horizonte de la Revelación⁶⁴; se trata de un cristianismo humanista, a nuestro juicio, o de un cristianismo voluptuoso, como lo llama Garin⁶⁵, en el que no se busca contraponer algo a Dios, sino sostener que la vida de cada individuo participa de la vida universal, la cual fluye y goza de Dios.

5. Conclusión

El *De voluptate* es un texto de enorme densidad conceptual. Además, en cuanto entramado, posee notables complejidades, ya que exige al intérprete ir desgranando a cada paso cuál es la tesis del autor. En general, los renacentistas se sirven de ciertos modelos antiguos para filosofar, como en este caso el diálogo, puesto en circulación ya por Platón, entre los griegos, o por Cicerón, entre los latinos. De ambos se sirve, por ejemplo, san Agustín para elaborar los diálogos filosóficos de su juventud. Pero también comienza a irrumpir, de alguna manera, una nueva forma de tratado, no ceñido a la rígida estructura de la que había dado pauta la escolástica anterior, sino más libre (es lo que pasa, a nuestro juicio, con el *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa). Ahora bien, el modelo dialógico, a diferencia de la *quaestio* medieval, resulta menos clara en cuanto se busca extraer la tesis del autor, aunque sí más vivencial. En efecto, el *De voluptate* culmina celebrando el convite entre los interlocutores y su partida a casa en cada caso, lo cual destaca que se trata de una filosofía más concentrada en la individualidad. Valla parece sostener una filosofía de este cuño, esto es, un cristianismo humanista o un humanismo cristiano, que consiste en afirmar que el hombre es nuclear, ciertamente, sin abandonar la tesis metafísica distintiva que sostiene la primacía de Dios y los bienes espirituales.

⁶⁴ Cf. Grimm, Harold J., *Lorenzo Valla's Christianity*, «Church History», 18/2, 1949, p. 83.

⁶⁵ Garin, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, t. I, cit., p. 315.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética nicomaquea* (traducción de Julio Pallí), Gredos, Madrid 2000, 300pp.

Buganza, Jacob, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, Universidad Anáhuac, Xalapa 2021, 119pp.

Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla's Oratio on the Pseudo-Donation of Constantine: Dissent and Innovation in Early Renaissance Humanism*, «Journal of the History of Ideas», 57/1, 1996, pp. 9-26.

Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla: the Transcending of Philosophy through Rethoric*, «Romance Notes», 30/3, 1990, pp. 269-284.

Cicerón, *De finibus* (edición de Julio Pimentel), UNAM, México 2002, 180pp.

Couzinet, Marie-Dominique, *Sub specie hominis: études sur le savoir humain au XVIe siècle*, Vrin, París 2007, 270pp.

Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia. La filosofia moderna*, t. II, La Nuova Italia, Florencia 1984, 359pp.

Di Stasio, Raffaele, *L'illusione della teologia umanistica: Lorenzo Valla tra filologia ed esegesi biblica*, «Bruniana & Campanelliana», 12/2, 2006, pp. 563-567.

Garin, Eugenio, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma – Bari 1965, 178pp.

Garin, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, t. I, Einaudi, Turín 1966, 495pp.

Girardi, Luca, *Lorenzo Valla e Lattanzio: Alcune considerazioni sul rapporto tra epicureismo e cristianesimo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 107/3, 2015, pp. 557-576.

Grimm, Harold J., *Lorenzo Valla's Christianity*, «Church History», 18/2, 1949, pp. 75-88.

Lorch, Maristella, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhelm Fink, Munich, 1985, 345pp.

Mack, Peter, *La retórica y la dialéctica humanistas*, en: Kraye, Jill (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press 1998, pp. 115-136.

Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, Harvard University Press, 1980, 150pp.

Mondin, Battista, *Storia della metafísica*, t. III, ESD, Bolonia 1998, 799pp.

Poblete, José Antonio, *Itinerario de las traducciones latinas de Ethica Nicomachea durante el siglo XIII*, «Anales del Seminario de Historia de la filosofía», 31/1, 2014, pp. 43-68.

Valla, Lorenzo, *Scritti filosofici e religiosi* (edición de Giorgio Radetti), Sansoni, Florencia 1953, 469pp.

Valla, Lorenzo, *De voluptate* (edición de Kent Hieatt – Maristella Lorch), Abaris, Nueva York 1977, 417pp.

Vilar, Mariano, *Utilitas y voluptas en el De vero bono de Lorenzo Valla*, «Medievalia», 53/1, 2021, pp. 139-167.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, 127pp.

LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN EL REALISMO ESTRUCTURAL

Gilberto Castrejón¹

Resumen

El artículo configura una concepción del tiempo en la relatividad general (RG), desde una variante de realismo estructural, la cual concibe que las estructuras y los objetos ocupan el mismo estatus ontológico. Dicha variante considera que la ontología de la RG es sobre eventos y procesos, y los puntos espacio-temporales, que representan a los objetos, adquieren su identidad, de carácter relacional, por la posición que ocupan en la estructura. Así, el tiempo es “algo” externo a los objetos, y a su vez, éstos solo poseen partes espaciales, con lo que la concepción estructuralista del tiempo se acerca al presentismo y al tridimensionalismo (3D). La conclusión es que dicha visión estructuralista del tiempo parece asumir un compromiso con estos últimos, en contraposición con lo que aquí denomino, una ontología ortodoxa de la RG, cuya ontología es sobre entidades tetradimensionales (4D), a la vez de ser compatible con el eternalismo.

Palabras clave: realismo estructural; metafísica del tiempo; relatividad general; ontología.

¹ Doctor en Filosofía de la Ciencia. Profesor-investigador en el Centro de Investigación en Ciencia Aplicada y Tecnología Avanzada, Unidad Legaria, Instituto Politécnico Nacional, Cd. de México, México. Contacto: gcastrejon@ipn.mx

THE CONCEPTION OF TIME IN STRUCTURAL REALISM

Gilberto Castrejón²

Abstract

The article configures a conception of time in general relativity (GR), from a variant of structural realism, which conceives that structures and objects occupy the same ontological status. This variant considers that the GR ontology is about events and processes, and the spatio-temporal points, which represent the objects, acquire their identity, of a relational nature, due to the position they occupy in the structure. Thus, time is “something” external to the objects, and in turn, they only have spatial parts, which brings the structuralist conception of time closer to presentism and three-dimensionalism (3D). The conclusion is that this structuralist vision of time seems to assume a commitment to the latter, in contrast to what we call here, an orthodox ontology of the GR, whose ontology is about four-dimensional (4D) entities, while being compatible with the eternalism.

Keywords: structural realism; metaphysics of time; general relativity; ontology.

1. Introducción

En el contexto de la metafísica de la ciencia -la disciplina que trata de dar cuenta acerca de “lo que hay”, a partir de la realidad que configuran las teorías científicas más exitosas- el problema sobre la naturaleza del tiempo toma actualmente como base a la ontología que la relatividad general (RG) configura. En este sentido, el debate clásico entre *substancialistas* y relacionistas sobre

² PhD in Philosophy of Science. Professor in Research Center for Applied Science and Advanced Technology, Legaria Unit, National Polytechnic Institute, México City, México. Contact: gcastrejon@ipn.mx

el tiempo³, ha tomado nuevos cauces. Para la concepción substancialista, el tiempo es una especie de *substancia* que “fluye” del pasado hacia el futuro, pasando por el presente, por lo que los objetos “están en el tiempo”, se extienden en el flujo de los “ahoras”, y observamos que cambian porque tales objetos están sujetos a la dinámica temporal de dichos “ahoras” (A-series temporales); lo cual fundamenta una concepción metafísica del tiempo llamada presentismo, en el que sólo las cosas presentes existen y, además, se deriva la idea de que “el tiempo es algo externo a los objetos”. A su vez, desde la concepción relacional del tiempo, este no existe, y las diferencias temporales solo son diferencias de perspectiva (B-series temporales), con lo que la idea de un flujo temporal deja de tener sentido, fundamentando la idea metafísica del tiempo llamada eternalismo, en la que pasado, presente y futuro poseen el mismo estatus ontológico, y a su vez, solo hay materia y campos⁴.

Ahora bien, actualmente existe una postura realista muy fructífera llamada realismo estructural (RE), dicho realismo postula que, ontológicamente hablando, la primacía la tienen las estructuras, y a partir de aquí, configura su propia interpretación acerca de la ontología de la RG, pues, por ejemplo, en una de sus variantes denominada Realismo Estructural Óntico (REO), este considera que: “la insistencia en interpretar el espaciotiempo en términos de una ontología de entidades subyacentes y sus propiedades, es lo que causa los problemas del realismo sobre el espaciotiempo”⁵; por algo el RE, en cualquiera de sus variantes, entiende al espaciotiempo como una estructura relacional, tal que la ontología de la RG sería de eventos y procesos, y no de objetos, campos y espaciotiempo como substancias con propiedades intrínsecas. De todo esto, a mi modo de ver, puede plantearse una legítima pregunta:

³ Ver Markosian, N., “Time”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition, 2010.

⁴ Cfr. Montesinos, M., “El problema del tiempo en la relatividad general”. *Revista Mexicana de Física S* 52 (2) (2007); Rovelli, Carlo, “The Disappearance of Space and Time”. In *The Ontology of Spacetime*, 1st ed. Ed. by Dennis Dieks, Amsterdam, The Netherlands: Elsevier, 2006.

⁵ Ladyman, J, y Ross, D. *et al.*, *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 143.

¿qué tiene que decirnos el RE, acerca del problema de la naturaleza del tiempo, en el contexto de la RG?

En el artículo, pretendo configurar, en primera instancia, una concepción estructuralista del tiempo en el contexto de la RG, a partir de una variante de RE⁶, que toma como base la idea de que la mejor forma de entender ontológicamente a la RG, no es interpretarla como una teoría que habla sobre materia, campos y espaciotiempo como sustancias tetradimensionales, sino que la ontología de esta es acerca de eventos y procesos, en la que el espaciotiempo corresponde a una estructura relacional, además de que los puntos espacio-temporales no tendrían propiedades intrínsecas, y donde a su vez, los objetos son representados por las relaciones de los puntos, y adquieren su “identidad” por la posición que ocupan en la estructura. Cabe señalar que dicha ontología tiene cierta compatibilidad con la visión substancialista del tiempo, la cual a su vez está vinculada al llamado tridimensionalismo (3D) sobre los objetos, en donde un objeto sería “una sustancia tridimensional”, y el tiempo, “algo externo a este”; y a su vez, surge la idea de que los objetos “duran”, con lo que parece haber cierta compatibilidad entre el presentismo y el 3D, en la concepción del tiempo de dicha variante. En este sentido, dado que, en la literatura sobre el RE, escasamente hay menciones hacia el problema del tiempo, sobre todo, por cómo consideran a la ontología de la RG, un punto a señalar es que la visión estructuralista del tiempo parece mantener un compromiso con el 3D, lo que abriría la puerta a un presentismo, a la vez de una concepción del tiempo como algo que “fluye”.

En segundo término, presento algunos problemas a dicha visión estructuralista del tiempo, los cuales, a mi entender, tienen que ver principalmente con el debate entre el tridimensionalismo (3D) y el tetradimensionalismo (4D), el problema metafísico de si el tiempo es externo a los objetos o éstos poseen partes temporales. Asimismo, desarrollo argumentos sobre la idea del tiempo en lo que llamo, una “ontología ortodoxa de la RG”, frente a la visión estructuralista del tiempo. El punto medular es que, tanto por consideraciones

⁶ Ver Esfeld, M. y Lam, V., “Moderate structural realism about spacetime”, *Synthese* 160 (2008).

experimentales, como metafísicas, la visión estructuralista del tiempo es factible, si el 3D y el presentismo fueran verdaderos, en el contexto de la RG, aunque más bien, las consideraciones mencionadas llevan a aceptar una ontología 4D y el eternalismo.

Finalmente, en la sección 4, daré mis conclusiones.

2. El tiempo en RG y el realismo estructural

En términos generales, la tesis principal del realismo estructural (RE) considera que las estructuras corresponden a las entidades fundamentales del mundo, y que son factibles de conocerse⁷ por medio de las teorías de la ciencia; y se nutre sobre todo del éxito de la física moderna⁸. De este, pueden considerarse las siguientes variantes, a saber: 1) Realismo Estructural Epistémico (REE), el cual considera que sólo podemos conocer las estructuras, siendo inaccesibles las propiedades intrínsecas de los objetos⁹; 2) Realismo Estructural Moderado (REM), para el cual los objetos y las estructuras están en el mismo estatus ontológico¹⁰ y; 3) Realismo Estructural Óntico (REO), también de carácter metafísico, da prioridad a las estructuras como los

⁷ Worrall, J., “Structural Realism: The Best of Both Worlds”, *Dialectica* 43 (1989); Ladyman, J., “What is structural realism?” *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998); Psillos, S., “Is structural realism posible?” *Philosophy of Science* 68 (2001).

⁸ Ladyman, J. y Ross, D. *et al.*, *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, New York: Oxford University Press, 2007; French, S., *The structure of the world: Metaphysics and representation*, 1st ed., New York: Oxford University Press, 2014; Dorato, M., “Is Structural Spacetime Realism Relationism in Disguise?” *The Supererogatory Nature of the substantivalism/Relationism Debate*. *The Ontology of Spacetime II*, Ed. Dennis Dieks, The Netherlands: Elsevier, 2006; Castrejón, G., “Sobre el estatus ontológico del espaciotiempo. Una respuesta al realismo estructural”, *Rev. Colomb. Filos. Cienc.* Núm. 19.39 (2019a).

⁹ Worrall, J., “Structural Realism: The Best of Both Worlds”, *Dialectica* 43 (1989).

¹⁰ Esfeld, M. y Lam, V., “Moderate structural realism about spacetime”, *Synthese* 160 (2008); Lam, V. y Esfeld, M., “The structural metaphysics of quantum theory and general relativity”, *Journal for General Philosophy of Science* 43 (2012).

componentes básicos, lo único que hay¹¹. Así, dado que el REM considera a los objetos y a las estructuras¹² en el mismo estatus ontológico, la interpretación que hace de la RG plantea, por un lado, que resulta dudosa la formulación estándar, en términos geométricos, en la que se define un campo gravitacional $g_{\mu\nu}$ sobre un conjunto de puntos que conforman la variedad diferenciable M , siendo esta última el espaciotiempo; y por otro lado, no considera a M y $g_{\mu\nu}$ por separado, sino que juntos representan al espaciotiempo, en atención a ciertas interpretaciones de la RG¹³.

Ahora bien, tomando como base una “explicación de la gravedad, con relación a la curvatura del espaciotiempo”, la RG está basada en los siguientes principios¹⁴:

- (1) El espaciotiempo físico es un espacio de Riemann, una variedad riemanniana M de dimensión 4, esto es, una “variedad diferenciable”, definida por una métrica, que en forma general se expresa por $ds^2 = \sum_I^4 g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu$, y cuya curvatura se debe al campo gravitacional. En cada punto de dicho espacio se puede generar un espacio tangente, el espacio de Minkowski, en ausencia de campos gravitacionales.

¹¹ Ladyman, J., “What is structural realism?” *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998); Ladyman, J., Ross, D. et al., *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, New York: Oxford University Press, 2007.

¹² En general, el realismo estructural concibe que las estructuras son elementos fundamentales, y poseen un carácter físico, dado que representan “patrones reales”, es decir, relaciones entre los objetos. Como ya se señaló, para el REM, a diferencia del REO, objetos y estructuras ocupan el mismo estatus ontológico.

¹³ Hofer, C., “The Metaphysics of Spacetime Substantivalism”, *Journal of Philosophy* 93 (1996); Rynasiewicz, R., “Absolute versus Relational Space-Time: An Outmoded Debate?” *Journal of Philosophy* 93 (6) (1996).

¹⁴ Wald, R. M., *General Relativity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984; Hacyan, S., *Relatividad para estudiantes de física*. 1st ed. Cd. De México: F.C.E., 2013; Castrejón, G., “Acerca del realismo sobre el espaciotiempo”, *Scientia in verba Magazine* 6 (2020).

Asimismo, una partícula en caída libre se mueve por una geodésica a lo largo del espacio riemanniano.

(2) *Principio de covarianza.* Las leyes de la física son las mismas en todos los sistemas de referencia, ya sea inerciales o en presencia de gravedad. Todos los sistemas de referencia son indistinguibles y equivalentes.

Cabe señalar que, en la RG, “la geometría se vuelve dinámica, la gravedad curva al espaciotiempo y la trayectoria de una partícula es equivalente a una curva geodésica”¹⁵. Asimismo, la base matemática de la RG está dada por las ecuaciones de campo de Einstein, las cuales conforman un conjunto de diez ecuaciones en derivadas parciales no lineales, y describen la gravedad como el resultado de la curvatura del espaciotiempo debido a la presencia de materia y energía, o del campo gravitacional. Las ecuaciones de campo, en forma compacta, son¹⁶:

$$R_{\mu\nu} - (1/2)g_{\mu\nu}R = (8\pi G/c^4)T_{\mu\nu}.$$

$R_{\mu\nu}$: Tensor de Ricci.

$g_{\mu\nu}$: Tensor métrico ($ds^2 = \sum_{\mu, \nu=0}^3 g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu$).

$T_{\mu\nu}$: Tensor energía-momento.

G : Constante gravitatoria.

R : Curvatura escalar.

c : Velocidad de la luz.

$\mu, \nu=0, 1, 2, 3$.

¹⁵ Hacyan, S., *Relatividad para estudiantes de física*. 1st ed. Cd. De México: F.C.E., 2013, p. 150.

¹⁶ Castrejón, G., “Acerca del realismo sobre el espaciotiempo”, *Scientia in verba Magazine* 6 (2020).

- (1) El Tensor de curvatura de Ricci es una magnitud tensorial, con 10 componentes, combinación de las componentes del tensor de Riemann, este último está conformado, en un espacio de 4 dimensiones, por 20 componentes linealmente independientes. A su vez, el tensor de Riemann determina la estructura del espaciotiempo.
- (2) R es la curvatura escalar. Corresponde a la traza invariante de la curvatura de Ricci, con respecto a una métrica específica.
- (3) $T_{\mu\nu}$ es el tensor de energía-momento, el cual contiene la información de la presencia, densidad y distribución de la energía y materia en cada punto del espaciotiempo (M).
- (4) El tensor métrico $g_{\mu\nu}$, asociado a la métrica, precisamente define la estructura del “campo gravitacional” (es muy común en la literatura sobre la RG asociar tal tensor métrico a las propiedades de un campo gravitacional), es decir, contiene la información correspondiente a cada punto del espaciotiempo (M).

En la RG, los efectos de la gravedad definen la curvatura del espaciotiempo, la variedad diferenciable M . Dicha variedad constituye a su vez un espacio no euclidiano, con tres dimensiones del espacio y una dimensión del tiempo.

Así, puede considerarse que, en la RG, los objetos básicos, los cuales podrían representar objetos físicos, corresponden a la variedad diferenciable M (espaciotiempo curvo), el campo gravitacional $g_{\mu\nu}$ y el tensor energía-momento $T_{\mu\nu}$ (contenido de materia), a la vez de los puntos espaciotemporales. Ontológicamente, tales objetos serían entidades tetradimensionales, en lo que podría denominarse, una ontología ortodoxa de la RG.

En el contexto anterior, para el REM, el espaciotiempo corresponde a una estructura relacional, donde los puntos espacio-temporales no poseen propiedades intrínsecas, a la vez de que los objetos son representados por las relaciones, y éstos adquieren su “identidad” de acuerdo con la posición que ocupan en la estructura. Esto es, *los puntos espacio-temporales cumplirían la función de los objetos*, y a la vez, dichos puntos (objetos) carecen de propiedades intrínsecas, pues solo existirían las relaciones en las que éstos se

encuentran. Asimismo, es pertinente señalar que no existe una explicación del REM, respecto al carácter temporal de los objetos, lo cual implicaría, en cierto sentido, que la identidad temporal de éstos, la adquieren respecto a la relación que establecen con otros objetos, es decir, “dicha identidad sería relacional y externa”.

Para el REM, interpretar a la RG como una teoría sobre “un mosaico de puntos con propiedades intrínsecas”¹⁷, no resulta ser una interpretación consistente con la ontología propia de dicha teoría. De aquí que toma como base a ciertas interpretaciones¹⁸ de la RG que consideran la “función” del campo métrico $g_{\mu\nu}$, como el que dota de identidad estructural a los puntos espacio-temporales, ya que se debe considerar un substancialismo de la variedad más el campo métrico $M + g_{\mu\nu}$, dado que la variedad M no es suficiente para distinguir entre direcciones espaciales y temporales, pues esta sólo es una estructura topológica sin propiedades geométricas esenciales, por lo que no es suficiente para entender el concepto de espaciotiempo, y a su vez, propiedades como identificar relaciones: “antes de”, “simultáneo a” y “después de”¹⁹. Es decir, las relaciones métricas, dotadas por $g_{\mu\nu}$, son las propiedades básicas de los puntos.

En resumen, nuestra afirmación es esta: la formulación geométrica estándar de la RG en términos de un campo $g_{\mu\nu}$ definido sobre un conjunto de puntos M puede ser

¹⁷ Esfeld, M. y Lam, V., “Moderate structural realism about spacetime”, *Synthese* 160 (2008).

¹⁸ Hofer, C., “The Metaphysics of Spacetime Substantivalism”, *Journal of Philosophy* 93 (1996).

¹⁹ Romero, G. E., “The ontology of General Relativity”. In *General Relativity and Gravitation*. Novello, M., Pérez Bergliaffa, S.E., Eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; Stachel, J., “The Meaning of General Covariance”. In *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds: Essays of the Philosophy of Adolf Grünbaum*. Earman, J., et al., Eds. 129-162. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993; Brighouse, C., “Spacetime and holes”. In *Proceedings of the 1994 biennial meeting of the Philosophy of Science Association*. Volume 1. Philosophy of Science Association, East Lansing, 1994.

ontológicamente engañosa. La división entre M y $g_{\mu\nu}$ es una representación, en contraste con una división ontológica (de lo contrario, uno se encuentra con los problemas de tipo agujero). M y $g_{\mu\nu}$ por separado no representan entidades ontológicas distintas. Juntos representan el espaciotiempo y el campo gravitacional como una red de relaciones físicas²⁰.

Por lo anterior, las relaciones métricas, dotadas por $g_{\mu\nu}$, son las propiedades básicas de los puntos. En este sentido, la siguiente cuestión resulta legítima, ¿las propiedades espaciales y temporales de los puntos, y por transitividad, de los objetos, no serían intrínsecas, sino relacionales? El REM concibe estructuralmente a la métrica, además de que los puntos espacio-temporales son discernibles, de acuerdo con las relaciones en las que éstos se encuentran. “Las propiedades, incluidas las relaciones, son las formas (modos) en que éstos se encuentran los objetos. No existe una distinción ontológica entre los objetos y sus formas de ser, sino solo conceptual”²¹. De todo esto, puede verse que la ontología que sobre la RG configura el REM, entiende que ciertas relaciones son los modos de ser de los objetos, por lo que dichos objetos no poseen otra identidad más que las relaciones en que se encuentran. Por lo anterior, puede considerarse que la existencia de los objetos, además de sus propiedades e identidad, están definidos a partir de la estructura a la que éstos pertenecen.

Así, la ontología ortodoxa de la RG²², es sustituida por el REM, por una ontología de estructuras y objetos, en la que estos últimos no poseen propiedades intrínsecas, sino solo poseen propiedades relacionales (extrínsecas).

²⁰ Lam, V. y Esfeld, M., “The structural metaphysics of quantum theory and general relativity”, *Journal for General Philosophy of Science* 43 (2012), p. 250.

²¹ *Íbidem*, p. 255.

²² Como ya se vio anteriormente, en la ontología ortodoxa de la RG, hay espaciotiempo, campos y materia, a la vez de que la materia y los campos son ontológicamente distintos al espaciotiempo y, asimismo, configuran una ontología tetradimensional.

Además, si dichos objetos corresponden a cierto tipo de sustancia, estos serían tridimensionales. A saber:

En metafísica no se puede prescindir de acontecimientos y procesos. Incluso si fuera posible concebir todos los acontecimientos como consistentes en cambios de las propiedades de las sustancias, habría un dualismo de sustancias y acontecimientos en cuanto cambios en las propiedades de las sustancias. Sin embargo, es posible prescindir de sustancias y reconocer únicamente eventos y procesos²³. (Existe una ambigüedad en la noción de sustancia: si uno considera los puntos espacio-temporales como sustancias, no son sustancias en el sentido de sustancias duraderas, sino entidades de cuatro dimensiones que no tienen partes espaciales ni temporales; no están en el espacio y el tiempo, pero son los que componen el espacio-tiempo)²⁴.

En la cita anterior, lo que importa es la idea de que al pasar del “escenario” tridimensional -donde los objetos son, a su vez, sustancias tridimensionales-, al “escenario” tetradimensional, como el de la RG, ya no es necesario considerar que habría una “sustancia tetradimensional”. En este último caso, tanto la localización como el movimiento de un objeto en el “escenario” tetradimensional, se haría a través de los puntos espaciotemporales, que solo representan a los objetos. Asimismo, para el REM, en la ontología tetradimensional como la de la RG, es innecesario concebir la identidad de los objetos como “sustancias en el tiempo”, más bien: “La identidad de cualquier objeto físico en el tiempo se explica por el hecho de que el objeto es un proceso cuyas partes temporales forman una secuencia continua, exhibiendo propiedades físicas similares”²⁵.

De esta manera, la idea del tiempo que el REM concibe, en el contexto de la RG, parece considerar que:

²³ El resaltado es mío.

²⁴ Esfeld, M., “Metaphysics of science between metaphysics and science”, *Grazer Philosophische Studien* 74, (2007), p. 6.

²⁵ *Ibidem*.

1. En la RG no puede hablarse de sustancias en el sentido de la ontología ortodoxa, pues una sustancia es una entidad tridimensional, la cual persiste en su conjunto por cierto tiempo. Cabe señalar que, en cierto sentido, este tipo de posturas acerca de la ontología de la RG, suelen denominarse “separatismo”²⁶, que entiende al espacio y al tiempo como entidades separadas.
2. Asimismo, la línea argumentativa sobre los objetos físicos (la materia), se reduce a considerar que la materia fundamenta el carácter estructural de los campos, en especial el campo gravitacional, por lo que la estructura dota de identidad a los objetos, a los puntos espaciotemporales, en términos de las relaciones que estos poseen.
3. Lo que hay en la ontología de la RG son eventos y procesos, que representan a los objetos (sustancias que no tienen partes temporales), y que corresponden a ciertas propiedades físicas instanciadas por los puntos espacio-temporales. Hay que mencionar que una postura que entraría en disputa con esta concepción es el llamado *Supersubstantivalismo*, la idea de que “para cada objeto material O, existe una región espacio-temporal R tal que $O = R$ ”²⁷. En este sentido, la interpretación del REM resulta no ser compatible con el 4D y el eternalismo.
4. Finalmente, puede resumirse: “Las secuencias continuas de eventos son procesos. Los procesos tienen partes tanto espaciales como temporales. Las entidades de cuatro dimensiones, como los procesos, se conciben comúnmente como perdurantes, puesto que persisten al tener partes tanto espaciales como temporales, mientras que las entidades tridimensionales, como las sustancias, se conciben como

²⁶ Skow, B., *Objective Becoming*. 1st ed. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015, p. 4-10.

²⁷ Gilmore, C. *et al.*, “Relativity and Three Four-Dimensionalisms”. *Philosophy Compass* 11(2) (2016), p. 113.

duraderas, ya que persisten como un todo durante un cierto tiempo y no tienen partes temporales”²⁸.

De acuerdo con lo anterior, puede entenderse porqué el REM declara que espaciotiempo (estructura) y objetos (materia) ocupan el mismo estatus ontológico, y sus diferencias solo son conceptuales. Además, en su idea sobre el tiempo, este es externo a los objetos (substancias), ya que estos últimos son entidades tridimensionales, y al pasar de la ontología tridimensional a la tetradimensional, como la de la RG, ya no se trata de objetos como “entidades materiales”, en cambio, estos últimos son representados por los puntos espaciotemporales, que definen eventos, y en donde, un cambio en el tiempo es una secuencia de eventos: un proceso.

Ahora bien, la idea del tiempo, desde esta variante de RE, resulta compatible con la concepción que ciertos estructuralistas tienen acerca del carácter modal (causal) de las estructuras²⁹, con lo que daría pauta a establecer un compromiso con la idea de un tiempo cósmico que “fluye”.

Lo anterior tiene sentido dado que la RG es la base de la cosmología moderna, y ciertas soluciones de las ecuaciones de campo de Einstein son consideradas que representan la forma del universo³⁰, ya que dichas soluciones atienden a lo siguiente:

²⁸ Esfeld, M., “Metaphysics of science between metaphysics and science”, *Grazer Philosophische Studien* 74, (2007), p. 6.

²⁹ Borge, B., “Realismo estructural óntico y estructuras físicas”. *Revista Internacional de Filosofía Campinas* 4(2) (2017).

³⁰ Will, C. M., *Theory and Experiment in Gravitational Physics*. New York: Cambridge University Press, 1993; Castrejón, G., “Acerca del realismo sobre el espaciotiempo”, *Scientia in verba Magazine* 6 (2020).

- “Principio cosmológico”: A gran escala, (1) el universo es espacialmente homogéneo, y (2) el universo es espacialmente isotrópico (el mismo para cualquier observador y en cualquier dirección).

Asimismo, un universo posible, a partir de la solución de las ecuaciones de campo de Einstein, considera que hay un “tiempo cósmico que fluye”, con lo que existe cierta compatibilidad con la visión estructuralista del tiempo.

Finalmente, los puntos 1-4 compactan la idea del tiempo en el REM, la cual es extensiva, con ciertos matices, al REO. Un punto que puede identificarse, es su compromiso con el 3D y el presentismo, pues en términos concretos, para el REM, un objeto es “una sustancia tridimensional”, y el tiempo, “algo externo a este”. De aquí, en su ontología de estructuras, eventos y procesos en la RG, el movimiento de un objeto es representado por los procesos, y su localización como un evento, con lo que la estructura espaciotiempo sería la entidad básica. Aunque cabe señalar también que, en esta ontología, surge la idea de que el espacio y el tiempo son entidades independientes, es decir:

El espacio y el tiempo son entidades separadas en el sentido de que no comparten partes. El espacio está enteramente formado de puntos espaciales, que son todos simples (no tienen partes propias, ni partes aparte de ellos mismos). El tiempo está enteramente hecho de instantes, que también son simples. Y ningún punto espacial es un instante. Cada punto espacial está ubicado en cada instante de tiempo, pero ningún punto espacial comparte partes con ningún instante”³¹.

La idea anterior es compatible con la concepción estructuralista del tiempo en el REM, que implica un cierto compromiso con el 3D y el presentismo: entender al tiempo desde la visión estructuralista, es concebirlo como una especie de sustancia que “fluye” (A-series, A-teorías del tiempo), todo

³¹ Gilmore, C. *et al.*, “Relativity and Three Four-Dimensionalisms”. *Philosophy Compass* 11(2) (2016), p. 102.

lo cual implica no estar en concordancia con lo que he denominado, una ontología ortodoxa de la RG, pues, en general, la visión estructuralista del tiempo se sostendría, si es que precisamente el 3D y el presentismo fueran ciertos, en el contexto de la RG. En la siguiente sección trataré algunos de los inconvenientes que surgen de esto.

3. Algunos problemas acerca de la visión estructuralista del tiempo

Configurar una ontología temporal consistente de la RG, desde la metafísica de la ciencia, implica atender a los aspectos empíricos de tal teoría, por lo que si queremos indagar cómo es que los objetos físicos poseen identidad temporal, la mejor manera de obtener una posible solución a este problema, sería atender a aspectos empíricos de dichas teorías. Así, ¿la RG ofrece razones de carácter empírico, para suponer que la ontología temporal de los objetos físicos es precisamente la que dicha teoría arroja? Atender a la cuestión anterior sería tomar en serio uno de los puntos que fundamentan la postura del REM: debe haber coherencia entre nuestra metafísica y nuestra epistemología.

Lo que de principio me interesa es identificar el tipo de identidad temporal que, sustentada en aspectos empíricos, configura la RG, de manera que pueda ofrecernos una referencia más clara y consistente.

Desde lo que he llamado, la ontología ortodoxa de la RG, un objeto relativista es una unidad espaciotemporal que se extiende tanto en el espacio como en el tiempo, y ocupa una cierta región en el espaciotiempo tetradimensional. Esto es, dicha ontología relativista concibe que un objeto físico posee partes espaciales y temporales. En este sentido, una pregunta sería si existe suficiente evidencia empírica que sustente esta concepción.

Ahora bien, una solución de las ecuaciones de campo de Einstein (ver sección anterior) permite establecer condiciones observables, las que son verificadas por medio de los test, es decir, una verificación experimental. Como ya se mencionó, en la RG, los objetos geométricos básicos, de los cuales puede predicarse existencia, serían: la variedad diferenciable M (espaciotiempo curvo), el campo gravitacional $g_{\mu\nu}$ y el “contenido” del tensor energía-

momento $T_{\mu\nu}$, a la vez de los puntos espacio-temporales. El conjunto de objetos, de la ontología primitiva de la teoría, se dice que “viven” en el espacio-tiempo. Las historias, a través del tiempo, de estos objetos, proveen una imagen del mundo de acuerdo con la teoría. De todo lo anterior, si un objeto “vive” en un espacio tetradimensional, ¿cuál sería la dimensión de dicho objeto?, ¿posee estas partes espaciales y partes temporales?

De aquí, lo que considero que está en juego, es si tenemos razones suficientes, apoyados en aspectos empíricos, para concebir que un objeto físico es una entidad tetradimensional. “Es una cuestión empírica si un objeto dado tiene partes espaciales y deberíamos pensar que también es una cuestión empírica si un objeto tiene partes temporales”³².

Actualmente, ya hay suficiente evidencia empírica³³ para considerar que “el mundo es relativista”. Einstein mismo presentó en su artículo de 1915, los primeros tests a los que podría someterse su teoría: el corrimiento del perihelio de Mercurio, y la desviación de un haz de luz de una estrella distante, al pasar cerca del Sol, los cuales han sido verificados en distintos experimentos.

Ahora bien, en el marco epistémico de la física clásica, el movimiento de un objeto se representa como una trayectoria, en un sistema de referencia meramente espacial; en el marco epistémico de la RG, para representar el movimiento de un objeto, se deben especificar tanto sus coordenadas espaciales, como la temporal; y la representación de su movimiento, corresponde a la delimitación de una curva, en una cierta región espaciotemporal, en la variedad M . Esto último se sustenta tanto por el bagaje teórico de la RG, como porque en esta teoría, el tiempo no es un elemento externo a los objetos. Así, un objeto físico moviéndose en el espacio, a través del tiempo, debe

³² Parsons, J., “Must a Four Dimensionalist Believe in Temporal Parts?” *Monist* 83(3) (2000), p. 415.

³³ Gwinner, G., “Experimental Tests of Time Dilation in Special Relativity”. *Modern Physics Letters A* 20(11) (2005).

entenderse como un objeto “moviéndose” en el espaciotiempo³⁴. El objeto que se mueve más rápido en el espacio, “desvía” movimiento en la dimensión del tiempo, por lo que, desde esta dimensión, el objeto se “vería más lento”³⁵. Asimismo, definir el movimiento de un objeto en la RG, como en la caracterización anterior, permite dar sustento al problema vinculado a la identidad a través del tiempo, vía el 4D, el problema de la analogía entre el espacio y el tiempo. La misma topología espaciotemporal de la variedad, a partir de cómo se define la métrica $g_{\mu\nu}$, y las condiciones de distancia, sustentan dicha analogía. “Todos los objetos físicos son representados en nuestra experiencia como estando localizados tanto en el espacio como en el tiempo. Hay una estructura topológica y métrica común entre cualquier dimensión espacial y temporal (al menos, relativa a un sistema de referencia)”³⁶.

No es que espacio y tiempo sean lo mismo, sino que son análogos, en tanto partes de una variedad, en tanto partes de un mismo objeto tetradimensional. De todo esto, se fundamenta el considerar que un objeto físico, en la ontología relativista, pueda caracterizarse como una especie de “gusano espaciotemporal”. Cabe aclarar que, en dicha ontología, según el estado de cada observador, alguno podría considerar que la extensión de un intervalo temporal, correspondiente al movimiento de un objeto, podrá parecer menor o mayor, pero todos coincidirán en la misma región espaciotemporal que ocupa el objeto.

Tomando el sustento empírico de la RG, hay suficientes razones para considerar que en lo que he denominado: la ontología ortodoxa de la RG, los objetos físicos, la materia, los campos, serían entidades espacio-temporales, y tal que poseen tanto partes espaciales como temporales (es pertinente

³⁴ López, C. “Identidad, tiempo y cambio: disolviendo el problema de la identidad diacrónica”. *Rev. Colomb. Filos. Cienc.* 38(18) (2019).

³⁵ Greene, B., *El tejido del cosmos: Espacio, tiempo y la textura de la realidad*. Barcelona: Crítica, 2006.

³⁶ Sider, T., *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 87.

aclarar que, en términos generales, una entidad que “vive” en un cierto espacio, de una dimensión específica, es un ser cuya dimensión es igual o menor a la misma dimensión del espacio). Así, desde la ontología ortodoxa, un objeto se extiende, en su unidad, en el espacio y en el tiempo, esto es: “Cada objeto espacio-temporal tiene una parte temporal en cada momento en el cual existe”³⁷. Por lo que, el objeto físico corresponde a una unidad espacio-temporal que perdura, y que ocupa una región en el espaciotiempo, extendida tanto espacial, como temporalmente.

Digamos que algo *persiste* si y sólo si, de una u otra forma, existe en varios tiempos; esta es una palabra neutral. Algo *perdura* si y sólo si persiste al tener distintas partes temporales, o etapas, en diferentes tiempos, aunque ninguna parte suya está completamente presente en más de un tiempo; mientras que algo *subsiste* si y sólo si persiste al estar completamente presente en más de un tiempo”³⁸.

Una manera de explicar esto es concebir a un objeto físico como una especie de función mereológica, la cual posee partes espaciales y temporales. De aquí puede considerarse la imagen de un “gusano espacio-temporal”, por lo que un objeto físico sería una sucesión de partes temporales formando la unidad espacio-temporal de un “todo físico”. Por algo el objeto es esa totalidad espacio-temporal que ocupa en el espaciotiempo.

La cuestión aquí es si la configuración anterior resulta compatible con lo que el REM entiende por objeto físico, en el contexto de la RG, a la vez de su concepción sobre el tiempo.

En la sección anterior, identificamos que, en la visión estructuralista del tiempo del REM, los puntos espaciotemporales cumplen la función de los objetos en la RG, además de que dichos puntos adquieren su identidad, de

³⁷ *Ibidem*, p. 49.

³⁸ Lewis, D., *Sobre la pluralidad de mundos*. Cd. De México: UNAM/IIF, 2013, p. 401-2.

carácter relacional, de acuerdo con la posición que éstos ocupan en la estructura. En este sentido, ¿los aspectos espaciales y temporales de los objetos físicos, son sólo aspectos relacionales? Si esto es así, la temporalidad, desde la óptica del REM, no es una parte intrínseca de un objeto físico, y puede decirse que sólo define una propiedad relacional, extrínseca, de este, como ya pudo identificarse. Con esto, la “identidad temporal de un objeto, al ser relacional, es a su vez, extrínseca”. Ahora bien, dado que el REM niega la existencia de propiedades intrínsecas, argumentando que los objetos adquieren su “identidad” a partir de la “posición” que ocupan en la estructura relacional, entonces, ¿aspectos propios de una metafísica del tiempo, como la identidad temporal, y la dimensionalidad de los objetos como entidades tetradimensionales, no tienen cabida en la ontología que el REM configura sobre la RG?

Dado lo anterior, si se asume el compromiso ontológico de que el tiempo es algo extrínseco al objeto (como parece ser, lo hace el REM), entonces, hay cierta compatibilidad con un tridimensionalismo (3D), el cual no es compatible con la ontología ortodoxa relativista. A su vez, como se mencionó al final de la pasada sección: el argumento del REM dependería precisamente de que el 3D fuera verdadero, en el contexto de la RG.

El REM tiene una concepción del tiempo compatible con el presentismo y las A-series temporales, y a su vez, los objetos son entendidos como substancias, los cuales serían entidades tridimensionales, pues en su ontología de la RG, los objetos básicos son los eventos y procesos, a la vez de la estructura relacional (espaciotiempo). Así, los eventos representan a los objetos, y lo hacen por medio de los puntos espacio-temporales; además, los procesos representan “el cambio y movimiento de los objetos”. Sin embargo, considero que el REM evita enfrentar, entre otros, al problema de la identidad de los objetos en términos de “partes” y “localización”, el de si los objetos poseen partes temporales³⁹. Esto es, el debate 3D vs 4D, en el contexto de la RG.

³⁹ Balashov, Y., “Persistence”. In *The Oxford Handbook of Time*. Ed. by C. Callender, New York: Oxford University Press, 2011.

3.1 ¿El tiempo es una “parte” de los objetos?

Un objeto tiene una identidad temporal porque este existe en el tiempo. Si hay identidad sincrónica, se está considerando que ciertos tipos de propiedades se instancian, para que dos objetos puedan considerarse como el mismo. Asimismo, la identidad diacrónica tiene que ver con la identidad de un objeto a través de una serie o intervalo temporal (t_0, t_n). De aquí, se dice que un objeto persiste en el tiempo. “Algo persiste si y solo si de alguna manera u otra, existe en varios tiempos”⁴⁰. En términos generales, el problema de la identidad diacrónica implica una tensión entre permanencia y cambio. “Debido a que todos los objetos concretos existen al menos en el tiempo, sino también en el espacio, sus condiciones de identidad son necesariamente de carácter temporal, lo que limita su identidad tanto en un momento (identidad sincrónica) como a través del tiempo (identidad diacrónica) aunque el último, por supuesto, solo en el caso de objetos persistentes”⁴¹. La cuestión aquí es ¿por qué un objeto persiste en el tiempo? “Primero, existe el “tridimensionalismo”, según el cual los objetos persistentes se extienden en las tres dimensiones espaciales y no tienen otro tipo de extensión y persisten “perdurando en el tiempo” (sea lo que sea exactamente eso). En segundo lugar, existe un “tetradimensionalismo”, según el cual los objetos persistentes se extienden no solo en las tres dimensiones espaciales, sino también en una cuarta dimensión temporal y persisten simplemente al extenderse temporalmente”⁴².

Ahora bien, surge legítimamente la siguiente cuestión, ¿qué clase de entidad es un objeto físico, en el marco de la RG?, ¿es una entidad de la ontología “tridimensional o de la tetradimensional”? “El objeto debe ser de cuatro dimensiones, debe extenderse tanto en el tiempo como en el espacio. Entonces tendrá diferentes formas 3D en diferentes perspectivas porque tales formas

⁴⁰ Lewis, D., *Sobre la pluralidad de mundos*. Cd. De México: UNAM/IIF, 2013, p. 202.

⁴¹ Lowe, E.J., “Primitive Substances”. *Philosophy and Phenomenological Research* 3(54) (1994), p. 533.

⁴² Van Inwagen, P., “Four-Dimensional Objects”. *Noûs* 2(24) (1990), p. 245.

serán propiedades intrínsecas de sus partes 3D”⁴³. En este sentido, la RG permite especular alrededor de la dimensionalidad de los objetos, si estos son tetradimensionales o no. Desde la ontología ortodoxa de la RG, se instancia una ontología tetradimensional, aunque tal consideración no parece ser tan obvia si nos ubicamos en el ámbito de la metafísica del tiempo.

De acuerdo con lo anterior, habría que atender al problema de cómo es que un objeto permanece, y a la vez, cambia, lo que precisamente fundamenta el problema clásico de la identidad temporal, el cual, en el marco epistémico de la RG, nos conduce a indagar sobre la “naturaleza temporal de los objetos”, esto es, ¿poseen los objetos partes temporales? Así, la disputa sobre la dimensionalidad de los objetos⁴⁴, en el marco de la RG, se juega en la tensión entre el llamado tridimensionalismo (3D), y el tetradimensionalismo (4D).

Si puede hablarse de la solución que el REM da al problema de la identidad temporal, desde su concepción estructuralista del tiempo, esta parte de negar la existencia de propiedades intrínsecas, apostando por las relacionales, y haciendo esto coherente con su interpretación de la RG. Además, plantea que las substancias (objetos) son tridimensionales, por lo que el tiempo sería algo externo a estos. Esto es, la identidad temporal es relacional.

Ahora bien, tratar el problema de la identidad temporal de los objetos, en términos de propiedades intrínsecas o extrínsecas, “ha empantanado la discusión”⁴⁵ por lo que esta resulta más fructífera si se trata desde el terreno de la constitución de los objetos, recurriendo a los conceptos de “partes” y “localización” (lo que se refiere al problema del 3D vs 4D). El REM no atiende al ámbito argumentativo desde la perspectiva anterior, a pesar de que considera que objetos y estructura ocupan el mismo estatus ontológico y conceptual

⁴³ Balashov, Y., “Relativistic Objects”. *Noûs*, 4(33) (1999), p. 652.

⁴⁴ van Inwagen, P., “Four-Dimensional Objects”. *Noûs* 2(24) (1990); Zimmerman, D. W., “Persistence and Presentism”. *Philosophical Papers* 2(25) (1996); Balashov, Y., “Persistence”. In *The Oxford Handbook of Time*. Ed. by C. Callender, New York: Oxford University Press, 2011.

⁴⁵ Balashov, Y., “Persistence”. In *The Oxford Handbook of Time*. Ed. by C. Callender, New York: Oxford University Press, 2011.

(¿cuál será la dimensión de la estructura relacional espaciotiempo?). Una simple cuestión es si la estructura relacional (espaciotiempo) es una entidad tetradimensional, entonces, ¿lo serán también la materia, los objetos, los campos?

3.1.1 Los objetos y el presentismo

Para el 3D, los objetos están multilocalizados en el espacio y, asimismo, solo poseen partes espaciales. En este sentido: “Un objeto dura si y solo si está totalmente presente en cada momento en el cual existe, donde un objeto está “totalmente presente” en un tiempo sólo en el caso de que todas sus partes estén presentes en ese tiempo”⁴⁶. Lo que significa que un objeto “dura” porque existe en cada momento, y se extiende en las tres dimensiones espaciales. Así, puede ser que el tiempo no sea una parte del objeto, por lo que, a su vez, resultaría ser algo externo a este. En este sentido, el tiempo sería una especie de contenedor, en el que se colocan las cosas y los eventos, y resulta independiente de éstos.

Finalmente, basta señalar que, en esta ontología temporal, los objetos corresponden a entidades tridimensionales, con solo partes espaciales, y además, éstos existen en todo instante de tiempo en el que “duran”.

De todo lo anterior, puede considerarse que el 3D es compatible con una teoría metafísica del tiempo denominada presentismo, para el cual solo existe el presente. Asimismo, solo los objetos presentes existen. “La mayoría de los presentistas presentan su punto de vista simplemente en la forma: P₁ Solo existe el presente; o esto, P₂ Solo el presente es real”⁴⁷.

De acuerdo con la tesis presentista, puede verse que es compatible con las “A-series” del tiempo, las cuales van del pasado al futuro, pasando por el presente. Además, esto fundamenta la idea de que existe un “flujo temporal”

⁴⁶ Miller, K., “The Metaphysical Equivalence of Three and Four Dimensionalism”. *Erkenntnis* 62(1) (2005), p. 94.

⁴⁷ Golosz, J., “Presentism and the Flow of Time”. *Axiomathes* 27(3) (2017), p. 2.

de “ahoras” (instantes de tiempo), los que irían del pasado, pasando por el presente y hacia el futuro. Un punto importante es que, a partir del presentismo, se sustenta la idea de que el tiempo y el espacio son distintos en naturaleza.

Para el presentismo, los objetos “duran”, y en el flujo de los “ahoras” éstos se extienden. La idea del cambio se sustenta puesto que observamos que cambian los objetos, al estar sujetos a la dinámica temporal de dichos “ahoras”.

Finalmente, la metafísica presentista concibe al tiempo como una especie de “substancia que fluye”, aunque sólo las cosas presentes existen. Y como ya se mencionó, se fundamenta la idea de que el tiempo es algo externo a los objetos. En este sentido, ¿será compatible la ontología temporal de la RG que configura el REM, con el 3D y el presentismo?

Como se ha visto, para el REM, un objeto es “una substancia tridimensional”, y el tiempo, “algo externo a este”, además de que el tiempo “fluye”, y los objetos son “ampliamente presentes” en dicho flujo. De aquí el que la ontología sobre la RG del REM parece tener compatibilidad con el 3D y el presentismo, a la vez de que es del tipo de “concepciones separatistas” acerca del espaciotiempo, que conciben al espacio y al tiempo como entidades separadas (ver la sección anterior).

3.1.2 Los objetos y el eternalismo

El 4D concibe que los objetos poseen partes espaciales y temporales, por lo que éstos perduran, a saber:

La persistencia a través del tiempo es como una extensión a través del espacio. Un camino tiene partes espaciales en las subregiones de la región del espacio que ocupa; del mismo modo, un objeto que existe en el tiempo tiene partes temporales en las distintas subregiones de la región total de tiempo que ocupa. Este punto de vista es conocido de diversas maneras como

tetradimensionalismo, la doctrina de las partes temporales y la teoría de que los objetos ‘perduran’⁴⁸.

Para el 4D, un objeto es una entidad espaciotemporal, el cual se extiende tanto en las tres dimensiones espaciales como en la temporal. De acuerdo con lo anterior, puede considerarse que un objeto tiene una parte temporal en todo momento en el cual existe. A diferencia del 3D y el presentismo, en el 4D tiene sustento la tesis de que el espacio y el tiempo son idénticos en naturaleza. De aquí la idea de que un objeto es una sucesión de partes temporales, cuya suma forma una unidad objetual espaciotemporal.

La postura metafísica del tiempo que es compatible con el 4D se denomina eternalismo, que concibe que pasado, presente y futuro poseen el mismo estatus ontológico. Además, los objetos tendrían partes espaciales y temporales, y se “ubican” en la variedad espaciotiempo, ocupando una cierta región de este, a saber:

Según el eternalismo, objetos no presentes como Sócrates y futuros puestos de avanzada marcianos, existen en este momento, incluso aunque actualmente no están presentes. Es posible que no podamos verlos por el momento, desde este punto de vista, y pueden no estar en la misma vecindad espaciotiempo en la que nos encontramos en este momento, pero de todos modos deberían estar en la lista de todas las cosas existentes⁴⁹.

En el eternalismo se deriva la idea de que “el tiempo no existe”⁵⁰, y la de que tampoco existe un “flujo del tiempo”. Además, el tipo de serie temporal

⁴⁸ Balashov, Y., “Persistence”. *The Oxford Handbook of Time*, Ed. Craig Callender. New York: Oxford University Press, 2011, p. 13.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁰ Acerca de esta problemática, puede verse: Gödel, K., *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 2006; Wang, H., “Time in Philosophy and in Physics from Kant and Einstein to Gödel”, *Synthese* **102** (2), (1995); Castrejón, G., “La idealidad del tiempo, Gödel y la relatividad”. *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, Núm. 2 (2019b); Castrejón, G., “Idealidad,

que se adapta al eternalismo son las denominadas “B-series”, que caracterizan la distinción temporal entre eventos A y B, en términos de que un evento ocurrió “antes de”, o es “simultáneo a”, o es “después de”, de aquí la idea de que el tiempo no existe, ya que las diferencias son sólo de perspectiva, entre tales eventos, dentro de la variedad espaciotemporal, y sólo es posible distinguir entre posiciones. Asimismo, a diferencia del presentismo, en el eternalismo todos los eventos existen, y los objetos están “localizados” espaciotemporalmente en la variedad, y decir que uno es pasado de otro tiene que ver con la posición que cada uno ocupa dentro de la variedad. El eternalismo es la teoría metafísica sobre el tiempo que postula un “Universo de bloque”. “Muchos filósofos contemporáneos están convencidos en que McTaggart estuvo esencialmente en lo correcto: nuestro mundo es como un bloque tetradiimensional, que carece de un movimiento del presente, siendo todos los tiempos y eventos igualmente reales”⁵¹.

Cabe señalar que el eternalismo es la idea metafísica del tiempo más ad hoc a lo que he llamado una ontología ortodoxa de la RG.

Para concluir, cabe resaltar varios puntos que se derivan de esta sección:

- Si se acepta un 3D como ontología de los objetos físicos, esto, en cierto sentido implica un presentismo, por lo que cobra sentido el problema del cambio, y surge a su vez el problema de la identidad diacrónica. El REM no trata explícitamente esto en su ontología de estructuras y objetos, vinculada a la RG.

substantialismo y relacionismo. Física y metafísica en el problema de la naturaleza del tiempo”, *DIKAIOSYNE* n° 36, 2021.

⁵¹ Dainton, B., *Time and Space*. Montreal: McGill Queen’s University Press, 2010, p. 27.

- En la RG, la ontología ad hoc corresponde al 4D, compatible con lo que aquí he llamado una ontología ortodoxa de la RG, y a su vez, compatible con el eternalismo. Así, los objetos físicos son unidades espacio-temporales que ocupan una cierta región en el espaciotiempo. Además, lo espacial y lo temporal son los elementos mínimos que definen la identidad de un objeto, esto es, la ontología de la RG implica que un objeto posee partes espaciales y temporales. El sustento empírico de la RG da a su vez fundamento a esto.
- En la RG, para “individuar” a un objeto, es necesario considerar sus aspectos espaciales y temporales, dado que la ontología relativista concibe que un objeto es una entidad espacio-temporal. No considerar que lo espacial y lo temporal corresponden a la identidad de un objeto, como algo intrínseco, en el contexto de la RG, resulta un tanto extraño, respecto a la ontología ortodoxa de la teoría. Un objeto en la ontología relativista posee partes espaciales y temporales.

3.2 ¿Identidad estructural del tiempo?

El REM no da una explicación acerca de cómo las relaciones corresponden a condiciones de identidad temporal. Atendiendo a que un argumento filosófico que pretenda encontrar coherencia entre la epistemología y la metafísica, y el cual afirma que sólo hay objetos y estructuras, y ambos ocupan el mismo estatus ontológico y conceptual, este tendría que atender al carácter temporal de los objetos, puesto que dicho argumento está vinculado a una teoría física, donde una de sus consecuencias conceptuales básicas tiene que ver con la noción de tiempo.

Si los objetos “están en el tiempo”, como se deriva del 3D, entonces, surge la idea de que puede considerarse que la temporalidad no sea una propiedad de los objetos, de aquí que la ontología temporal del REM, entraría en tensión respecto al problema de la identidad temporal, en el contexto de la RG y, asimismo, como se ha visto, dicha ontología temporal del REM resultaría compatible con el presentismo.

Ahora bien, si fuera el caso de que el tiempo no es “algo externo”, sino algo propio de los objetos, entonces, ser un objeto físico es ser una entidad temporal, y los objetos poseen partes temporales y espaciales, por algo, lo espacial y lo temporal no serían propiedades ni relacionales ni extrínsecas, y el REM entra a su vez en tensión con una ontología 4D y el eternalismo.

Por tanto, si el REM configurar su ontología de objetos y estructuras en el contexto de la RG, esta debería ser compatible con lo que empíricamente fundamenta la teoría, que es a su vez, compatible con el 4D. Así, hay de nuevo una tensión, respecto al problema de la identidad temporal de los objetos, que el REM no atiende. En su ontología temporal de la RG, el REM considera a los objetos como “substancias tridimensionales”, aunque sí argumenta sobre la entidad espaciotiempo, concibiéndola como una estructura física de carácter relacional, donde ni los puntos espacio-temporales, ni los objetos, poseen identidad a partir de sus propiedades intrínsecas, ya que si se habla de identidad, esta es extrínseca, relacional, a partir de la relación que tienen los puntos entre sí, de aquí el cómo el REM considera que dichos puntos no existen.

Resta hacer una revisión, respecto a qué sería un objeto físico tanto desde la óptica del 3D, como del 4D. Así, podemos considerar a los objetos⁵²:

- Tridimensionales, como un “pedazo” de materia espacial que dura.
- Tetradimensionales, como el contenido material de una región del espaciotiempo.

Si el objeto físico es tridimensional, entonces sería “algo en el tiempo”, y en cierto sentido, lo temporal no es una propiedad de identidad del objeto. Si el objeto físico es tetradimensional, entonces posee partes espaciales y temporales, y lo temporal corresponde a una propiedad de identidad. Además, se puede considerar que las regiones espaciotemporales que no contienen materia no tienen, a su vez, objetos físicos.

⁵² Heller, M., *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Los argumentos anteriores cobran sentido desde la perspectiva del debate sobre la dimensionalidad de los objetos (3D vs 4D).

3.2.1 ¿Los objetos poseen dimensión temporal?

Como se ha podido constatar, el REM es compatible con la ontología temporal derivada del 3D, y con el presentismo. Asimismo, el REM considera que cuando se pasa a una ontología tetradimensional como la de la RG, ya no se trata de objetos y espaciotiempo como sustancias, sino de eventos y procesos, relaciones y estructuras, a saber:

Si uno cambia de una física del espacio tridimensional a una física de cuatro dimensiones espaciotiempo (universo de bloques), ya no hay necesidad de admitir sustancias como entidades que son la base duradera del cambio, siendo el cambio el cambio de las propiedades de sustancias, siendo el movimiento el cambio en la ubicación de las sustancias. Además, no es necesario concebir la identidad de las cosas como la identidad de las sustancias en el tiempo, porque las sustancias no tienen partes temporales”⁵³.

En este punto, considero que existe una tensión entre la ontología temporal del REM y la ontología ortodoxa de la RG, la cual es análoga a la tensión entre el 3D y el 4D.

La ontología temporal del REM está cercana a un 3D, con relación a la identidad temporal de los objetos, dado que concibe a éstos como “sustancias tridimensionales”. Además, en el contexto de la RG, el REM considera que sólo puede hablarse de eventos y procesos, y asimismo, en cuanto a los objetos, éstos son representados por los puntos espacio-temporales, cuya existencia pone en duda, además de que su identidad está dada por “el lugar que ocupan en la estructura”, por lo que si puede hablarse de una identidad temporal, esta es relacional; entonces, ¿cómo se sustenta la implicación

⁵³ Esfeld, M., “Metaphysics of science between metaphysics and science”. *Grazer Philosophische Studien* 74 (2007), p. 6.

ontológica y conceptual que plantea el REM, entre los objetos y la estructura (espaciotiempo), siendo que esta última es una estructura tetradimensional?

En la ontología relativista ortodoxa de la RG, un objeto es una entidad espacio-temporal, por lo que este posee partes espaciales y temporales. Cabe señalar que el sustento empírico de la teoría da fundamento a esto. Asimismo, dado que el REM se decanta por un 3D, entonces, como ya se señaló, resulta compatible con un presentismo; sin embargo, esto resulta controversial desde la ontología ortodoxa relativista, que es compatible con el 4D, a la vez de con el eternalismo. Aun así, el REM tiene una respuesta:

En la metafísica del universo de bloques, la identidad se puede explicar en términos de genidentidad, es decir, secuencias de eventos que instancian propiedades iguales o similares. En otras palabras, la identidad de cualquier objeto físico en el tiempo se explica por el hecho de que el objeto es un proceso cuyas partes temporales forman una secuencia continua, exhibiendo propiedades físicas similares”⁵⁴.

Se observa que se pretende explicar la identidad como una “secuencia de eventos que instancian propiedades iguales o similares” (como un “gusano espacio-temporal”), por lo que, ¿esto no es extraño para una postura que niega la existencia de propiedades?, ¿no resulta contradictorio que se hable de “partes temporales” que exhiben propiedades físicas? El REM no atiende el 4D, pero en cierto sentido acepta un eternalismo. De todo esto, cabe señalar que:

- Como ha podido verse, en cierto sentido, los argumentos del REM dependen de que el 3D sea cierto. Asimismo, parece ser que tales argumentos se acercan a la tesis de que la metafísica temporal de la RG es el presentismo.
- Para el REM, objetos y espaciotiempo (estructura), en el contexto de la RG, poseen el mismo estatus ontológico y conceptual; sin embargo,

⁵⁴ *Íbidem.*

a como ha podido verse, solo le da prioridad ontológica y conceptual a la estructura relacional espaciotiempo.

- Para el caso de los objetos, el REM los trata como entidades que son “representadas en una ontología de eventos y procesos”. De todo esto, parece más cercano a un REO, pues el REM niega que existan los puntos espacio-temporales (que representan a los objetos), y en cambio, afirma que la “identidad de estos últimos está dada por el lugar que ocupan en la estructura”; por lo que, ¿hace falta afirmar que objetos y estructura ocupan el mismo estatus ontológico, cuando, de nuevo, la estructura es una entidad tetradimensional?

En todo caso, aceptar un 3D en la ontología de la RG resulta ser un problema todavía abierto. Sin embargo, como ya se ha visto, la RG resulta ser más compatible con un 4D, lo cual se apoya, incluso, en los aspectos empíricos de la misma teoría. Además:

- Un argumento del REM es que, al pasar a una ontología tetradimensional, ya no se habla de “objetos como sustancias”, sino de eventos y procesos, sin embargo, tendría que resolver el problema de la identidad temporal de los objetos, en términos del debate entre el 3D y el 4D. No lo hace. Aun así, configura, indirectamente, una visión del tiempo, como una sustancia que “fluye” y es exterior a los objetos.
- ¿El REM debe aceptar un presentismo?, o en todo caso, debe mostrar porqué habría compatibilidad entre un eternalismo y el 3D.

En este sentido, dado que el REM considera que un objeto no es más que aquello que soporta relaciones, y éstas solo existen como relaciones entre objetos, al aplicarse al caso de la ontología de la RG, no alcanza a ser suficiente para dar cuenta del problema de la identidad temporal de los objetos, en términos de “partes” y “localización” (3D vs 4D). Lo que parece ser un compromiso con el 3D y el presentismo por parte del REM, no evita las consecuencias de la ontología ortodoxa de la RG, sustentada incluso, en aspectos empíricos.

Tomando la idea misma del REM, una configuración aceptable, desde la óptica de la metafísica de la ciencia, debe apostar por ser coherente con nuestra metafísica y nuestra epistemología. ¿Será que la visión estructuralista del tiempo cumple realmente con dicha apuesta?

4. Conclusiones

En este artículo configuré una noción del tiempo vinculada a una postura realista denominada realismo estructural moderado (REM), a partir de la ontología que este concibe de la relatividad general (RG), lo que me llevó a adentrarme por los terrenos de la metafísica del tiempo, en donde puse sobre la balanza nociones como presentismo vs eternalismo, 3D vs 4D, entre otras. En este sentido, pude identificar que la concepción estructuralista del tiempo, en el contexto de la RG, postula que la ontología de esta es de eventos, procesos y estructuras, manteniendo un aparente compromiso con el presentismo y el 3D, este último respecto a su concepción sobre los objetos, como aquellos que soportan relaciones y adquieren su identidad a partir de éstas.

En la concepción estructuralista del tiempo, identifiqué ciertos problemas de esta, que surgen desde la óptica de la metafísica del tiempo, tales como el de la identidad temporal, con relación a si los objetos poseen partes temporales, dado que, en esta concepción estructuralista, el tiempo resulta ser “algo” externo a los objetos, lo que parece implicar un compromiso con el 3D y el presentismo. Lo anterior entra en tensión con lo que aquí he llamado, una ontología ortodoxa de la RG, sustentada en aspectos empíricos y ontológicos que se desprenden del bagaje teórico de la teoría, y que entiende que la ontología de la RG considera que las entidades básicas: espaciotiempo, campos, materia (objetos), son entidades tetradimensionales, que poseen tanto partes espaciales como temporales, a la vez de que es compatible con el eternalismo y el 4D.

Quizá, algunos de los problemas a tratar, para trabajos futuros, relacionados con la concepción estructuralista del tiempo, están referidos a su idea del carácter modal (causal) de las estructuras, y que, en el caso de la RG, puede vincularse con la idea de la entropía y el tiempo en cosmología. Asimismo,

queda por resolver el problema de si dicha concepción estructuralista del tiempo, si es el caso de que tiene un compromiso con el presentismo, el 3D y la concepción substancialista del tiempo (compatible con las A-series temporales), realmente tiene fundamento con la ontología que la RG parece configurar, a partir de lo que llamé, una ontología ortodoxa de la RG, todo parece indicar que no.

El tiempo no es “algo” que experimentamos similarmente a como experimentamos los eventos, procesos y demás objetos físicos y, aun así, parece ser “algo” bastante familiar a nuestra experiencia cotidiana. Asimismo, el tiempo parece ser la entidad física más “volátil”, en el sentido de ser una noción compleja y controversial. ¿Experimentamos el tiempo de manera similar a como experimentamos otras entidades físicas? Quizá, la moraleja que la RG nos deja, respecto al tiempo, es que precisamente, este resulta ser lo más “volátil”. Sin embargo, a como pudo verse, la concepción estructuralista ofrece un terreno fértil para entender al tiempo, a pesar de que algunos aspectos propios de la metafísica de la ciencia le marquen ciertos inconvenientes.

Bibliografía

Balashov, Yuri, “Relativistic Objects”. *Noûs*, Vol. 33, No. 4 (Dec., 1999): 644-662. DOI <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00198>

_____, “Persistence”, *The Oxford Handbook of Time*, Ed. Craig Callender, New York: Oxford University Press, 2011. 13-40.

Borge, Bruno., “Realismo estructural óntico y estructuras físicas”. *Revista Internacional de Filosofía Campinas* 4(2) (2017): 71-97.

Brighouse, Carolyne, “Spacetime and holes”. In *Proceedings of the 1994 biennial meeting of the Philosophy of Science Association*. Volume 1. Philosophy of Science Association, East Lansing, 1994, 117–125.

Callender, Craig ed., *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*. New York: Oxford University Press, 2011.

Calvo Vélez, David. “Crítica del isomorfismo de los modelos estructuralistas”. *Teorema* 24(3) (2006): 57-72.

Cao, Tian Yu, “Can We Dissolve Physical Entities into Mathematical Structures?” *Synthese* 136(1) (2003): 57-71. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/20117387>

Castrejón, Gilberto, “Sobre el estatus ontológico del espaciotiempo. Una respuesta al

realismo estructural”, *Rev. Colomb. Filos. Cienc.* Núm. 19.39 (2019a): 43-84.

DOI <https://doi.org/10.18270/rcfc.v19i39.2803>

_____, “La idealidad del tiempo, Gödel y la relatividad”. *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, Núm. 2 (2019b): 293-318. DOI 10.7203/REK.4.2.13825

_____, “Acerca del realismo sobre el espaciotiempo”, *Scientia in verba Magazine* 6 (2020): 75-94.

_____, “Idealidad, substancialismo y relacionismo. Física y metafísica en el problema de la naturaleza del tiempo”, *DIKAIOSYNE* n° 36, Enero-Diciembre 2021, pp. 61-89.

Chakravartty, Anja, “The Structuralist Conception of Objects”, *Philosophy of Science* 70 (5), (2003): 867-878.

Dainton, Barry, *Time and Space*, U.K.: McGill Queen’s University Press, 2010.

Dorato, Mauro. “Substantivalism, relacionism and structural spacetime realism”, *Foundations of Physics* 30, (2000): 1605-1628.

_____, “Is Structural Spacetime Realism Relationism in Disguise?” The Supererogatory Nature of the substantivalism/Relationism Debate”. *The Ontology of Spacetime II*, Ed. Dennis Dieks, The Netherlands: Elsevier, 2006: 17-38.

Esfeld, Michael, “Metaphysics of science between metaphysics and science”, *Grazer*

Philosophische Studien 74, (2007): 199–213.

Esfeld, Michael y Lam, Vincent. “Moderate structural realism about spacetime”, *Synthese* 160 (2008): 27-46. Recuperado de <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-006-9076-2>

French, Steven, *The structure of the world: Metaphysics and representation*, 1st ed., New York: Oxford University Press, 2014.

Gilmore, Cody *et al.*, “Relativity and Three Four-dimensionalisms”, *Philosophy Compass* 11 (2):102-120 (2016).

Gödel, Kurt, *Obras completas*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Golosz, Jerzy, “Presentism and the Flow of Time”, *Axiomathes*. (2016): 1-10. Recuperado en www.Springerlink.com, DOI 10.1007/s10516-016-9305-3.

Greene, Brian, *El tejido del cosmos: Espacio, tiempo y la textura de la realidad. Ser*, Barcelona: Crítica, 2006.

Gwinner, G., “Experimental Tests of Time Dilation in Special Relativity”, *Modern Physics Letters A* 20.11 (2005): 791-806.

Hacyan, Shahan, *Relatividad para estudiantes de física*, México: F.C.E., 2013.

Haslanger, Sally and Kurtz, Roxanne Marie, *Persistence. Contemporary Readings*, Massachusetts: MIT Press, 2006.

Heller, Mark, *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hofer, Carl, “The Metaphysics of Spacetime Substantivalism”, *Journal of Philosophy* 93 (1996): 5-27.

Ladyman, James, “What is structural realism?” *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998): 409-424.

Ladyman, James, Ross, Don *et al.*, *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, New York: Oxford University Press, 2007.

Lam, Vincent y Esfeld, Michael, “The structural metaphysics of quantum theory and general relativity”, *Journal for General Philosophy of Science* 43 (2012): 243–258.

Lam, Vincent y Wüthrich, Christian, “No Categorical Support for Radical Ontic Structural Realism”, *British Journal of Philosophy of Science* 66 (2015): 605-634. Recuperado de <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1093/bjps/axt053>

Lewis, David, *Sobre la pluralidad de mundos*, México: UNAM/IIF, 2013.

López, Cristian, “Identidad, tiempo y cambio: disolviendo el problema de la identidad

diacrónica”, *Rev. Colomb. Filos. Cienc.* Vol. 18, no. 38, (2019): 119-159. DOI <https://doi.org/10.18270/rcfc.v19i38.2408>

Madrid-Casado, C., “Do Mathematical Models Represent the World? The Case of Quantum Mathematical Models”, in *Nature and Life. Philosophical Essays and Physics and Biology*. Ed. J. L. González Recio. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2009. 67- 89.

Markosian, Nick, “Time”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition, 2010. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/time/>.

Miller, Kristie, “The Metaphysical Equivalence of Three and Four Dimensionalism”, *Erkenntnis* 62.1, (2005): 91-117.

Montesinos, Merced, “El problema del tiempo en la relatividad general”. *Revista Mexicana de Física S* 52 (2) (2007): 68-74.

Psillos, Stathis, “Is structural realism the best of both worlds?” *Dialectica* 49 (1995): 15-46.

_____, “Is structural realism posible?” *Philosophy of Science* 68 (2001): 513-524.

Rivadulla, Andrés, “Two dogmas of structural realism. A confirmation of philosophical death foretold”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* 42 (124) (2010): 3-29. DOI <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2010.890>

Romero, Gustavo E., “The ontology of General Relativity”. In *General Relativity and Gravitation*. Novello, M., Pérez Bergliaffa, S.E., Eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Rovelli, Carlo, “The Disappearance of Space and Time”. In *The Ontology of Spacetime*, 1st ed. Ed. by Dennis Dieks, 25-36. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier, 2006.

Rynasiewicz, Robert, “Absolute versus Relational Space-Time: An Outmoded Debate?” *Journal of Philosophy* 93 (6) (1996): 279-306.

Sider, Theodore, “Four Dimensionalism”. *Philosophical Review* 106 (1997): 197-231.

_____, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, New York: Oxford University Press, 2001.

Skow, Bradford, *Objective Becoming*. 1st ed. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015.

van Fraassen, B. C., “Structure: Its shadow and substance”. *The British Journal for the Philosophy of Science* 57 (2006): 275-307.

Wang, Hao, “Time in Philosophy and in Physics from Kant and Einstein to Gödel”, *Synthese* 102 (2), (1995): 215.

Wald, Robert M., *General Relativity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Will, C. M., *Theory and Experiment in Gravitational Physics*, New York: Cambridge University Press, 1993.

Worrall, John, “Structural Realism: The Best of Both Worlds”, *Dialectica* 43 (1989): 99-124.

Yourgrau, Pale, *Un mundo sin tiempo*. Barcelona: Tusquets Editores, 2007.

Zimmerman, Dean W., “Persistence and Presentism”, *Philosophical Papers*, Vol. 25, No. 2 (July, 1996): 115-126.

APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA TRÁGICA
UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE SCHELLING Y NIETZSCHE

Jonathan Caudillo Lozano¹

Resumen

Este artículo intenta indagar en la relación entre Schelling y Nietzsche, como base de lo que puede entenderse como un *pensamiento trágico* en la modernidad, que permite posicionarse críticamente ante los claroscuros de esta época, así como ante las relaciones complejas entre el viviente humano consigo mismo, la naturaleza y el arte. Esta reflexión estará acompañada por el pensamiento del filósofo mexicano Crescenciano Grave, cuyo trabajo a lo largo de los años, ha indagado los rasgos, implicaciones, y problemas que configuran el pensamiento trágico. Ante una época, atravesada por una profunda preocupación sobre los problemas, éticos, políticos e incluso ecológicos de cierto antropocentrismo moderno, tanto Schelling como Nietzsche, en su diálogo con el arte, abren la posibilidad de repensar el lugar del ser humano y sus relaciones consigo mismo y la alteridad, desde su complejidad y conflictividad constituyente.

Palabras clave: tragedia griega, lo trágico, conflictividad, arte, filosofía.

¹ Profesor de Filosofía en el Centro de Estudios Científicos y Tecnológicos número 12 del Instituto Politécnico Nacional, y del programa de maestría y doctorado del Colegio de Saberes. Es licenciado en filosofía, maestro en saberes sobre subjetividad y violencia por parte del Colegio de Saberes y doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana. elyphaslevi@gmail.com

**NOTES FOR A TRAGIC PHILOSOPHY
AN APPROACH TO THE THOUGHT OF SCHELLING AND NIETZSCHE**

Jonathan Caudillo Lozano

Abstract

This article attempts to investigate the relationship between Schelling and Nietzsche, as the basis of what can be understood as tragic thought in modernity, which allows us to critically position ourselves in the face of the *chiaroscuro* of this era, as well as in the face of the complex relationships between the human being with himself, nature and art. This reflection will be accompanied by the thought of the Mexican philosopher Crescenciano Grave, whose work over the years has investigated the features, implications, and problems that make up tragic thought. In an era crossed by a deep concern about the ethical, political and even ecological problems of a certain modern anthropocentrism, both Schelling and Nietzsche, in their dialogue with art, open the possibility of rethinking the place of the human being and his relationships with himself and otherness, from his constituent complexity and conflict.

Keywords: Greek tragedy, the tragic, conflict, art, philosophy

1. Introducción

El presente artículo intenta indagar en los rasgos generales de un pensamiento, y filosofía, trágicos a partir de los rasgos propuestos por Schelling y Nietzsche en sus estudios respectivos sobre el arte en general, la poética, y la tragedia en lo particular. Es importante señalar que la tradición moderna ha profundizado mucho en la relación entre el pensamiento de Nietzsche y Schopenhauer, tanto en sus encuentros como en sus desencuentros, sin embargo en este trabajo se intentará abrir otra posible línea de investigación que intenta mostrar una cercanía poco explorada entre Schelling y Nietzsche, no solo respecto al análisis de la tragedia como forma poética, sino a lo trágico como una manera de pensar la relación del viviente humano consigo mismo y la naturaleza o *physis*.

Ante una época, atravesada por una profunda preocupación sobre las implicaciones, éticas, políticas e incluso ecológicas de cierto antropocentrismo moderno, tanto Schelling como Nietzsche, en su dialogo con el arte,

abren la posibilidad de repensar el lugar del ser humano y sus relaciones consigo mismo y la alteridad, desde su complejidad y conflictividad constituyente.

Si bien la cercanía entre ambos autores alemanes abre un territorio dialógico aun por explorar, y desarrollar, es necesario reconocer que esta reflexión estará acompañada por el pensamiento del filósofo mexicano Crescenciano Grave, cuyo trabajo a lo largo de los años, ha indagado los rasgos, implicaciones, y problemas que se configuran en lo que él llama *pensamiento trágico*. La necesidad y vigencia de indagar en la profundidad de un pensar trágico rebasan el ámbito del academicismo, para adquirir una vitalidad insospechada ya que explorar la riqueza de estas miradas sobre lo trágico permite pensar en otras formas de cuestionar y habitar la modernidad, en las zonas difusas que emergen entre el arte y la filosofía.

2. La metafísica creadora de Schelling

El pensamiento de Schelling parte de una concepción de lo absoluto como una actividad eternamente creadora, irreductible a las formas de inteligibilidad humana, y que desborda sus límites. La paradoja de la metafísica de Schelling es que esta unidad primordial se caracteriza como actividad en el desgarramiento de sí misma que resulta en la creación de sus productos, los cuales, se configuran en formas finitas, esta escisión creadora aparece como lo afirmante y lo afirmado en tanto indiferencia que al desplegar su producción se diferencia de sí. Dicho de otra manera, lo Uno primigenio, se hace múltiple en sus formas que no dejan de conservar la presencia de esta actividad creadora originaria infinita, pero en sus productos finitos. Schelling lo muestra en el siguiente parágrafo de su *Filosofía del arte*:

En cuanto afirmación infinita de sí mismo, Dios se comprende a sí mismo como infinitamente afirmante, como infinitamente afirmado y como indiferencia de ambos; pero él mismo no es ninguno de los dos en particular. [...] Dicho de otro modo, Dios no es absolutamente nada más que lo que es sólo en virtud de la afirmación infinita, en consecuencia, Dios, como afirmante de sí mismo, como afirmado por sí mismo y como indiferencia, lo es todo por la infinita afirmación de sí mismo.²

Esta desgarradura originaria de lo absoluto, se despliega en dos fuerzas que siendo diferentes son simultaneas y parten de una misma actividad, una

² Schelling, F.W.J., *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 26-27

fuerza es centrífuga y es la que impulsa a lo Uno fuera de sí mismo llevándolo a manifestarse en sus potencias, y la otra fuerza es centrípeta, llevando a la unidad a retraerse sobre sí misma, de tal manera que las potencias develan una parte del absoluto, pero éste, en tanto tal, siempre permanece oculto. Estos productos finitos se manifiestan en tres potencias que son, la naturaleza, la historia y el arte. En el pensamiento de Schelling esto no supone un juego verdad y falsedad, a la manera de cierta lectura superficial del platonismo, las potencias no son una falsa apariencia, sino más bien expresión de esa actividad originaria que la muestran parcialmente, pero precisamente por esa parcialidad, el Uno nunca se manifiesta en su totalidad infinita. Debido a esto las potencias, si bien patentizan esa actividad originaria ya que comparten su naturaleza, al mismo tiempo nunca la agotan, pues esa actividad es infinita y siempre excede los límites de sus manifestaciones finitas. El filósofo mexicano Crescenciano Grave en su libro *Metafísica y tragedia*, explica el elemento trágico en el pensamiento de Schelling de la siguiente manera:

La situación trágica fundamental se descubre ya al ahondar en la relación entre ser y pensar. Schelling considera a la productividad natural como sujeta a una finalidad que, en el despliegue de sí misma, produce la posibilidad del desarrollo de la conciencia que, al pensar al ser de la naturaleza como autónomo, tiene que deducir la necesidad de toda la productividad natural haciendo visible en ésta su propia actividad productiva. Desde la autonomía de la naturaleza, la conciencia se descubre como la dislocación libre de la necesidad que atraviesa todo el proceso productivo de la misma *physis*.³

Grave muestra la manera en la que Schelling se inserta en la tradición de pensadores como Giordano Bruno o Spinoza, al ver a la conciencia humana como el resultado de un movimiento de la naturaleza que le excede y antecede. Debido a esto, es remarcable la manera en la que el pensamiento de Schelling unifica lo uno y lo múltiple como parte de un mismo proceso creador, donde siempre mantiene presente la tensión irresoluble entre la identidad y la diferencia. Identidad, por ser una misma actividad creadora originaria e infinita, diferencia, porque esta actividad se manifiesta en sus productos múltiples finitos y potencias que, al ser expresión de lo absoluto comparten su naturaleza sin agotarla, al mismo tiempo que adquieren singularidad propia.

Se puede pensar, al menos en cierta medida, a Schelling como uno de los antecedentes más importantes del pensamiento no antropocéntrico en

³ Grave, Crescenciano, *Metafísica y tragedia, un ensayo sobre Schelling*, Ediciones sin nombre, México, 2008, p. 49.

occidente, ya que, si bien es cierto que el ser humano tiene un lugar importante en su metafísica, su relevancia siempre está sujeta al movimiento de la totalidad del que es una parte, y que deja remanente en él por ser expresión de esa actividad originaria, pero nunca lo agota. La emergencia de la conciencia humana es parte de un mismo proceso que, desde la perspectiva de la *physis* como totalidad indiferenciada, es real y objetivo, pero que, en la subjetividad diferenciada y singular, se torna ideal, sin que esto suponga la clausura de uno u otro aspecto, ya que su tensión patentiza la conflictividad creadora de lo absoluto. Dicha conflictividad para Schelling toma la forma del choque entre la necesidad del proceso objetivo de la naturaleza y la libertad del mundo ideal e histórico que aparece con lo humano. Precisamente es en *Filosofía del arte*, texto recopila las lecciones que Schelling impartió sobre este tema, donde indaga en la dimensión metafísica de las artes colocando la tragedia como la forma simbólica por excelencia de esta conflictividad originaria entre libertad y necesidad, que es constituyente de lo humano.

3. La filosofía del arte y la tragedia

Al pensar el arte discursivo, Schelling profundiza en las características de la poética antigua, a saber, la épica, la lírica y la tragedia, llevando su indagación más allá de la estructura formal para mostrar la experiencia del mundo humano como expresión de la actividad originaria que subyace en estas formas poéticas.

Las artes del discurso, a diferencia de las artes figurativas, son aquellas que tienen como centro de gravedad al lenguaje; Schelling ve en la configuración de la poética antigua, la emergencia del problema de lo humano y la formación de su mundo en tensión con la naturaleza. Si bien la obra poética devela la conflictividad de la cosmovisión griega, le caracteriza la unidad subyacente, pues las tensiones entren el destino, los dioses y los humanos, no dejan de ser fuerzas conflictivas en un mismo mundo. Es así que la lírica, la épica y la dramática, son formas del arte discursivo en el que aparece la tensión humana entre la libertad y la necesidad.

Para Schelling el arte discursivo patentiza una cierta idea de ser humano como una singularidad que expresa el conflicto originario de maneras particulares donde se juega la tensión originaria. Los seres humanos son parte de la naturaleza, y al ser uno más de sus productos participan de sus leyes como cualquier otro ente, pero la diferencia del viviente humano radica en que el lenguaje, y su racionalidad, le permite hacer consciente su escisión de la naturaleza siendo esta la condición de su propio mundo que se despliega en

la historia como potencia, en donde, predomina la libertad que expresa su esencia productiva.

La historia no deja de ser una expresión de la actividad primordial y no la agota, pero al mismo tiempo, está cifrada por la libertad que la distingue de la naturaleza, debido a esto, el viviente humano es necesidad por su condición de ser natural, y es libre, en tanto sujeto histórico. Por supuesto, no hay que perder de vista que la relación entre libertad y necesidad que atraviesa las potencias siempre se mantiene en una tensión irresoluble que en su relación alternan y oscilan sus intensidades, pero jamás vence una a la otra de manera definitiva. Dicho de otra manera, aunque en la historia como potencia predomina la libertad, esta libertad despliega nuevas formas de la necesidad que se ciernen sobre la vida humana en la forma de las leyes y normas que se configuran históricamente. En este sentido, una clave importante para poder comprender el pensamiento de Schelling es que las tensiones siempre son irresolubles y no hay una reconciliación última ni una síntesis absoluta, sino permanente juego de fuerzas que despliegan multiplicidad de intensidades.

Es en esta concepción en donde el arte discursivo, en sus géneros poéticos épico, lírico y trágico, muestran las diversas formas que toma el conflicto entre libertad y necesidad en el viviente humano. La lírica es la expresión poética en donde el ser humano se hace consciente de su propia interioridad y singularidad humana, mostrando su diferencia específica mediante la palabra o *logos*; para Schelling es en este género en donde lo humano da cuenta de sí como ente libre:

En esa forma que corresponde a la configuración de lo infinito en lo finito tiene que predominar, por eso mismo, lo finito, la diferencia, la particularidad. Y éste es el caso de la poesía lírica. Más directamente que cualquier otra especie literaria, ella parte del sujeto, es decir, de la particularidad, ya sea para expresar el estado de un sujeto, por ejemplo, del poeta, o para plasmar los motivos de una representación objetiva de una subjetividad. Justamente por ello y en este sentido, puede llamarse poesía subjetiva, o sea, subjetividad tomada en el sentido de la particularidad.⁴

El género lírico configura lo infinito en lo finito en donde la subjetividad aparece constituida por pasiones, y frente a la presencia de la muerte como ineludible necesidad, la subjetividad se recoge en sí misma reflejando lo infinito en su temporalidad finita. La lírica es la expresión del encuentro entre la libertad subjetiva y la necesidad objetiva, pero se distingue, porque

⁴ Schelling, F.W.J., *Filosofía del arte*, p. 371.

este choque se mantiene en la interioridad de esa subjetividad, esta tensión se amortigua en el individuo como ser específico y libre, de tal manera que, en la lírica, el individuo humano asume el conflicto con la necesidad, pero esta tensión aparece interiorizada generalizando su propia particularidad.

La épica, o la epopeya, por otro lado, muestra la vida humana subsumida por la necesidad del destino, en donde las acciones humanas son subordinadas al despliegue de lo general, sin ninguna resistencia por parte de los personajes. La acción épica es exterior a los individuos humanos, adquiriendo cierta objetividad necesaria en donde lo finito de la subjetividad queda subordinado. En la epopeya el sujeto aparece dentro de la continuidad del mundo como totalidad, donde la importancia está centrada en el despliegue del encañamiento causal general del que los personajes son solo una parte, un elemento dentro de un conjunto. En la *Filosofía del arte* se muestra la caracterización de la epopeya en los siguientes términos:

Sobre el modo en que la epopeya es una imagen de la intemporalidad del actuar en su en-sí podremos ahora expresarnos así: aquello que no está en el tiempo comprende dentro de sí todo el tiempo, y a la inversa, pero precisamente por eso es indiferente frente al tiempo. Esta indiferencia frente al tiempo es el carácter básico de la epopeya. Es igual a la unidad absoluta en la que todo es, llega a ser y cambia, pero ella misma no está sometida a ningún cambio. La cadena de causas y efectos se remonta al infinito, pero aquello que esta serie de la sucesión comprende a su vez dentro de sí no se encuentra en la serie sino que está fuera de todo tiempo.⁵

Schelling señala que en la épica el poeta adquiere una visión casi divina ya que su perspectiva le permite ver lo general como si fuera parte de los dioses, y esta visión sobrehumana implica una especie de desapasionamiento respecto a lo que les acontece a los personajes pues está cifrada por el movimiento objetivo de la necesidad general. Es por ello que la narración en la *Ilíada* y la *Odisea* es hasta cierto punto homogénea, tanto en lo que se refiere a lo que les acontece a los ejércitos como a los individuos pues en ella no hay más que acción histórica en su generalidad. En esta perspectiva, la tragedia, emerge entonces como la poética por excelencia que muestra la conflictividad entre libertad y necesidad, como una tensión irresoluble que desvela cómo la vida humana es expresión del conflicto originario de lo absoluto.

Mientras en la lírica la subjetividad se aleja de la confrontación contra la necesidad hacia su auto recogimiento, en la tragedia el individuo se

⁵ Ibid., p. 384.

contrapone a la necesidad y se le resiste. De tal manera que, en la poesía trágica, libertad y necesidad se enfrentan como iguales en poder desde su diferencia.

La lectura de Schelling sobre la tragedia, tiene un elemento que no deja de ser profundamente crítico a las estructuras de la racionalidad tradicional ya que, al referirse a la confrontación entre libertad y necesidad, jamás cae en la tentación de insinuar que este conflicto pueda ser resuelto de una vez y para siempre, por el contrario, su vitalidad radica en lo irresoluble de una tensión en la cual, tanto a la libertad como a la necesidad, les acontece simultáneamente la victoria y la derrota en la particularidad del personaje trágico que acaba por ser la encarnación de un campo de batalla. Debido a esto, la dimensión metafísica que se abre en la épica y la lírica, confluye en la tragedia, pero sin anular sus diferencias. Al respecto, Grave señala:

En la épica lo particular no aparece propiamente como diferente de lo general. Y, en el desarrollo histórico de las formas poéticas, esta igualdad es deshecha por la lírica afirmando la diferencia y vindicando lo particular como tal. Sin embargo, recordemos, la lírica reduce el conflicto con la necesidad a su libre interiorización subjetiva. Solo en la tragedia la colisión entre la identidad general y la diferencia particular aparece en toda su magnitud [...] solo en el drama, concretamente en la tragedia, se alcanza a representar como tal la oposición conflictiva entre libertad y necesidad que constituye el cometido de toda la poesía.⁶

Entre los elementos más destacables que distinguen la relación de los héroes y el destino, en la poesía épica y trágica, puede verse que los personajes de la épica, al ser parte de la continuidad general, jamás presentan resistencia a los designios del destino. Su mundo interior es indistinguible ante el paso inexorable de la totalidad en donde sus acciones se integran al flujo general del todo. Pero en la tragedia, el héroe en su intento de afirmar su vida singular se resiste a su destino desatando la faz más cruel de la fatalidad como destino.

Un celebre ejemplo es el de Edipo que, sin saber que Pólipo no es su padre verdadero, huye para no cumplir el oráculo en el que se augura que asesinará a su padre y yacerá con su madre, y en el camino se encuentra con su padre verdadero, Layo, a quien asesina sin saber su verdadera identidad,

⁶ Grave, Crescenciano, *Metafísica y tragedia*, p. 277.

desencadenando así las funestas predicciones; aparece así el héroe trágico que libera la fatalidad al tomar el camino que había elegido para huir de ella, por lo cual, es culpable e inocente al mismo tiempo.

En el arte trágico, aparece la tensión originaria entre la libertad que aparece en las acciones y decisiones del héroe, ante la necesidad del destino que excede y avasalla sus posibilidades particulares y específicas pero que, en su confrontación, libertad y necesidad, se afirman mutuamente desde su diferencia, simbolizando a su vez esa indiferencia conflictiva y primordial del absoluto. Para Schelling si bien el intento de resistir desata la crueldad de la fatalidad, al mismo tiempo, el héroe trágico se la apropia al haberla provocado con sus acciones, logrando en cierta medida vencer a la necesidad al ser derrotado por ella. Esta es la paradoja irresoluble de la tragedia, que devela la conflictividad metafísica que constituye toda vida humana, pues acontece en medio de un permanente juego de fuerzas. Grave explica las implicaciones de la tensión entre libertad y necesidad que devela el arte trágico:

El conflicto trágico se desata cuando la “necesidad oculta en la libertad humana” provoca la oposición de ésta llevándola al enfrentamiento, y la necesidad que pretende acomodar la libertad a sus designios, al verse al verse confrontada por la libertad, arremete con mucha mayor violencia y terribilidad. Al oponérsele la lucha de la libertad, la fatalidad se convierte en destino. Sin libertad no hay destino. Éste es el que provoca y decide la lucha entre lo particular y lo general: al verse anudada a un fin que se le opone la libertad quiere desatarse afirmando su diferencia particular frente a la identidad general.⁷

En el pensamiento de Schelling la dimensión metafísica de la tragedia se muestra en un desgarramiento que es constitutivo de la actividad originaria de lo absoluto pero que se expresa en lo humano como ente diferenciado. La metafísica de Schelling es inmanente pues el juego de fuerzas infinito se expresa en lo finito ya que aquí, metafísica no debe entenderse en el sentido de un mundo más allá del mundo, contrario a esto, la actividad originaria de lo Uno no puede dejar de expresarse en la producción de la multiplicidad fenoménica. La Uno se hace múltiple desgarrándose en sus productos, las potencias que muestran una parte de esa totalidad que, como tal, nunca aparece ni se deja reducir por sus manifestaciones.

El arte trágico muestra por un lado el desgarramiento originario de lo absoluto, pero también, la manera en la que el viviente humano es expresión de esa conflictividad originaria, ya que es la zona donde se encuentran la necesidad del mundo natural y la libertad del mundo histórico, en una

⁷ Ibid., p. 278.

confrontación irresoluble que despliega multiplicidad de formas. Es en este punto donde el análisis de Schelling adquiere la mayor relevancia, ya que muestra cómo la tragedia devela la conflictividad metafísica en la que adquiere forma concreta la vida humana y que es ineludible a lo largo de ella.

Muy al contrario de la idea de una conciliación última y definitiva con la totalidad o una afirmación tajante del individuo en su diferencia, Schelling mantiene siempre a la vista la tensión irresoluble entre el viviente humano en su singularidad y la actividad del absoluto, que se patentiza en el conflicto entre libertad y necesidad, el cual se devela en el arte trágico.

4. La tensión entre *ethos* y *daimón* la visión de la tragedia de Jean-Pierre Vernant

Jean-Vernant Vernant, en su libro *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, en cierta medida, apoya la lectura de Schelling sobre la tragedia acerca de la conflictividad originaria al remarcar que la tragedia griega muestra una confrontación entre una *diké* o justicia contra otra *diké*, lo que permite entender la intuición de los griegos en una cosmovisión que devela una conciencia desgarrada. Si bien el espíritu griego concibe la naturaleza como unidad en permanente guerra consigo misma en una dimensión, no hay que perder de vista que, este juego de fuerzas atraviesa lo humano al mismo tiempo le excede al elevarse a un estatuto cosmogónico. Vernant señala que mucho del vocabulario de la tragedia tiene cierto carácter jurídico, pero de inmediato previene al lector de no creer que esto supone que el derecho ya tenía una estructura lógica, sistematizada y organizada coherentemente. Al respecto Vernant señala:

Para ellos había como grafios dentro del derecho. En un polo, este se apoyaba sobre la autoridad de hecho, sobre la coacción; en el otro, ponía en juego poderes sagrados: el orden del mundo, la justicia de Zeus. Planteaba también problemas morales que afectaban a la responsabilidad del hombre. Desde este punto de vista, la misma *Diké* («Justicia») divina puede parecer opaca e incomprendible: comporta, para los humanos, un elemento irracional de poder bruto. Por eso vemos en las *Suplicantes* oscilar la noción de *krátos* entre dos acepciones contrarias; tan pronto designa la autoridad legítima, un dominio jurídicamente fundado, como la fuerza brutal en su aspecto de violencia opuesta totalmente al derecho y a la justicia.⁸

⁸ Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002, pp. 19-20.

La conciencia trágica patentiza algunas de las preguntas fundamentales que posteriormente serán tratadas y desarrolladas de múltiples formas en la filosofía antigua, como el problema de la responsabilidad humana. La poética trágica, muestra, por un lado, a las fuerzas divinas atravesadas por una profunda ambigüedad en donde aparece tanto su faz benefactora como su cara salvaje y, por otro lado, al viviente humano como campo de fuerzas en donde la subjetividad está en una permanente conflictividad con los númenes ante los cuales se afirma al mismo tiempo que es vencido por ellos, mostrando que en el universo de sentido de la tragedia nada es estable ni unívoco.

La tensión originaria se manifiesta en una ambigüedad constituyente que a su vez se expresa en cada figura mítica que aparece en la tragedia, tanto divina como humana. Vernant señala que la tragedia abre un espacio que posibilita una toma de distancia respecto de los mitos heroicos permitiendo un profundo autocuestionamiento de la cultura que problematiza sus propios valores heroicos, lo que será una de las condiciones importantes para la emergencia de la práctica de la filosofía. La época trágica para los griegos da lugar a una fisura en el corazón de la experiencia social cuyas características Vernant muestra de la siguiente forma:

Las palabras, las nociones, los esquemas del pensamiento son utilizados por los poetas de forma completamente distinta a lo que sucedería en un tribunal o entre oradores. [...] En la pluma de los Trágicos se han convertido, mezcladas y opuestas a otras, en elementos de una confrontación general de valores, de una problematización de todas las normas, con vistas a una investigación que nada tiene ya que ver con el derecho y que apunta al hombre mismo: ¿Cuál es ese ser que la tragedia califica de *deinós* («terrible»), monstruo incomprensible y desconcertante, a la vez sujeto agente y pasivo, culpable e inocente, lúcido y ciego, que domina toda la naturaleza con su espíritu industrioso pero incapaz de gobernarse a sí mismo?⁹

Es claro que uno de los tópicos más característicos de la filosofía griega en la Antigüedad aparece ya bosquejado desde la poética trágica, el problema del gobierno de sí, que aunque a la perspectiva moderna puede parecer casi un cliché moral, en el contexto del pensamiento trágico adquiere una dimensión ontológica significativa, ya que la pregunta por la responsabilidad humana y la posibilidad de darse forma, aparece como una manera de posicionarse ante un universo que está cifrado por la conflictividad originaria, y una

⁹ Ibid., p. 26.

desgarradura constituyente que demanda hacerse cargo de la propia existencia como exigencia vital, lo que le da su sentido profundo al concepto de *ethos*.

Es así que la poética trágica es la expresión de una manera de ver la complejidad de las relaciones del viviente humano consigo mismo, la *polis* y la naturaleza, donde emergerán preguntas fundamentales que seguirán presentes en más allá del arte trágico en la medida que la acción humana se vuelve objeto de reflexión y debate al no ser del todo autónoma. Dicho de otra forma, el género de la tragedia es la expresión de una concepción trágica de la vida que da lugar a una problematización vital y compleja de lo humano en sus dimensiones, ética, política, ontológica, y estética. Las acciones humanas aparecen en la zona liminal con las potencias divinas donde su sentido se revela como algo que aparece en el intersticio de lo finito y lo infinito, patentizando el problema de la libertad y la necesidad, pero, además, desvela esa naturaleza híbrida, por así decirlo, de la singularidad humana ya que está cifrada por algo no humano que la habita como un remanente de la actividad primordial.

La emergencia de la poética trágica no intenta ser un reflejo directo de la realidad sino su cuestionamiento, pues la presenta como una ambigüedad ontológica que muestra lo problemático del mundo humano y sobrehumano, de tal manera que la inquietud del conocimiento propio del espíritu griego aparece paradójicamente cifrada por su imposibilidad, ya que a las preguntas fundamentales que azotan el alma humana no hay respuestas definitivas que las satisfagan plenamente. La tensión irresoluble entre lo infinito y lo finito aparece en el seno de la tragedia de la siguiente forma:

El gran arte trágico consistirá incluso en volver simultáneo lo que, en el Eteocles de Esquilo, es todavía sucesivo. En todo momento la vida del héroe se desarrollará como en dos planos, cada uno de los cuales, tomado en sí mismo, bastará para explicar las peripecias del drama, pero que la tragedia trata precisamente de presentar como inseparables uno del otro: cada acción aparece en la línea y la lógica de un carácter, de un *ethos*, en el momento mismo en que revela la manifestación de un poder del más allá, de un *daimón*.¹⁰

La acción trágica, nos dice Vernant en afinidad con Schelling, se despliega en la tensión entre *daimón*, la influencia de los dioses y el *ethos*, el carácter humano, que son inseparables en su diferencia y que su tensión expresa esa dimensión divina al mismo tiempo que afirma un carácter singular humano. Aquí no hay que entender lo divino, en el sentido más o menos

¹⁰ Ibid., p. 32.

cristiano, que refiere a un principio metafísico de bondad, al contrario, el *daimón* es la presencia indómita que siempre puede llevar a la desmesura en cualquier sentido posible, y con la que el viviente humano tiene que lidiar pues nunca está totalmente bajo su control.

Aparece entonces el carácter, *ethos*, como destino del hombre, retomando el fragmento de Heráclito, pues no se puede conocer por anticipado sino hasta que se desenvuelve en sus acciones, pero precisamente en ese libre movimiento del héroe se expresa simultáneamente la necesidad divina, manteniendo la tensión siempre abierta y pulsante. El arte trágico abre una zona de cuestionamiento enigmático, en el núcleo de lo humano, que es irresoluble y donde el sentido no puede fijarse y mucho menos agotarse. En este punto es difícil no pensar en el nacimiento de la filosofía como extensión de la visión de la existencia y las preguntas abiertas por la tragedia que, sin pretender una continuidad homogénea, le otorga otra dimensión al problema del no saber socrático y su inquietud por el conocimiento de sí mismo, así como las preguntas que aparecen en el pensamiento preplatónico y hasta las escuelas socráticas posteriores.

5. Apolíneo y dionisiaco, volviendo al pensamiento de Nietzsche

Las fuentes de la primera etapa del pensamiento de Nietzsche no siempre son explícitas, pero Vicente Serrano, en su estudio introductorio de *El pensamiento trágico de los griegos*, propone una tesis que no es cosa menor en lo que se refiere a la interpretación de la tragedia en los griegos ya que muestra cierto aire de familia con las reflexiones de Schelling en su *Filosofía del arte*. Esto llama poderosamente la atención, ya que la tradición moderna suele enfatizar su relación con Schopenhauer de manera más palmaria.

En *El nacimiento de la tragedia* puede verse un doble movimiento en el pensamiento nietzscheano que, por un lado, recupera algunos de los elementos importantes del romanticismo para repensar la relación de occidente con la cultura griega y, por otro lado, contrasta esos hallazgos con la modernidad ilustrada para criticar sus cimientos y proponer otra manera de entender la relación del ser humano, con el pensamiento, la naturaleza y el arte. En su libro sobre la tragedia Nietzsche comienza a plantear muchas de las reflexiones que irá desarrollando a lo largo de su trayectoria filosófica, aunque siempre planteadas desde diversas perspectivas incluso en confrontación consigo mismo. En *El nacimiento de la tragedia* puede verse la forma en la que recupera la pregunta por la relación con la naturaleza como unidad y la escisión en la que resulta la vida humana donde muestra que la Grecia clásica es una etapa de decadencia comparada con la visión trágica que le antecede. Serrano

señala que Schelling, y en general el romanticismo alemán, son un referente del pensamiento trágico de Nietzsche, aunque jamás es citado por él:

Lo cierto, es, sin embargo, que prácticamente todos los elementos teóricos de los escritos de Nietzsche encuentran su antecedente y una correspondencia en Schelling, y a veces no sólo en términos generales, sino en ocasiones incluso en el detalle o en la anécdota. A nuestro entender este hecho ha quedado en parte oscurecido por la reelaboración de estos materiales que da lugar a *El nacimiento de la tragedia*, desde la cual en gran medida se oculta su procedencia.¹¹

En su estudio, Vicente Serrano abre una línea de indagación sobre la obra de Nietzsche que permite pensar una relación dialógica con Schelling, que da forma a los rasgos de un pensamiento trágico, que no es privativo del estudio sobre las tragedias griegas como género literario, sino que se extiende a una manera de repensar la relación vital de la naturaleza, lo humano y la historia, desde el arte.

Las figuras de Apolo y Dionisos, en su análisis sobre la tragedia griega, son expresiones mitológicas, pero también intuiciones de Nietzsche que le permiten dar forma al fondo ontológico que se expresa en la poética trágica. En otras palabras, apolíneo y dionisiaco, no se refieren únicamente a los dioses mitológicos, sino que son la manera en la que Nietzsche le da forma a su propia intuición acerca del juego de fuerzas inmanente a la naturaleza, que se encuentra a la base del arte trágico y que es una expresión de esta tensión creadora.

[...] la esencia de Apolo: ese límite medido, esa libertad frente a los impulsos salvajes, esa sabiduría y tranquilidad de ánimo del dios de la plástica. Su ojo debe ser solamente sosegado, incluso si está enojado o mira con disgusto, aun en ese caso, sobre él recae la santificación de la bella apariencia.

El arte dionisiaco en cambio se basa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos son ante todo las fuerzas que elevan al hombre natural ingenuo de la primavera y la bebida narcótica. Sus efectos se simbolizan en la figura de Dionisos. El *principium individuationis* se quiebra en ambos estados, lo

¹¹ Serrano Vicente, *El pensamiento trágico de los griegos, escritos póstumos 1870-1871*, Biblioteca nueva, Madrid, 2004, pp. 43-44.

subjetivo desaparece por completo ante la impetuosa fuerza de lo humano en general, de lo natural-universal.¹²

Ambas figuras con símbolos de las potencias configuradoras de lo real en donde su tensa relación, genera la actividad creadora de la naturaleza y lo humano. Ya desde este punto puede verse claramente la resonancia de Schelling en el pensamiento de Nietzsche pues, si bien las menciones a lo dionisiaco no aparecen con la misma contundencia en la *Filosofía del arte*, la concepción de la *physis* como unidad desgarrada que se expresa en la tensión de sus fuerzas aparece en ambos pensadores. Estudios posteriores sobre los mitos de Apolo y Dionisos llevados a cabo posteriormente por el filólogo italiano Giorgio Colli han permitido entender con mayor claridad las afinidades de estas dos figuras más allá de las posiciones antitéticas que les atribuye Nietzsche. Sin embargo, el pensamiento del filósofo alemán, echa mano de estas figuras, no solo para su análisis mitológico sino también para dar forma a la intuición filosófica que devela una tensión que desgarrar, al mismo tiempo que une lo Uno indiferenciado con la multiplicidad fenoménica aseverando, simultáneamente, la unidad de la naturaleza, lo afirmante y lo afirmado en Schelling, que subyace a la sabiduría dionisiaca pero que se expresa en las formas artísticas de lo apolíneo.

La apariencia pura y bella de lo apolíneo, se refiere a lo particular y diferenciado de la singularidad, que es negado por la verdad dionisiaca de lo absoluto indiferenciado, pero al mismo tiempo, lo que hace soportable esta verdad en la que la multiplicidad fenoménica viene de lo indiferenciado y regresará a él, es la bella apariencia apolínea que afirma lo singular como expresión singular. Es precisamente este juego de fuerzas el que da lugar a la predominancia de una u otra, y lo que a su vez da origen a algún estilo artístico. La verdad espantosa de Sileno y la lírica manan de la fuente dionisiaca, mientras que la épica homérica y el arte dórico fluyen de la luz apolínea, de tal suerte que solo la tragedia será simultáneamente apolínea y dionisiaca. Grave muestra la tensa relación de las dos fuerzas, pero en su análisis puede leerse la profunda resonancia con Schelling:

Apolo y Dioniso: belleza y verdad. Estos son los combatientes que, sin ser sacrificados en su especificidad, Nietzsche presenta como las potencias artísticas conformadoras no sólo del mito y de la obra de arte trágico sino sobre todo del mundo y del hombre mismo. La manera de concebirse y, sobre todo,

¹² Nietzsche, Friedrich, *La visión trágica del mundo*, Biblioteca nueva, Madrid, 2004, pp. 121-122.

de constituirse el mundo depende de que alguna de estas dos fuerzas artísticas se imponga sobre la otra o, como en el caso de la época trágica de los griegos, las dos fraternicen en una imagen verdaderamente bella y bellamente verdadera: trágica.¹³

Así como ocurre en el pensamiento de Schelling, para Nietzsche el análisis de la tragedia no solo se limita a la forma literaria, sino que es la expresión de una *poiesis* vital, que atraviesa todo lo vivo en una tensión que es irresoluble, este juego de fuerzas se caracteriza por su alternancia, y su diversidad de intensidades, pero siempre salen al mismo tiempo vencedoras y vencidas. Entender estas fuerzas como verdad y belleza no debe hacer pensar que la belleza se vuelve el opuesto de la verdad, es decir “mentira” como tal vez puede pasar para una mentalidad moderna. Lo apolíneo como apariencia es la posibilidad del aparecer, la expresión de la totalidad indiferenciada que subyace a sus potencias, en otras palabras, lo apolíneo es la fuerza que en Schelling opera de manera centrifuga, dando lugar a lo múltiple, lo diferencial y particular, pero que, por su carácter parcial y procesual, nunca desvela la totalidad de la actividad originaria, pero sí la refleja desde su diferencia. Giorgio Colli en su libro *Apolíneo y dionisiaco*, lo explica de la siguiente manera:

Lo apolíneo es entonces, en sentido amplio, expresión. Pero hay que añadir justo a continuación que cada expresión tiene tras ella una interioridad, que es precisamente lo que expresa. De lo que se sigue con igual facilidad que la naturaleza de lo apolíneo está ya *ab initio* condicionada, o sea, que es inferior en su misma esencia y dependiente de lo dionisiaco. [...] este mundo en el que vivimos, que no es otra cosa finalmente sino lo apolíneo y la expresión universal, avanza por su cuenta casi olvidando que tiene a sus espaldas una esencia que lo sostiene, y ofrece tan bien esta impresión de autosuficiencia que ni siquiera hoy han dejado de florecer las teorías materialistas e idealistas.¹⁴

La clave del análisis de Colli es que la apariencia apolínea y todo lo que implica, su multiplicidad y diferencia, siempre está condicionada a la totalidad indiferenciada de lo dionisiaco, que en el pensamiento de Schelling no es otra cosa que la actividad originaria. En ese sentido, tal como lo muestra el autor del *Sistema del idealismo trascendental*, el mundo material y el ideal

¹³ Grave Crescenciano, *El pensar trágico, un ensayo sobre Nietzsche*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1998, P. 42.

¹⁴ Colli Giorgio, *Apolíneo y dionisiaco*, sexto piso, Madrid, 2020, p. 69

son dos aspectos de una misma realidad que se despliega en su conflictividad irreductible. En este punto, es importante aclarar que, mientras el concepto de metafísica de Schelling es inmanentista, Nietzsche, intenta progresivamente alejarse de ese concepto para aproximarse al pensamiento de la naturaleza desde sí misma, ensayando la intuición de lo viviente como juego de fuerzas creador, base de su reflexión, que se desmarca de toda idea de metafísica que le acerque a su crítica a la modernidad y al platonismo.

Por tanto, el carácter trágico del pensamiento nietzscheano se define por una escisión constituyente e ineludible, entre el ser y el pensar, que hermana a la filosofía con el arte, y en particular con la poesía, en la medida que, por un lado, es resultado de la irrupción del juego de fuerzas creador constituyente de la naturaleza, y por otro, nunca reduce lo viviente a la cárcel de los sistemas y conceptos estables, dándole así al ejercicio del pensamiento un carácter siempre tentativo, provisional, procesual e inacabado.

Referirse al elemento intuitivo en el pensamiento de Nietzsche remite no solo a su análisis sobre los griegos sino a la manera en la que él mismo se relaciona con el pensar, ya que de la misma manera que identifica en el espíritu griego esa experiencia extática originaria que da lugar al arte trágico, así mismo el ejercicio del pensar es resultado, ni de una subjetividad soberana y dueña de sí, sino de un desgarramiento en ella en el que irrumpe esa actividad creadora originaria que se encuentra a la base tanto de la poesía como de la filosofía.

El pensamiento es una expresión singular y diferencial atravesado por un impulso trágico inherente que aspira a fundirse con el fondo primordial, pero con la conciencia de que esta aspiración es constitutivamente imposible. La crítica a la modernidad que se desvela en el pensamiento de Nietzsche se dirige contra la idea de una racionalidad que se arroge la posibilidad de capturar su objeto de una vez y para siempre, contrario a esto, el pensamiento trágico asume la imposibilidad de captar la esencia de las cosas, aunque, paradójicamente, aspire a ello en la intuición.

Es en esta línea de pensamiento que se vuelve fundamental recurrir a la reflexión de Crescenciano Grave cuyo pensamiento ha profundizado en este tenso diálogo entre Schelling y Nietzsche respecto al pensamiento trágico, señalando que el trabajo de Nietzsche va mucho más allá del estudio filológico de la historia de la tragedia, sino que muestra la configuración de un pensamiento trágico en donde la intuición indaga en el vínculo del individuo con la totalidad de lo real, pero sin que esta verdad anule la singularidad y su diferencia, sino que la realiza en su vínculo con el todo:

La Naturaleza —juego de fuerzas apolíneas y dionisiacas— es aquello que constituye y a la vez excede al individuo. En el pensar trágico, la Naturaleza, desde el individuo en tanto éste se asume conformado por aquélla, se revuelve contra sí misma: se ve en su ser abismo que se redime en la individuación a la que irremediamente termina por absorber. Y, al mismo tiempo, el individuo adquiere conciencia de su destino: terminar absorbido por la fuerza vital única. Y, sin embargo, no desfallece ni desespera; afirma la vida y, con ésta, el pensamiento. El pensar es ir tras lo que nos excede para que no sólo nosotros sino ello mismo dé cuenta de sus insondables enigmas. El pensar es una búsqueda, no una determinación de lo incontenible. El pensar trágico exalta la individualidad; saca de sí al individuo y lo lleva a las mareas incontenibles y originarias de todo cuanto es.¹⁵

Grave señala que el arte trágico, constituido por las fuerzas artísticas fundamentales de lo apolíneo y lo dionisiaco, simboliza el desbordarse de la unidad en múltiples formas de individuación, pero también muestra el inexorable regreso a esa unidad, movimiento que es trágico por su inevitabilidad. Pensar trágicamente comparte la experiencia originaria del poeta ya que es el acontecimiento de un desgarramiento de la subjetividad que devela esa conflictividad originaria en donde la unidad crea la multiplicidad a partir de su escisión, y dejando un remanente de este acontecimiento metafísico en todas sus potencias, y en la singularidad de cada viviente humano.

Debido a esto, la intuición aparece como una forma de conocimiento superior al concepto —reflexión que vuelve a aparecer en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*— ya que asume un límite necesario y mantiene a la vista el afuera irreductible de la totalidad viviente a la que aspira. La intuición de la constitución trágica del mundo que Grave ve en Nietzsche no deja de sostener un diálogo con la *Filosofía del arte* de Schelling, pues hace referencia a un doble desgarramiento, el primero acontece en la unidad originaria que se escinde a sí misma para expresarse en sus potencias, el segundo ocurre en la experiencia extática de la singularidad humana que, sin negar su especificidad, se desgarran en la intuición de la totalidad viviente.

Es importante conectar esta reflexión con las perspectivas que aparecen en la épica, lírica, y la tragedia, en este diálogo entre Schelling y Nietzsche. Como se caracterizó con anterioridad, en la lírica hay una toma de conciencia de la singularidad del humano desde su mudo interior, en donde el enfrentamiento con la necesidad se repliega en la interioridad, dicho de otro modo, se afirma lo particular ante la totalidad exterior. Por otro lado, en la épica, los

¹⁵ Grave Crescenciano, *El pensar trágico, un ensayo sobre Nietzsche*, p. 64.

seres humanos solo importan como parte del despliegue de la totalidad como necesidad, de tal manera que se afirma lo absoluto, en detrimento de la particularidad diferencial y específica. En cierta medida, en ambos géneros poéticos la tensión queda hasta cierto punto resuelta ya sea en la afirmación de la objetividad de la necesidad o en la interioridad del individuo libre, como si en cada una de estas formas poéticas se privilegiara la libertad o la necesidad alternativamente, pero la tragedia como simbolización de la actividad originaria mantiene siempre presente la conflictividad irresoluble como un reflejo más fiel, por así decirlo, de la tensión constituyente de la unidad. Es por esto que, el arte trágico, en Schelling y Nietzsche, es la expresión que patentiza de manera más contundente, no solo el desgarramiento originario de lo Uno en lo múltiple, sino la esencia de lo humano en relación consigo mismo, los otros, y la naturaleza.

6. Reflexiones finales sobre el pensamiento trágico y la teatralidad

Jean-Pierre Vernant, en resonancia con el pensamiento de Schelling y Nietzsche, permite entender que la conciencia trágica no hace un corte tan tajante entre verdad y mentira como puede entenderse a partir de la modernidad tradicional, ya que en el arte trágico aún resuena la concepción enigmática de la vida en donde hay una ambigüedad ineludible en la manera en la que el viviente humano se enfrenta a sí mismo y al mundo, no solamente develando una ambigüedad ontológica constituyente sino problematizando todo intento humano de proclamar un conocimiento verdadero respecto a la naturaleza o sobre sí mismo. La palabra es oscura en la tragedia en la que aún resuenan elementos de los ritos místéricos, y por ello abre una multiplicidad de sentido que fisura cualquier posibilidad de verdad humana absoluta. Esto no clausura la necesidad de dar forma a lo humano, individual y colectivamente, pero nos mantiene alerta ante cualquier intento de erigir cualquier discurso o doctrina que se arrogue una verdad totalitaria y sin fisuras, lo que patentiza el matiz político del pensamiento trágico.

Los cien años en los que emerge y decae el género trágico no implican que las preguntas y problemas abiertos en él se hayan desvanecido, de hecho difícilmente hubiera sido posible la emergencia del discurso y práctica de la filosofía sin el antecedente poético en general, y de la tragedia en lo particular, en la medida en que lo que le distingue de las otras formas poéticas es su impulso vital problematizador, la manera en la que hace inteligible las tensiones y enigmas, que atraviesan el mundo de lo humano en su relación consigo mismo y la naturaleza.

Schelling y Nietzsche se vuelven representantes del pensamiento trágico porque, a partir de su lectura de la tragedia antigua, recuperan esta intuición para contrastarla con las formas de racionalidad en la modernidad donde, como si de un espejo dionisiaco se tratara, se muestran los puntos ciegos y supuestos que han dominado el problema de la verdad en la modernidad tradicional y la subjetividad. El pensamiento trágico es una toma de distancia de la idea ilustrada de que hay una correspondencia directa entre ser y pensar. La paradoja de la conciencia trágica es que patentiza su límite, al reconocer la irrupción y devenir permanente de lo no consciente, no en sentido psicológico, sino en sentido metafísico, ya que lo no consciente es la conflictividad originaria de lo absoluto que subyace a todas sus potencias que, expresándolas, nunca las agotan.

Ante la separación entre fenómeno y cosa en sí, en donde Kant muestra la escisión que atraviesa la relación con el mundo, el pensamiento trágico asume por un lado la imposibilidad del captar el mundo tal cual es, pero al mismo tiempo, acepta el desafío de reconocer la presencia ineludible de lo absoluto como esa alteridad que subyace a toda experiencia humana de sí mismo y el mundo. En otras palabras, pensar trágicamente implica dar lugar a la intuición de la totalidad de la que el viviente humano es parte, pero sin arrogarse la posibilidad de captarla y encerrarla en la cárcel del intelecto y los conceptos humanos.

Pensar trágicamente implica el reconocimiento de la contradicción y las tensiones inherentes a lo vivo, y a la singularidad humana, que la racionalidad aristotélica intentaba soslayar mediante el principio de identidad. La conciencia trágica implica que el viviente humano, por un lado, se haga cargo de ser, de entre todos los productos de la naturaleza, el único que puede intuir y hacer tematizable la totalidad de la que es parte, pero a la vez, debe reconocerse como parte de un todo que no solo no gobierna, sino que siempre se escapa a sus intentos de captarlo mediante la razón, y en donde esa alteridad irreductible, lo rodea y también le habita.

Lo absoluto como actividad originaria, se despliega en un proceso del cual los seres humanos son solo una parte, pero esto no quiere decir que por ser una parte sea depreciable, o que tenga menor importancia, al contrario, cada parte es una expresión de la unidad y por lo tanto la refleja al menos parcialmente y por ello es manifestación finita de lo infinito. Es por ello que en el pensamiento trágico los límites entre ontología, metafísica, poesía, y filosofía se hacen más difusos, ya que reconocer lo humano como un reflejo de la conflictividad originaria supone un desplazamiento profundo en las maneras de habitarse a sí mismo-con-lo-otro.

En el pensamiento trágico no se soslaya la multiplicidad del mundo, pero irrumpe una intuición de la totalidad conflictiva que se muestra-oculta en el mundo y la singularidad humana, dando lugar a una teatralidad ontológica que patentiza el desgarramiento creador de lo Uno. En este punto, no deja de ser interesante la manera en la que Schelling y Nietzsche se detienen con sumo cuidado en la poesía trágica, como si el drama no solo fuera la expresión de una concepción del mundo, sino que a su vez, la tensión permanente del mostrar ocultándose de lo Uno ya fuera constitutivamente teatral; mostrando así que el pensamiento trágico es teatral, no porque se dedique al género del teatro, sino porque la teatralidad como forma de pensamiento es la expresión de la dinámica creadora del absoluto cuyas potencias muestran y ocultan simultáneamente, como si de una máscara se tratara. El gran teatro del mundo es la expresión de la dimensión metafísica de la teatralidad. Así, el pensador trágico, piensa desde la teatralidad como tensión irresoluble de la totalidad que se muestra y oculta simultáneamente:

Asumir las convergencias y divergencias de vida, filosofía y arte es lo que llamamos *pensar trágico*. El pensar trágico no es una entidad formal cuyas determinaciones se puedan identificar desde ella misma como una estructura independiente. El pensar trágico señala a lo trágico propiamente dicho: el dolor y la redención de lo Uno en la apariencia múltiple. Así, el pensar trágico no se determina como una abstracción autónoma de lo pensado, o sea, de lo trágico. Y lo trágico no es una realidad que manifieste de manera total y aprehensible su verdad en sí; ella crea señales de sí misma mediante formas pensadas. El pensar trágico es la forma —ilusoria y veraz— en que lo irreducible a mero pensamiento se manifiesta: es el símbolo visible y finito por el que verosímilmente se nos señala lo invisible e infinito. El pensar trágico es el pensamiento que simbólicamente intuye lo incognoscible: la verdad. Mirar a la verdad en su plenitud es más de lo que cualquier mirada puede soportar. Para no hundirse en la oscuridad irremediable ella misma recurre, para presentarse, a la apariencia simbólica: forma verdadera.¹⁶

Para Grave la emergencia del pensamiento trágico, excede los límites de la tragedia antigua, en el mismo sentido que, para Schelling y Nietzsche, la conciencia trágica nace cuando se lleva el pensamiento hasta los límites de lo inefable. El filósofo trágico no se detiene ante la multiplicidad diferenciada que es resultado de la fuerza formadora y diferenciadora de lo apolíneo, sino

¹⁶ Ibid., p. 106.

que intuye el fondo dionisiaco, único, indiferenciado e irreductible que le subyace.

Es por ello que el pensamiento trágico, y teatral, es también una actividad artística pues es una experiencia extática donde la subjetividad sale de sí para intuir el remanente que deja en ella, ese desgarramiento originario del que todo lo vivo es parte. Pensar, en su sentido trágico, es una ruptura del yo diferenciado que va más allá de sus límites en su identificación con las fuerzas creadora primordiales. Pensar es entonces una experiencia extática que fisura los límites de la subjetividad dando lugar a la intuición de lo infinito, es ir más allá de la máscara de la individuación humana y no humana, no para descubrir una verdadera identidad subjetiva, ni una verdadera esencia, sino para develar la tensión creadora e irresoluble de lo absoluto.

La paradoja de pensar trágicamente es que no está en el extremo lírico de la afirmación de la singularidad diferenciada en detrimento de la totalidad, ni en el lado épico, que diluye la multiplicidad diferenciada de lo particular en aras de afirmar lo general; el pensamiento trágico afirma la singularidad diferenciada en comunión con la naturaleza general de la que es parte, asumiendo la tensión irresoluble que implica lo vivo.

Bibliografía

Colli Giorgio, *Apolíneo y dionisiaco*, sexto piso, Madrid, 2020.

Grave Crescenciano, *El pensar trágico, un ensayo sobre Nietzsche*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1998.

Grave, Crescenciano, *Metafísica y tragedia, un ensayo sobre Schelling*, Ediciones sin nombre, México, 2008.

Grave, Crescenciano, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011.

Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia griega*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *La visión trágica del mundo*, Biblioteca nueva, Madrid, 2004.

Schelling, F.W.J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Schelling, F.W.J., *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid, 2012.

Serrano Vicente, *El pensamiento trágico de los griegos, escritos póstumos 1870-1871*, Biblioteca nueva, Madrid, 2004.

Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

Revolución científica moderna, teología y tolerancia. Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

Alessandro Caviglia¹

Resumen

El presente texto tiene como objetivo examinar la manera en la que la teología puritana articulada a la luz de la revolución científica moderna marcó el pensamiento político de John Locke, especialmente su concepción de tolerancia religiosa. Con esto se busca entender por qué, en la tradición liberal heredera del filósofo del siglo XVII se mantiene una consideración respecto de los derechos de creencia religiosa y de expresión que puede terminar conduciendo a lo que Popper denomina «la paradoja de la tolerancia». Para ello comenzaré examinando la revolución científica de la modernidad, para después examinar la forma en la que ésta impacta a la teología de trasfondo que tiene el pensamiento político de Locke. Seguidamente, presentaré la forma en la que esto se expresa en su pensamiento sobre la tolerancia para, finalmente, extraer algunas conclusiones sobre el pensamiento liberal en las sociedades contemporáneas.

Palabras clave

John Locke, principio de tolerancia, teología puritana, derecho a la creencia religiosa, derecho a la libre expresión.

¹ Doctor en Filosofía. Profesor del Departamento Académico de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesor de la carrera de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Modern scientific revolution, theology and tolerance. A study on the connection between Puritan theology and the principle of religious tolerance in John Locke

Alessandro Caviglia

Abstract

The objective of this text is to examine the way in which Puritan theology articulated in the light of the modern scientific revolution marked the political thought of John Locke, especially his conception of religious tolerance. This seeks to understand why, in the liberal tradition inherited from the 17th century philosopher, a consideration is maintained regarding the rights of religious belief and expression that can end up leading to what Popper calls "the paradox of tolerance." To do this, I will begin by examining the scientific revolution of modernity, and then examine the way in which it impacts the background theology of Locke's political thought. Next, I will present the way in which this is expressed in his thinking on tolerance to, finally, draw some conclusions about liberal thinking in contemporary societies.

Keywords

John Locke, principle of tolerance, Puritan theology, right to religious belief, right to free expression.

Unos de los pilares de la democracia liberal son la libertad de creencia y la libertad de expresión. Tales libertades garantizan que nadie sea criminalizado o perseguido ni por sus creencias ni por la expresión de las mismas, ni por sus prácticas religiosas o la profesión explícita de determinadas ideas religiosas. Lo que las democracias liberales buscan limitar son ciertas acciones que pueden derivarse del contenido de ciertas creencias. En algunos casos, como sucede en el Perú, la Apología del Terrorismo se encuentra penada por la ley, como sucede en Alemania respecto de la apología del Nazismo. Pero

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

más allá de casos puntuales como esos, la libertad de creencia y de expresión se encuentran aseguradas, especialmente respecto del caso de las creencias religiosas.

Estas actitudes de las democracias liberales respecto de la creencia religiosa se encuentran vinculadas al principio de tolerancia. Frente a ello se levantan las siguientes preguntas: ¿se debe tolerar todo dentro de la democracia liberal?, ¿la democracia liberal debe tolerar incluso a grupos intolerantes?, ¿el derecho a la creencia y a la expresión que la democracia liberal protege implica que nadie puede criticar las opiniones de otros? Amparados en la libertad de expresión dentro de las sociedades liberales ¿pueden grupos terraplanistas, antivacunas o antievolucionistas formar instituciones educativas donde divulguen sus ideas? ¿se puede criticar las opiniones falsas de otros?, ¿se puede criticar la propalación de *fake news*?, ¿se puede criticar o corregir a quienes creen en *fake news*?, ¿es posible cuestionar a quienes las creen y las reenvían por las redes sociales? En un campo más político aún, ¿es posible cuestionar las diferentes narrativas sobre hechos de interés público?, ¿debe, la democracia, ser tolerante con quienes atentan contra la misma tolerancia o con los cimientos de la misma democracia?, ¿en nombre del principio de tolerancia, las sociedades liberales deben permitir la difusión de discursos de odio por las redes sociales? En 1945 Karl Popper enfrentó este asunto formulando lo que denominó “la paradoja de la tolerancia” en los siguientes términos:

La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia (2017, p. 585).

Lo que Karl Popper está señalando con toda claridad es que la sociedad liberal democrática no puede ser tolerante con los intolerantes porque de lo contrario se vería destruida a sí misma. Esto es así porque uno de los principios fundamentales de las democracias liberales es la tolerancia y tolerar la

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

intolerancia termina por destruir en mismo principio y, en consecuencia, a la misma democracia liberal. En consecuencia, las sociedades democráticas liberales deben poner límites a la intolerancia porque si no se destruiría a sí misma.

Esto muestra que hay un problema en las democracias liberales que se relaciona con el principio de tolerancia, y con las libertades de creencia y expresión. Dicho problema radica en la calificación de creencias y expresiones de creencias como intolerantes, y, por lo tanto, como prohibidas. Queda claro que ciertas acciones que expresan intolerancia deben ser limitadas, pero no sucede lo mismo con las creencias o las expresiones de ideas que pueden tener una carga intolerante. Es como si la democracia liberal les dijese a las personas “ustedes pueden tener creencias intolerantes e incluso expresarlas públicamente y no se encontrarán limitados por la ley ya que el principio de tolerancia los protege; lo único que no pueden hacer es traducir esas creencias y expresiones intolerantes en acciones, atacando a otros”.

Esta situación aparece en los albores de las democracias liberales desde los trabajos que John Locke desarrolló durante el siglo XVII. La forma más acabada de su pensamiento político se encuentra en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y en su *Carta sobre la tolerancia*. A pesar del contexto de las guerras de religión en el que el filósofo inglés observó en su tiempo, sostuvo que el principio de tolerancia permitiría limitar los conflictos de su época y que no sería necesario colocar límites ni a la libertad de creencias ni a la libertad de expresión. Esto es así porque su teoría política se articuló en el trasfondo de una versión muy particular de la teología puritana presente en Inglaterra de su época. La forma que adquirió el pensamiento liberal en los trabajos del filósofo del siglo XVII marcó de manera particular el curso de este, especialmente respecto de la religión. Una importante excepción sobre esta forma de establecer la relación entre liberalismo y religión la encontramos en los trabajos que John Rawls desarrolló en el siglo XX (Bailey & Gentile, 2015, pp. 1-2).

En lo que sigue me centraré en la manera en la concepción teológica de Locke impacta en su pensamiento político y especialmente la concepción de tolerancia religiosa, a fin de echar luces sobre la impronta que marca las

democracias liberales contemporáneas y que permita entender por qué la cuestión de la tolerancia se ha tornado problemática. Pero como su concepción teológica se encuentra influida con la concepción científica del mundo, comenzaré presentando dicha revolución (1) para pasar a ver de qué manera ella configura su la concepción teológica (2). Seguidamente, presentaré la manera en la que todos esos elementos terminan por configurar su concepción de tolerancia religiosa (3). Finalmente, presentaré algunas consideraciones finales (4).

1.- La revolución científica moderna

Entre los siglos XVI y XVII se fue gestando la revolución científica moderna, cuyo resultado que el paso de una concepción teleológica del mundo a una concepción mecánica del mismo. La visión teleológica se articuló en la Grecia clásica y siguió siendo aceptada durante la Edad Media. Ella terminó por constituirse por medio del concepto de *forma* desarrollada por Aristóteles. De acuerdo con él, cada elemento del mundo tiene su propia naturaleza, la cual se encuentra dada por su forma. La forma es la disposición interior de las partes de una cosa del mundo que hace que sea lo que es y determina que cada elemento del mundo se mueva según su propia esencia. En este contexto el término “movimiento” no significa “desplazamiento en el espacio” sino, más bien “cambio de estado”. Así, por ejemplo, cuando en primavera un árbol recupera sus hojas y da fruto se encuentra en movimiento. El movimiento de cada elemento en el mundo se encuentra determinada por su forma o naturaleza. Es por ello por lo que mientras que el árbol florece, el fuego va para arriba, la piedra se mueve hacia abajo y el ser humano desarrolla la actividad del pensamiento.

Aristóteles había señalado que el Dios Motor Inmóvil, que se encontraría fuera del mundo, sería la causa final que genera el movimiento de las cosas, atrayéndolas hacia sí. Esta idea ya estaba presente en Platón. Él no recurrió al Dios Motor Inmóvil, sino al Mundo de las Ideas. Dos trozos de maderas pertenecientes al mundo sensible parecen esforzarse por ser iguales debido a que la Idea de la igualdad, que se encuentra fuera del mundo sensible, los atrae

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

hacia sí como diciéndoles “vengan, sean como yo soy”. Del mismo modo, todos los elementos del mundo se encuentran atraídos por el valor (ubicado fuera del mundo) y es como si escucharan de su parte la expresión “vengan, sean como yo soy”. En esta imagen del mundo, pareciera existir una continuidad entre las cosas del mundo y el valor, de manera que a los diferentes elementos les resulta natural dirigirse en dirección al valor. De esta manera, nos hallamos ante un mundo articulado de manera teleológica, en el cual cada elemento pugna por realizar su finalidad, es decir, su *telos* (Korsgaard, 2000, pp. 14-15).

El ser humano se entiende a sí mismo como un elemento más de este mundo entendido como teleológico. En este contexto, la actividad científica se desarrolla por medio de un método basado en el sentido común. Este procede por medio de la toma de notas de la manera en la que se comportan los elementos del mundo en su habitat natural. El estudio del agua, por ejemplo, consistía en tomar nota de la manera en la que se comporta ésta en el río, en los lagos, en la lluvia, etc. Una vez recopilada tal información, se procede a articular los datos buscando dotar de racionalidad y coherencia al estudio en cuestión. Durante la Edad Media, dicho método se complementó con las exigencias de la «Verdad Revelada» por Dios en la Biblia, de modo que los científicos tenían la obligación de que sus investigaciones coincidieran con la Revelación divina, ya que, en principio, Dios es infalible y la Verdad Revelada es incuestionable. Cualquier desavenencia entre ella y las conclusiones a las que arribasen los científicos sólo se podía deber a que el científico, en cuanto humano, se ha equivocado, y lo que corresponde es que se retracte y rectifique su investigación. En el trasfondo se encuentra la idea de que hay una sola Verdad, a la que se puede llegar tanto por la fe –aceptando la Revelación consignada en las Escrituras– o por la razón. La fe y la razón deben coincidir porque, de lo contrario, no se trataría de una sola Verdad, sino de dos.

Esto condujo a los científicos medievales a conjugar el método basado en el sentido común con la Revelación. Así, el estudio sobre los cielos procedía conectando dos fuentes. De una parte, se observaba por medio de los sentidos el comportamiento del sol, por ejemplo. Dicha observación arrojaba como resultado la constatación de que el sol sale de por el este y se oculta en el

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

oeste. De esto se concluía que el sol daba vueltas alrededor de la tierra y que la tierra era el centro del cosmos. Por otra parte, se consideraba el texto sagrado y se veía que éste decía en el libro del Génesis que Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza y lo hizo habitar en la tierra. Del texto sagrado se infiere que la tierra debía ser el centro del cosmos. Esto es así debido a que, si Dios hubiera colocado al ser humano en un planeta que no se encontrara en el centro del cosmos –que es cerrado y finito por definición–, ello contradeciría el que el humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. De esta manera, ambas fuentes coinciden: la observación basada en el sentido común coincide con la Verdad Revelada. Además, como el sentido común informa que la tierra es plana y que no se encuentra en movimiento, tenemos una idea sobre la relación de la tierra y el cosmos que contradice radicalmente a la perspectiva de la concepción del mundo fruto de la revolución científica moderna (Koyré, 2015, p. 6 ss.).

La revolución científica moderna se abre paso entre los siglos XVI y XVII. Los personajes asociados a ella serán Kepler, Copérnico, Galileo, Descartes y Newton. Ésta operó por medio de la matematización del mundo. La naturaleza se convirtió en un «mundo matemático» que pasa de ser teleológico a ser mecánico. Así, las cosas en el mundo dejan de tener sus cualidades particulares para convertirse en objetos pensados como siendo cuerpos que tienen formas geométricas y se relacionan entre sí de acuerdo con las leyes de la física mecánica. Con ello se abandona el método basado en la observación del sentido común y se pasa al método crítico o matemático (Bernstein, 2022, pp. 1-2). Como lo señala Kant con claridad, con la revolución científica moderna la relación entre el científico y la naturaleza cambia de manera radical. Antes de ella el científico se relacionaba con la naturaleza como un discípulo lo hace con su maestra. La naturaleza de mostraba lo que ella buenamente quería mostrarle y el científico se dedicaba simplemente a tomar nota de lo que ella le decía. A raíz de la revolución científica moderna la relación cambia radicalmente. El científico se erige en juez y sienta a la naturaleza en el banquillo de los acusados. Se acerca a ella con sus hipótesis, instrumentos y experimentos para obligarle a responder a sus preguntas. Con ello construye un campo abstracto de cosas controlado que ha sido diseñado para extraer

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

conocimientos de la naturaleza. La ciencia moderna opera por medio de la experimentación y el científico se ubica en una posición fuera de la naturaleza y la convierte en objeto de su consideración Kant. En este proceso, el mundo se convierte en una materia dura y reluctante que carece de fines últimos. En esa situación, la cuestión de la normatividad se torna problemática y se abre paso la pregunta por la razón por la que las exigencias morales, jurídicas y estéticas tienen alguna autoridad ante los agentes. En el mundo anterior, la normatividad no resultaba problemática puesto que una naturaleza configurada teleológicamente la llevaba consigo de manera implícita (Korsgaard, 2000, pp. 16-17).

2.- La teología cristiana de Locke

La revolución científica moderna tuvo su impacto en la teología a través del tránsito del teísmo al deísmo. La concepción teísta señalaba que Dios no sólo había creado el mundo y le había impreso leyes de carácter teleológico, sino que, además, intervenía en él para alterar dichas leyes. Como lo señala el *Routledge Encyclopedia of Philosophy*:

In the popular sense, a deist is someone who believes that God created the world but thereafter has exercised no providential control over what goes on in it. In the proper sense, a deist is someone who affirms a divine creator but denies any divine revelation, holding that human reason alone can give us everything we need to know to live a correct moral and religious life. In this sense of 'deism' some deists held that God exercises providential control over the world and provides for a future state of rewards and punishments, while other deists denied this (Craig & Routledge, 1998).

[En el sentido popular, un deísta es alguien que cree que Dios creó el mundo pero que después no ha ejercido ningún control providencial sobre lo que sucede en él. En el sentido correcto, un deísta es alguien que afirma un creador divino, pero niega cualquier revelación divina, sosteniendo que sólo la razón humana puede darnos todo lo que necesitamos saber para vivir una vida moral y religiosa correcta. En este sentido de "deísmo", algunos deístas sostenían que Dios ejerce un control providencial sobre

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

el mundo y prevé un estado futuro de recompensas y castigos, mientras que otros deístas lo negaban] (Traducción propia).

La versión del deísmo de Locke tiene matices particulares. De una parte sostiene la creencia en la revelación² pero, al mismo tiempo, cree en un orden mecánico del mundo. Esa es la razón por la cual Charles Taylor lo ubica en el tránsito entre el teísmo y el deísmo (Taylor, 2006, p. 323). Los esfuerzos de Locke por hacer compatible la creencia en la revelación con la concepción mecánica del mundo lo conduce a sostener que dicho orden mecánico se encuentra organizado de acuerdo a un orden providencial divino, aunque ha dejado de ser un orden teleológico³. El deísmo se desarrollará por completo en el s. XVIII como una doctrina que entiende el universo como un sistema de seres orientados a su despliegue pleno. Los agentes humanos nos percibimos, por medio de la razón, como ocupando un lugar apropiado en el plan de Dios. Nuestra razón instrumental es el medio en la que participamos en el plan de divino. En vez de ver esto como un rebajamiento del poder de la voluntad de Dios, la entendemos como la elevación de la razón humana hasta el nivel de colaborar en el plan divino. Cuando el deísmo se refiere a que Dios se relaciona con los seres humanos como seres racionales, indica que Dios respeta totalmente la razón autónoma de los humanos. El lugar del misterio se contrae

² Locke sostiene, como buen heredero de San Agustín, que la naturaleza humana no puede salvarse sino por la gracia divina, la cual se adquiere por medio de la aceptación de la revelación (Locke, 2017, p. 4). Por esa razón, quienes no aceptan la revelación no reciben la gracia de Dios y se tornan en personas perversas. Eso explicaría por qué Locke sostiene que hay personas perversas que no encajan en la armonía social organizada por la naturaleza providencial creada por Dios y por qué los no creyentes no deben ser tolerados en una sociedad bien ordenada.

³ Los platónicos de Cambridge, asociados a las ideas platónicas, seguían manteniendo, en cambio, la idea de una naturaleza organizada teleológicamente. Esto fue así como una reacción a lo que los trabajos de Thomas Hobbes estaban significando, a saber, una concepción considerada materialista que rechazaba la revelación como una superchería y que se presentaba como un desafío a la ortodoxia puritana del siglo XVII (Gerald R. Cragg, 1968, pp. 16-17)

hasta desaparecer casi por completo. La providencia de Dios se torna más comprensible. Expresión de esto es la obra de Matthew Tindal, quien desarrolla las consecuencias de la teología de Locke señalando que los designios de Dios son «el interés común y la felicidad recíproca de sus creaturas racionales». Dios es lo suficientemente benévolo como para permitir que la actuación en busca de la felicidad presente sea el modo de asegurar los bienes futuros, lo que quiere decir que los premios y castigos de la vida futura avala la senda que produzca la más felicidad recíproca en ésta. Puesto que los humanos no pueden actuar de otro modo que, bajo la pulsión por encontrar la felicidad, este sistema de premios es el que mejor se ajusta a ellos. El lugar de la gracia tiende a desaparecer: si el bien de los hombres a que Dios llama se hace cada vez más asequible al escrutinio racional humano, también lo hace cada vez más abarcable para las facultades humanas (Taylor, 2006, pp. 335-336).

De esta manera, John Locke se encuentra en el tránsito del teísmo al deísmo articulando la posición de voluntarista como fuente de la normatividad (según la cual las leyes de la naturaleza provienen de Dios) con una versión particular del hedonismo entendido. Dicha articulación consiste en que la ley de la naturaleza dada por Dios a los hombres señala que éstos deben buscar el placer y evitar el dolor. Esto es así porque la ley que organiza la naturaleza en general debe ser compatible con la naturaleza humana. La forma en la que los agentes humanos hacen eso es recurriendo a una racionalidad instrumental. Ello conduce a los humanos a entender el mundo natural de manera no teleológica, sino mecánica y a considerar que lo que deben hacer es mejorar dicho mundo. Además, los conducen a considerar que la búsqueda del amor propio —es decir, la persecución de la utilidad personal— se armoniza con el bienestar general (Taylor, 2006, p. 323 ss). Esta teoría va a encontrar un mayor desarrollo en la teoría de los sentimientos morales de la ilustración escocesa del siglo XVIII y en la teoría del asentimiento reflexivo defendido por Hume. Esta idea también es compatible con la idea desarrollada por Adam Smith de la armonía entre el interés económico individual y el bien general, que va a articular su concepción de capitalismo. Ahora bien, si estas ideas se encuentran ya en la teología de Locke, ello no significa que él haya tenido una concepción desarrollada del capitalismo.

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

DIKAIOSYNE N° 40

Con esto, lo que hace Locke es ofrecer un modo de hacer compatible la teología cristiana con la revolución científica moderna. Como se ha pasado de un mundo orientado teleológicamente a un mundo mecánico, es necesario ajustar la teología cristiana a ese nuevo contexto. La teología cristiana desarrollada por Locke ya no puede orientarse por bienes sustantivos trascendentes y abandona el platonismo de Cambridge, escuela que continuaba sosteniendo la idea de un mundo teleológicamente articulado en dirección a bienes trascendentes. Ya no es posible pensar la razón orientada teleológicamente hacia bienes trascendentes, sino que hay que pensar en la razón organizada instrumentalmente. Esto hace posible articular el voluntarismo con el hedonismo. Dios manda una ley natural que es compatible con la naturaleza humana, que está regida por el principio hedonista. Esta ley natural exige que los agentes mejoren el mundo porque así lograrán convivir de mejor manera en él. Con esto se justifica la apropiación del terreno porque unas parcelas tomadas en posesión por una persona terminan produciendo mayor beneficio y productividad para el propietario y para los demás que unas parcelas abandonadas. La teología presente en Locke exige a los agentes pasar de ser «terratrascendentes» a ser «empresarios». Por medio de la razón teórica, los agentes conocen las leyes naturales y por medio de la razón práctica instrumental mejoran la naturaleza (Taylor, 2006, p. 332 ss).

Frente a los platónicos de Cambridge, Locke se acerca a una variante radicalizada del agustinismo. Dicha variante se encuentra presente en el pensamiento teológico de la Inglaterra del siglo XVII, cuando los calvinistas giran hacia el puritanismo (Cragg, 2008, p. 13 ss, 114 ss.). En dicho proceso se articula la idea, de raíz agustiniana, según la cual el ser humano caído en el pecado –por el pecado original de Adán– no puede salvarse si no es por medio de la intervención de la gracia divina. Frente a esta posición, los platónicos de Cambridge se mantenían conectados con la doctrina católica basada en las ideas de Tomás de Aquino. De acuerdo con la teología desarrollada en Cambridge, los agentes humanos pueden salvarse por medio de sus propios recursos y desarrollar por sus propios medios las virtudes cardinales y, por intervención de la gracia divina pueden desarrollar las virtudes teologales y

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

completar los medios para la salvación (Cragg, 2008, p. 37). La presencia del hiperagustinismo se encuentra ya presente en la revuelta teológica desarrollada por Lutero (Skinner, 1986, p. 9 ss.). En el seno del puritanismo, el hiperagustinismo arroja como resultado la doctrina de Locke según la cual existe una perversidad natural en los agentes humanos, la cual ellos sólo pueden revertir por medio del reconocimiento del contenido de la Verdad Revelada en la Biblia. Esta es la razón por la cual, quienes rechazan la Revelación no se encuentran en condiciones de superar la propia perversidad humana ya que a ellos la gracia no los asistirá. Esta es la razón por la cual, en la *Carta sobre la tolerancia* se señala que los ateos no pueden ser aceptados por la comunidad política (Locke, 2008).

En este contexto teológico, el Estado funciona como un dispositivo de regulación. Si bien la naturaleza humana funciona correctamente de modo que el autointerés es compatible con el bienestar general, no siempre sucede eso. A veces sucede que hay agentes que, en vez de encontrarse movidos por el autointerés lo están por una tendencia perversa en ellos debido al no reconocimiento de la Verdad Revelada o por no contar con la asistencia de la gracia divina para superar la perversidad natural en el ser humano, aunque tengan conocimiento de la Revelación. Aquí queda claro para Locke que el autointerés no es malo, sino que lo malo es la desviación perversa que a veces se puede presentar en la naturaleza humana. En el caso del criminal, la naturaleza debe ser restringida por el Estado. Los delincuentes son agentes que no hacen uso de su razón práctica adecuadamente, por lo que es necesario pasar del estado de naturaleza al Estado civil. Los delincuentes no son agentes orientados a la cooperación social, por lo que el Estado civil se hace necesario para garantizar el régimen de cooperación.

Con respecto a la creencia religiosa sucede algo análogo al autointerés y a la delincuencia. Si dejamos libre a los agentes con sus creencias, se establecerá una armonía natural. Las guerras de religión se producen cuando el Estado interviene en la creencia de manera que quiebra la armonía natural entre ellas al imponer a los agentes una creencia religiosa particular. Dotar de libertad a las personas respecto de su creencia religiosa es, para Locke, análogo a dejar que cada uno persiga su autointerés; mientras que utilizar la fuerza

pública para imponer una creencia religiosa a las personas es como un acto que no brota del interés particular sino de la perversidad inherente a la naturaleza humana fruto de la caída en el pecado. Pero también puede suceder que la creencia religiosa se encuentra inflamada en algunas personas debido a que su fe no se encuentran adecuadamente articulada con su razón, lo cual termina conduciendo al fanatismo por influjo del entusiasmo religioso (Locke, 1999, p. 705 ss. XIX, 4-11). De esta manera sucede que el problema no se encuentra en el contenido proposicional de la creencia religiosa, ni en la expresión de este. El problema se presenta, más bien, cuando la fe supera los límites que coloca la razón y genera que algunos agentes sean embargados por el entusiasmo y sean conducidos al fanatismo. Esto puede terminar conduciendo a algunas personas a considerar que deben detentar el poder político por medio del cual deben imponer sus creencias religiosas a los demás. Esto sería, en el marco de la teología de Locke, lo que genera las guerras de religión.

Esta teología sienta las bases de la tesis central del liberalismo clásico según la cual todo funciona bien porque existe un orden providencial generado por Dios. En dicho orden, el autointerés de cada uno se articula con el de los otros, como en el caso de Adam Smith. En el caso del liberalismo de Hobbes aparece una variación interesante en la cual el autointerés presente en la naturaleza humana conduce al estado de guerra en el estado de naturaleza, cosa que no sucede en el estado de naturaleza propuesta por Locke. A pesar de ello, sigue operando un orden general de la naturaleza humana, puesto que los agentes entienden, por medio del uso de su razón práctica, que deben abandonar dicho estado para pasar al Estado civil, donde se garantizan las leyes de la naturaleza. En Hobbes sucede que en el estado de naturaleza los agentes pueden conocer las leyes de la naturaleza por medio del uso de su razón teórica, pero su razón práctica no es lo suficientemente robusta para que actúen de acuerdo con ellas. Lo que sí sucede en su planteamiento es que la razón práctica de los agentes cuenta con la fuerza suficiente para que abandonen el estado de naturaleza y pasen al Estado civil. Rawls. En el caso de Locke sucede, en cambio, que las personas en el estado de naturaleza pueden conocer las leyes de la naturaleza por medio de la razón teórica y pueden obedecerla por medio de la razón práctica, sin embargo, puesto que la naturaleza

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

humana es una naturaleza caída debido al pecado original, hay personas que se apartan de la ley natural (que incluye actuar por autointerés) y obran de manera perversa (en contra tanto del autointerés y del consecuente interés general).

En contraste con Locke, es posible señalar que la concepción de Hobbes no necesita de recursos teológicos y puede hacer abstracción de Dios, ya que no presupone un orden providencial ni una concepción de naturaleza caída. John Rawls se encuentra en lo cierto cuando presenta a Hobbes como un «moralista secular» que aboga por un “«sistema moral laico ... »” (Rawls, 2017, p. 56) debido a que dicho sistema “continúa siendo perfectamente inteligible en cuanto a su estructura de ideas y al contenido de sus principios cuando prescindimos de los [...] supuestos teológicos” (Rawls, 2017, p. 57) defendidos por la ortodoxia cristiana de la época. Y Rawls continúa señalando que “todas las nociones que él [Hobbes] maneja (como, por ejemplo, las de derecho natural, ley natural, estado de naturaleza, etc.) pueden ser definidas y explicadas con independencia de cualquier trasfondo teológico” (Rawls, 2017, p. 57). No sucede lo mismo con Locke, quien parece estar conectado con una teología basada en el calvinismo en su variante puritana, y que, aunque toma distancia de la ortodoxia calvinista, sigue manteniendo presupuestos teológicos importantes, especialmente el del orden providencial (Taylor, 2006, pp. 335-336).

3.- La cuestión de la tolerancia respecto las creencias religiosas

El liberalismo de Locke se funda en la defensa de la libertad negativa entendida como no interferencia. Para él, las personas en el estado de naturaleza cuentan con una esfera inviolable de bienes. En esa esfera se encuentran bienes como la vida (uno mismo no puede atentar contra su propia vida (Locke, 2010, p. 12)⁴, lo que coloca límites a la propia persona respecto de su propia

⁴ El argumento presentado por Locke por el cual uno no puede atentar contra su propia vida es que siendo criaturas de Dios no contamos con esa potestad. Como lo señala Charles Taylor “ya que Dios nos ha dado la vida debemos preservar la para no contradecir su voluntad, con

esfera), la libertad, las propiedades y las creencias religiosas. Dicha esfera de bienes no debe ser vulnerada por ningún agente. Tal esfera es demarcada por la luz natural de la razón (Locke, 2010, p. 12 ss). El Estado civil debe proteger dicha esfera por medio del derecho y la fuerza pública. La instauración del Estado civil es necesaria porque es la única forma de garantizar, por medio del uso de la fuerza, el respeto de la esfera de bienes de cada individuo. Si bien el estado de naturaleza estipula los límites de la esfera de bienes de cada individuo, en él no se cuenta con los recursos de una fuerza pública que garantice el respeto de tales bienes.

Dentro del estado de naturaleza presentado por Locke existe un derecho natural que asigna a cada persona una esfera de bienes. Por lo general, las personas respetan la esfera de bienes de otros. Pero en el estado de naturaleza no existe un poder público que pueda recurrir a la fuerza para impedir que algunos individuos trasgredan la esfera de bienes de otros. Esta es la razón por la cual se debe pasar al Estado civil. El Estado no puede intervenir en la esfera de bienes de las personas, sólo debe protegerla. De esta manera se instauran dos principios: 1) cada persona tiene una esfera de derechos y libertades iguales a la de los demás; 2) los derechos de cada cual terminan donde comienzan los derechos de los demás.

Locke señala que el Estado no debe tener compromisos con ninguna creencia religiosa a fin de terminar con las guerras de religión. Dichas guerras, que asolaron Inglaterra durante el siglo XVII se basaban en la práctica muy extendida por medio de la cual el soberano imponía su religión a los súbditos. Dicha práctica movilizaba a los grupos de creencia religiosa a pugnar por el poder político, puesto que sólo conquistando dicho poder podían evitar que se les forzara a abrazar una creencia religiosa que no era la suya o a migrar a un Estado donde el soberano profesara su misma creencia religiosa. Las guerras de religión se desataron en toda Europa a causa de la Reforma y a la pluralidad de versiones del cristianismo que surgió por su causa. La solución que propuso Locke fue la de instaurar, para el Estado, un régimen de

la excepción de una amenaza contra la preservación general, por la que es legítimo matar a los criminales” (Taylor, 2006, p. 326)

neutralidad en cuestiones religiosas. Esta solución se orientó por medio de un principio de tolerancia religiosa que señalaba que no importando cuál fuese la religión que profesase el soberano, los súbditos podían mantener sus propias creencias religiosas sin ser hostigados por el Estado. De esta manera, Locke señala que:

El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de [las] cosas correspondientes a su vida. [...] Ahora bien, toda jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, de ninguna manera, extenderse hasta la salvación de las almas (Locke, 2008, p. 9).

Con esto Locke demarca con claridad los límites de intervención del Estado, en el sentido de que no debe inmiscuirse en las creencias religiosas de los súbditos. De esto deriva Locke dos conclusiones. En primer lugar, el magistrado ni ninguna otra persona puede obligar a alguien a profesar una religión. En segundo lugar, «el cuidado de las almas» (Locke, 2008, p. 10) no puede estar en manos del Estado, sino de la comunidad religiosa a la que las personas adhieran libremente. Lo que corresponde al Estado es el cuidado de los derechos y de la justicia, así como de los bienes exteriores como la propiedad. Finalmente, la cuestión de la salvación de las almas no corresponde al Estado, sino a las mismas personas (Locke, 2008, pp. 9-12). Esto dio a luz al Estado laico y al principio de laicidad, por el cual el Estado no puede marcar con tintes religiosos ni las leyes civiles ni las políticas públicas. En virtud de dicho principio, el soberano debe separar con claridad sus funciones en tanto gobernante de sus obligaciones en cuanto creyente. En tanto gobernante, debe proteger la neutralidad del Estado frente a las creencias religiosas, mientras que en tanto creyente puede ir al culto de su religión en condición de persona particular.

Ahora bien, en la teoría de Locke, las creencias religiosas (y la constitución de una Iglesia) implican dos cosas. De una parte, una profesión de fe y,

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

por otra, un conjunto de prácticas culturales. La experiencia de las guerras de religión ha mostrado que, si bien una persona puede ser forzada por el Estado a determinado culto religioso e incluso a proclamar públicamente determinada profesión de fe, ello no impide que ella siga manteniendo su propia creencia religiosa. En la tradición judeocristiana, la fe implica una «convicción interior» que no puede ser formada por nadie. La experiencia del marranismo en la Península Ibérica es una muestra clara de ello. Muchos judíos, que fueron forzados a convertirse al cristianismo, no abandonaron su fe judía, aunque profesaran públicamente su catolicismo y fueran al culto católico. Mucho de ellos aprendieron a vivir en la ambigüedad de mantener la fe judía, como convicción interior, a la vez que profesaban públicamente la fe católica e iban al rito católico.

Por otra parte, Locke trata a las creencias religiosas como bienes o cosas que pertenecen a la esfera individual. Al tratarlas como bienes, les otorga el estatuto de propiedades de los súbditos. Como nadie, ni siquiera el Estado, puede ingresar a la esfera de bienes individuales, las personas deben de tener garantizado el derecho a sus creencias religiosas. De esa manera, lo que le corresponde al Estado es tolerar las creencias religiosas de las personas, por el principio básico de que el Estado no debe interferir en la propiedad de los súbditos. El límite de dicha tolerancia es doble. Primero, éste se encuentra cuando en las prácticas culturales implican actos que no están permitidas por la ley civil. En segundo lugar, el Estado tampoco puede tolerar y, por lo tanto, debe impedir, que las personas se ataquen a causa de sus creencias religiosas

Pero también la teoría de Locke indica una serie de cosas que el Estado no puede hacer. En primer lugar, imponer a alguien una creencia religiosa. Esto se debe a que en la creencia religiosa se juega la salvación o la condena eterna, de manera que si uno cree en la religión verdadera se ganará la salvación eterna y si cree en una religión que resulta ser falsa, entonces se granjeará la condenación eterna. Junto a esto Locke introduce un principio según el cual el Magistrado (es decir, el representante del Estado) sólo puede sancionar (imponer por medio de la ley civil y la fuerza pública) aquellas cosas a los súbditos que puede remediar en el caso de que terminen causándoles algún mal, en el caso de la imposición de una creencia religiosa que termine por ser

falsa, el asunto se torna delicado. Esto se debe a que la verdad o falsedad de la creencia religiosa sólo se revelará cuando el súbdito fallezca y encuentre la salvación o la condena eterna. En el caso de que el súbdito termine condenándose por haber sido forzado a creer en una religión falsa, el Magistrado no podrá estar presente para remediar el mal causado. En consecuencia, el Estado debe dejar esas cosas a cuenta y riesgo de los mismos súbditos (Locke, 2008, p. 10 ss).

El Estado tampoco puede ingresar a la esfera de las creencias religiosas de una persona a fin de moderarlas, ni cuando las personas ataquen a otras a causa de que sus creencias religiosas se encuentren inflamadas por el entusiasmo. Lo que el Estado puede hacer es evitar que unas personas ataquen a otras por esas razones, colocando una restricción externa basada en la ley civil, a fin de mantener la concordia social. El Estado no puede introducir restricciones internas a las creencias religiosas y obligar a que los creyentes moderen sus creencias religiosas inflamadas por el entusiasmo. La tarea de moderar las creencias religiosas corresponde exclusivamente a los súbditos, quienes deben recurrir a su propia facultad de entendimiento para moderar su fe y evitar que sus creencias se desborden en el fanatismo.

El Estado no puede imponer una creencia religiosa ni obligar a moderar la creencia religiosa de los súbditos en virtud de que no puede intervenir en la esfera de bienes de las personas. Pero sí existen limitaciones que el Estado puede imponer, pero no a la profesión religiosa, sino al culto mismo. El principio que guía la limitación de la práctica cultural señala que todo lo que se encuentra permitido por las leyes civiles en relación con la esfera civil debe permitirse también en la práctica del culto religioso. En cambio, todo lo que la ley civil prohíbe en la esfera de la vida civil también debe estar prohibido en el ámbito del culto religioso. Así, si la ley civil permite a una persona bañarse en el río, también debe permitir bautizarse en el mismo; y si la ley civil prohíbe asesinar a una persona en la esfera de la vida civil, también debe estar prohibida la realización de sacrificios humanos dentro del culto religioso.

Ahora bien, lo que Locke no está considerando es la diferencia entre los siguientes tres elementos: a) el contenido de la creencia es el dogma; b) el dogma está siempre sujeto a interpretación; y c) las interpretaciones se basan

en razones que se pueden justificar y que pueden criticarse. Como no diferencia entre el dogma y la interpretación de este, no percibe que la interpretación de dogma afecta a la forma en la que se realiza la práctica cultural, ni tampoco que dentro de la misma comunidad de creyentes pueden florecer diferentes interpretaciones del dogma. Esto último sucede especialmente cuando las Iglesias se encuentran en el contexto del desarrollo de sociedades democrática que exige una mayor reflexión de los creyentes al relacionarse con los dogmas. Tal vez, una de las razones por la que Locke no vio eso es porque el contexto de las guerras de religión no se lo permitían debido a que los creyentes requerían fortalecer su adhesión a la interpretación del dogma dada por sus autoridades eclesiales. Pero, sin lugar a duda, lo que conduce a Locke a esa posición son los presupuestos de su concepción teológica.

4.- Consideraciones finales

La versión de la teología puritana desarrollada por Locke tiene como supuesto la creencia según la cual Dios organiza el interés hedonista en dirección al bien común. Ese supuesto es la base de la defensa de que la acción de agentes definidos como egoístas racionales terminarán coordinando sus acciones entre sí. El lugar que esta teología le atribuye a Dios suple la necesidad de concebir a la sociedad como un sistema de cooperación, en la que las personas deben ingresar voluntaria y conscientemente. La teología puritana de Locke mantiene supuestos metafísicos que hoy ya no son defendibles. Es por ello que la creencia de que agentes definidos como egoístas racionales o hedonistas no pueden articular un sistema de cooperación social. Una parte de los liberales actuales defiende aún los presupuestos lockianos en este sentido y sostienen que la búsqueda del interés individual redundaría en el bienestar general.

De manera análoga, Locke sostenía que la preservación de las creencias religiosas que hacía cada persona terminaría en un estado de armonía entre los sistemas de creencias religiosos entre los miembros de la sociedad. Los conflictos religiosos no tienen su causa en las diferentes creencias que las personas sostienen, sino en el hecho de que algunas personas pueden aferrarse

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

a sus creencias religiosas fanáticamente. Así, como Dios habría creado un orden natural en el que los intereses particulares entren en armonía, del mismo modo, las creencias religiosas diferentes entrarán en armonía y se garantizará la paz entre las personas.

En este sentido Locke señala que:

Bien vale la pena inquirir cómo puede saber un hombre si ama sinceramente la verdad, y me parece que, a este respecto, hay la siguiente señal inefable, a saber: el no abrazar ninguna proposición con mayor seguridad de la que autoricen sus pruebas. Quien se excede de esta medida del asentimiento es claro que no recibe la verdad por amor a ella, que no ama la verdad por amor a la verdad misma, sino por alguna otra finalidad indirecta. Porque, como la evidencia de que alguna proposición sea cierta depende tan solo de las pruebas que tenga un hombre, es claro que, cualquiera que sea el grado de asentimiento que le conceda a esa proposición que excede el grado de esa evidencia, todo ese excedente de asentimiento corresponde a algún otro afecto, y no al amor a la verdad (Locke, 1999, p. 703).

Seguidamente, Locke va a hacer un paralelo entre esa exacerbación respecto del asentimiento a una supuesta verdad con el entusiasmo que se deriva de la religión bajo la forma de revelación. Así señala que:

Como los hombres encuentran que la revelación inmediata es una manera mucho más fácil de establecer sus opiniones y normar su conducta, que no tomarse el tedioso trabajo del estricto razonamiento [...] no es de sorprender que algunos se hayan inclinado fácilmente que son beneficiarios de una revelación, y a persuadirse de que están bajo la protección y guía particular del cielo, en lo que toca a sus actos y opiniones (Locke, 1999, p. 705).

Así, estos presuntos beneficiarios de la revelación que viene del cielo se encuentran cargados de lo que Locke denomina “entusiasmo” (Locke, 1999, p. 703 ss). Esto es lo que hace que una persona se sienta con el derecho de imponer sus creencias a los otros. Se trata de una exacerbación del carácter.

Alessandro Caviglia

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

DIKAIOSYNE N° 40

De manera análoga, Locke sostiene en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* que los delincuentes se encuentran bajo el influjo de algún carácter tornado perverso y que las personas que no sufren esa desviación del carácter siguen la luz natural de la razón y se conducen de acuerdo con lo que Dios exige. De modo que la turbación del carácter genera en las personas dos cosas al mismo tiempo, a saber, la violencia civil, bajo la forma de la vulneración de los derechos naturales de los demás y la violencia religiosa, bajo la forma de la imposición de las creencias religiosas a otras personas. La conclusión de este argumento es que las personas que no tienen un carácter turbado –que sería la mayoría del género humano, porque Dios los ha creado así– podrían vivir armónicamente entre sí y respetar sus propias creencias sin ningún problema. Muchos liberales actuales, seguidores de Locke, siguen sosteniendo la supuesta armonía entre las creencias, de tal manera que defienden la idea de que debemos respetar y no cuestionar las creencias de los demás. Pero esa idea supone un compromiso metafísico que hoy ya no podemos mantener, a saber, que Dios garantiza dicha armonía.

Referencias bibliográficas

Bailey, T., & Gentile, V. (2015). *Rawls and religion*. Columbia University Press.

Bernstein, R. (2022). *The vicissitudes of nature: From Spinoza to Freud*. Polity Press.

Cragg, G. R. (2008). *From puritanism to the age of reason: A study of changes in religious thought within the Church of England 1660 to 1700* (Dig. printed version). Cambridge University Press. Publicado originalmente en 1950.

Craig, E., & Routledge (Firm) (Eds.). (1998). *Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge.

Gerald R. Cragg (Ed.). (1968). *The Cambridge Platonists*. Oxford University Press.

Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. UNAM. Original publicado en 1996.

Koyré, A. (2015). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI. Originalmente publicado en 1957.

Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.

Locke, J. (2008). *Carta sobre la tolerancia*. Tecnos. Publicado originalmente en 1689-1690.

Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Tecnos. Publicado originalmente en 1690.

Locke, J. (2017). *La razonabilidad del cristianismo tal como es presentado en las Escrituras*. Tecnos. Publicado originalmente en 1675

Popper, K. R. (2017). *La sociedad abierta y sus enemigos: Con una adenda del autor*. Paidós.

Rawls, J. (2017). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Paidós.

Skinner, Q. (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo II. La Reforma*. Fondo de Cultura Económica.

Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós.

EL DERECHO UNIVERSAL A LA EDUCACIÓN UN ESTUDIO DE SITUACIÓN

José Justo Megías Quirós*

Resumen

El derecho a la educación es de especial importancia para el desarrollo personal y para el ejercicio de otros derechos humanos, así como para la armonía social. En estas páginas analizamos la protección del derecho a la educación en los Tratados Internacionales de carácter universal, el desarrollo en las Observaciones Generales de los Comités de Naciones Unidas y las recientes aportaciones del Relator Especial sobre el derecho a la educación. Exponemos el significado de los dictámenes de los Comités de Naciones Unidas ante las denuncias presentadas en los últimos años.

Palabras clave: derechos humanos, derecho a la educación, jurisprudencia de Naciones Unidas

THE UNIVERSAL RIGHT TO EDUCATION A STUDY ABOUT SITUATION

José Justo Megías Quirós

Abstract: The right to education is of particular importance for personal development and for the exercise of other human rights, as well as for social harmony. In these pages, we analyse the protection of the right to education

* Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad de Cádiz, Facultad de Derecho, Departamento de Derecho Público. Dirección postal: Avenida de la Universidad 4. E-11404 Jerez de la Fra. (Cádiz-España). Dirección electrónica: josejusto.megias@uca.es. ORCID 0000-0002-2245-7971.

in International Treaties of universal nature, the development in the General Observations of the United Nations Committees and the recent contributions of the Special Rapporteur on the right to education. We explain the meaning of the United Nations Committees' Decisions in response to complaints presented in recent years.

Keywords: human rights, right to education, United Nations jurisprudence

La educación comenzó siendo un privilegio reservado a los estratos más altos de la sociedad. Con el paso de los siglos se incorporaron capas sociales más modestas, hasta que a finales del siglo XVIII comenzó a demandarse como *derecho a la instrucción* con una implicación mayor del Estado en el acceso a la educación pública¹.

En la actualidad, por su relevancia para la dignidad y el desarrollo personal, la igualdad de oportunidades y el bien de la armonía social, se ha convertido en uno de los derechos más protegidos por los Instrumentos internacionales de derechos humanos, hasta el punto de convertirlo en derecho-deber². El empeño de Naciones Unidas por protegerlo de forma efectiva y hacerlo realidad de manera universal se aprecia en las continuas referencias al mismo

¹ Vid. Negrín Fajardo, O., Vergara Ciordia, J., *Historia de la educación. De la Grecia clásica a la educación contemporánea*. Dykinson Madrid, 2018.

² Así se desprende del art. 26 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH), el art. 13 del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC), el art. 5 de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial* (CIETFDR), los arts. 28 y 29 de la *Convención de los Derechos del Niño* (CDN), el art. 10 de la *Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer* (CEDAW), los arts. 12 y 30 de la *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y sus Familiares* (CIPDTMF) y el art. 24 de la *Convención sobre los Derechos de Personas con Discapacidad* (CDPD). A lo establecido por los artículos citados habría que añadir la regulación contenida en la *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza*, adoptada el 14 de diciembre de 1960 por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

en las Resoluciones de la Asamblea General y del Consejo de Derechos Humanos (CDH), aunque, en nuestra opinión, aún denotan escasa rotundidad al exigir a los Estados el cumplimiento efectivo de las obligaciones asumidas al ratificar los Instrumentos que lo recogen.

Sobre las resoluciones de la Asamblea General, dos son especialmente significativas, la *Declaración del Milenio*, que fijaba como objetivo para 2015 que todos los niños del mundo pudieran terminar un ciclo completo de enseñanza primaria³, y la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, que propone, como Objetivo de Desarrollo Sostenible 4, “garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos”⁴. El resto de sus resoluciones se centran fundamentalmente en la necesidad de educar en derechos humanos y educar para la democracia⁵, aspectos claves para lograr una convivencia en armonía de toda la humanidad.

Por lo que respecta al CDH, en 1998 creó una Relatoría Especial para el seguimiento y promoción del derecho a la educación, cuyo mandato ha sido renovado periódicamente hasta nuestros días⁶. Durante las dos últimas décadas viene aprobando una resolución prácticamente anual sobre este derecho y el seguimiento de los aspectos que precisan mayor atención en relación con

³ Resolución A/RES/55/2, *Declaración del Milenio*, de 8 de septiembre de 2000, § 19.

⁴ Resolución A/RES/70/1, *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, de 25 de septiembre de 2015. Cf. §§ 7, 15, 17, 20, 25, 37, etc., y metas concretas en torno al Objetivo.

⁵ Vid., por ejemplo, todas con el título *Educación para la democracia*, Resolución A/RES/67/18, de 28 de noviembre de 2012, Resolución A/RES/69/268, de 5 de marzo de 2015, Resolución A/RES/73/134, de 13 de diciembre de 2018, Resolución A/RES/75/199, de 21 de diciembre de 2020, y Resolución A/RES/77/268, de 18 de enero de 2023. En todas ellas hace referencias también a la relevancia para la sociedad del derecho a la educación.

⁶ El CDH prorrogó en 2023 el mandato por tres años más en su Resolución A/HRC/RES/53/7, *El derecho a la educación*, de 12 de julio de 2023, § 24.

las circunstancias de cada momento⁷. En ellas, al reflejar los datos ofrecidos por la UNESCO, revela los escasos avances mundiales en la escolarización de todos los niños (especialmente niñas) y en la alfabetización, como elemento esencial de la educación, de los adultos⁸. En su resolución de 2023 cifró en 175 millones los niños que carecen de acceso a la educación preescolar, en 250 millones los no escolarizados en enseñanza primaria y secundaria, y en 771 millones los jóvenes y adultos que permanecen aún sin alfabetizar⁹. De ahí que, una y otra vez, insista en la obligación de hacer de la educación un derecho justiciable en las legislaciones internas¹⁰.

Algunos Comités de control y seguimiento previstos en los Instrumentos internacionales han aprobado en el transcurso de los años Observaciones Generales sobre este derecho para fijar su alcance y las obligaciones de los Estados. Es el caso, por ejemplo, del Comité de Derechos Económicos, Sociales

⁷ Vid. Resoluciones A/HRC/RES/8/4, de 18 de junio de 2008, A/HRC/RES/11/6, de 17 de junio de 2009, A/HRC/RES/15/4, de 29 de septiembre de 2010, A/HRC/RES/17/3, de 16 de junio de 2011, A/HRC/RES/20/7, de 5 de julio de 2012, A/HRC/RES/23/4, de 13 de junio de 2013, A/HRC/RES/26/17, de 26 de junio de 2014, A/HRC/RES/29/7, de 2 de julio de 2015, A/HRC/RES/32/22, de 1 de julio de 2016, A/HRC/RES/35/2, de 22 de junio de 2017, A/HRC/RES/38/9, de 5 de julio de 2018, A/HRC/RES/41/16, de 11 de julio de 2019, A/HRC/RES/44/3, de 16 de julio de 2020, A/HRC/RES/47/6, de 12 de julio de 2021, y la ya citada A/HRC/RES/53/7, de 12 de julio de 2023.

⁸ Sobre el estado actual de la alfabetización mundial es muy aclaratorio el Informe del Secretario General de Naciones Unidas A/77/187, *La alfabetización, un factor vital: establecer prioridades para el futuro y educación para la democracia*, distribuido el 18 de julio de 2022. Pone de relieve cómo las carencias siguen afectando en mayor medida a la mujer y a las niñas y propone medidas de actuación.

⁹ Cf. Resolución A/HRC/RES/53/7, cit., p. 2. Los datos son muy similares a los ofrecidos en 2021, lo que refleja el escaso avance en el terreno de la educación. Los datos más recientes ofrecidos por la UNESCO corresponden a 2023, pero referidos únicamente a los niños no escolarizados en educación primaria (71.753.696); no ofrece el dato de la secundaria por no haber sido facilitado por numerosos Estados.

¹⁰ Cf. Resolución A/HRC/RES/47/6, cit., § 22, y Resolución A/HRC/53/7, cit., § 4.

y Culturales (Comité DESC)¹¹, del Comité de los Derechos del Niño (Comité DN)¹², del Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (Comité DPD)¹³ y del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Comité CEDAW)¹⁴. Además, estos Comités han ido recibiendo y resolviendo el creciente número de denuncias o comunicaciones individuales por vulneración del derecho a la educación.

Por último, debemos destacar también el relevante papel de la UNESCO en la organización de Conferencias Mundiales en las que se han aprobado importantes Marcos de Acción y Declaraciones sobre la educación, como la de Jomtien, *Satisfacer las necesidades básicas de aprendizaje* (Tailandia, 1990), la de Dakar, *Cumplir nuestros compromisos comunes* (Senegal, 2000), la de Incheon, *Hacia una educación inclusiva y equitativa de calidad y un aprendizaje a lo largo de la vida para todos* (Corea, 2015), y la *Declaración*

¹¹ Comité DESC, Observación General n° 11, *Planes de acción para la enseñanza primaria (artículo 14 del Pacto)*, E/C.12/1999/4, de 10 de mayo de 1999, y Observación General n° 13, *El derecho a la educación (artículo 13 del Pacto)*, E/C.12/1999/10, de 8 de diciembre de 1999. A ellas habría que añadir por su relación la Observación General n° 21, *Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1 a), del PIDESC*, E/C.12/GC/21, 20 de noviembre de 2009, en cuyo § 2 afirma que “El derecho de toda persona a participar en la vida cultural está también intrínsecamente vinculado al derecho a la educación (arts. 13 y 14), por medio de la cual los individuos y las comunidades transmiten sus valores, religión, costumbres, lenguas y otras referencias culturales, y que contribuye a propiciar un ambiente de comprensión mutua y respeto de los valores culturales”.

¹² Comité DN, Observación General n° 1, *Párrafo 1 del Artículo 29: Propósitos de la Educación*, CRC/GC/2001/1, de 17 de abril de 2001.

¹³ Comité DPD, Observación General n° 4, *Sobre el derecho a la educación inclusiva*, CRPD/C/GC/4, de 25 de noviembre de 2016. Lo más destacable es que exige, en la medida de lo posible, la educación inclusiva, es decir, que las personas con discapacidad se integren en los sistemas ordinarios de educación, dotando para ello a los centros escolares de los recursos humanos y materiales necesarios para alcanzar este objetivo. Vid. al respecto, Montánchez Torres, M., “La educación como derecho en los tratados internacionales: Una lectura desde la educación inclusiva”, *Revista de Paz y Conflictos*, Vol. 8, n° 2, 2015, pp. 243-265.

¹⁴ Comité CEDAW, Recomendación General n° 36, *Sobre el derecho de las niñas y las mujeres a la educación*, CEDAW/C/GC/36, de 27 de noviembre de 2017.

de Taskent y *Compromisos de Acción para Transformar la Atención y Educación de la Primera Infancia* (2022). En ellas se afrontaron las dificultades en el ejercicio de derechos relacionados con la educación, así como las medidas a adoptar y objetivos a conseguir con planes de acción. En la actualidad continúan desarrollándose los trabajos iniciados en la *Cumbre sobre la Transformación de la Educación* (Nueva York, 2022)¹⁵. Así mismo, debemos poner en valor la creación por la UNESCO, en 2019, de la Comisión Internacional sobre *Los futuros de la Educación*, cuyos trabajos nos han dejado hasta el momento un completo informe sobre el derecho a la educación y el rumbo que deberían seguir los Estados para la mejora de la situación¹⁶.

En todos los Instrumentos y documentos de Naciones Unidas se recoge la educación, en primer término, como un derecho de toda persona a recibirla, en especial los menores, pero se garantiza al mismo tiempo el derecho de los padres a educar a sus hijos y el derecho a crear y dirigir centros educativos¹⁷, esenciales para hacer efectivo el derecho a la educación y una sociedad verdaderamente igualitaria.

1. Fin y objeto de la educación: de lo familiar a lo institucional

Reconocido como derecho-deber, “epítome de la indivisibilidad y la interdependencia de todos los derechos humanos”¹⁸, el Comité DESC destaca su trascendencia para la persona al afirmar que “es un derecho humano intrínseco y un medio indispensable de realizar otros derechos humanos. Como derecho del ámbito de la autonomía de la persona, la educación es el principal medio que permite a adultos y menores (...) participar plenamente en sus

¹⁵ Su próxima reunión se celebrará en Fortaleza (Brasil) en octubre-noviembre de 2024.

¹⁶ Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación, *Reimaginar juntos nuestros futuros. Un nuevo contrato social para la educación*. UNESCO-Fundación SM, París, 2022.

¹⁷ Megías Quirós, J.J., Rodríguez de Araújo, E., *Derechos Humanos de la familia*. Eunsa, Pamplona, 2020, pp. 163-187.

¹⁸ Comité DESC, Observación General n° 11, § 2.

comunidades”¹⁹, pues la educación no es simple trasmisión de conocimientos, sino un proceso complejo que permite transmitir creencias, cultura y valores, constituyendo el medio idóneo para enseñar y aprender a vivir como personas en la sociedad con el máximo respeto hacia los demás.

En línea similar, el Comité DN afirma que no consiste en alfabetizar, sino en preparar para la vida, incluyendo “la capacidad de adoptar decisiones ponderadas; resolver conflictos de forma no violenta; llevar una vida sana, tener relaciones sociales satisfactorias y asumir responsabilidades, desarrollar el sentido crítico, dotes creativas y otras aptitudes que den a los niños las herramientas necesarias para llevar adelante sus opciones vitales”²⁰. Esta concepción de la educación es la que la Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación pone en conexión directa con la dignidad humana, pues es el único modo de que la persona pueda contar con herramientas propias para dirigir su vida y adoptar decisiones correctas que pueden ser determinantes para ella y para la sociedad en general²¹.

Así, pues, educar no es transmitir simples conocimientos científicos ni adoctrinar, sino ofrecer a la persona una formación integral²² y facilitar la

¹⁹ Comité DESC, Observación General n° 13, § 1.

²⁰ Comité DN, Observación General n° 13, § 9. En este mismo párrafo afirma que “el objetivo principal de la educación es el desarrollo de la personalidad de cada niño, de sus dotes naturales y capacidad, reconociéndose el hecho de que cada niño tiene características, intereses y capacidades únicas y también necesidades de aprendizaje propias”, y añade en § 12 que su objetivo general “es potenciar al máximo la capacidad del niño para participar de manera plena y responsable en una sociedad libre”.

²¹ “Respetar la dignidad de las personas significa enseñarles a pensar por sí mismas, no qué o cómo pensar. Esto significa crear oportunidades para que los estudiantes descubran su propio propósito y definan lo que será una vida próspera para ellos”. Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación, op. cit., p. 52.

²² Afirma Savater acertadamente que la educación “nunca es neutral: elige, verifica, presupone, convence, elogia y descarta. Intenta favorecer un tipo de hombre frente a otros, un modelo de ciudadanía, de disposición laboral, de maduración psicológica y hasta de salud, que no es el único posible pero que se considera preferible a los demás”. Savater, F., *El valor de educar*. Ariel, Barcelona, 1997, p. 65. Una crítica certera y más reciente al adoctrinamiento

adquisición de criterios para realizar juicios de valor que ayuden a decidir responsablemente en lo personal y en las relaciones sociales. En este sentido, la educación, además de ser un fin en sí mismo, es también un medio para conseguir que la persona pueda alcanzar otros fines tan importantes como lo es la propia educación²³.

La educación comienza siempre en el ámbito familiar y se complementará y completará, al alcanzar una determinada edad, con la recibida en los centros escolares²⁴, razón por la que su reconocimiento en los Instrumentos internacionales no sólo garantiza y protege el derecho humano a la educación institucionalizada, en centros educativos y ajustada a programas oficiales, sino también en el ámbito familiar.

1.1. La familia: primer entorno educativo

Los hijos tienen derecho a ser educados desde el inicio de su desarrollo intelectual. Es en la familia donde el ser humano recibe los primeros conocimientos básicos, “donde se cultivan y orientan sus sentimientos al calor de la verdad y del bien; (...) donde se recibe la formación moral mediante la

de los menores para mantener el poder en Delibes Liniers, A., *El suicidio de Occidente*. Ed. Encuentro, Madrid, 2024.

²³ Para Pérez Berrio, “el derecho a la educación es fundamental para la promoción del desarrollo humano, entendido éste como una manera de ampliar las capacidades de las personas. Los niveles de educación posibilitan que una persona pueda tener mejores opciones en su vida: mejores estudios, mejores oportunidades de trabajo, mayores ingresos, más posibilidad de superación personal y de un mejor sostenimiento de su familia. Negar el derecho a la educación, es negarle a la persona su posibilidad de crecer y desarrollar todas sus capacidades y potencialidades tanto creativas como de trabajo”. Pérez Berrio, F.R., “La protección a la familia a través del cumplimiento de los derechos y deberes familiares”, *Revista de Derecho*, nº 19, 2015, p. 45.

²⁴ Sin familia y sin sociedad que enseñen a convivir y a compartir todos los bienes comunes, la persona nunca podría alcanzar su pleno desarrollo. La educación facilita el progreso como persona con ayuda de los demás, en especial de los padres y profesores, del círculo familiar, de los compañeros de colegio y del círculo de amistad. Cf. Guzmán Valdivia, I., “Fundamentos filosófico-sociales de la educación”, *Persona y Derecho*, nº 6, 1979, pp. 172-177.

práctica de las virtudes; (...) donde debe principiarse a vivir el respeto a la autoridad, la solidaridad fraterna, el espíritu de justicia, la libertad dentro del orden, la cooperación para el bien común y la unidad que surge del amor a los demás”²⁵.

El ser humano no nace preparado para dirigir su vida, pero sí equipado para aprender²⁶. Corresponde a los padres la obligación de ofrecer a los hijos los primeros rudimentos para que asuman progresivamente el dominio sobre su propia existencia y ayudarles a forjar su identidad y personalidad²⁷. Por ello, la familia es la primera escuela para crear lazos positivos de afecto y seguridad, donde el deber de los padres no se reduce a “cumplir con una responsabilidad, sino con la necesidad que tienen los hijos e hijas de recibir una formación integral primeramente de sus progenitores, y nada ni nadie puede reemplazar esta educación”²⁸.

El proceso de autodefinición de cada niño es determinante para su futuro²⁹, de ahí su protección por la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) desde toda perspectiva, entre ellas la educativa (arts. 28 y 29) como una de las más relevantes para el desarrollo físico, mental, espiritual, moral y social del menor durante las primeras etapas, en las que la influencia de los adultos como referentes y prescriptores de conductas, especialmente en el

²⁵ Guzmán Valdivia, I., op. cit., p. 182.

²⁶ Cf. Cotino Hueso, L., “Derecho a la educación”, en Escobar Roca, G. (dir.), *Derechos sociales y tutela antidiscriminatoria*. Cizur Menor, Thomson-Aranzadi, 2011, p. 856.

²⁷ La búsqueda de la autodefinición personal, sobre la base de la identidad natural, comienza en las primeras etapas de autoconsciencia, se presenta como una cuestión de enorme importancia para el niño durante la pubertad y de forma más intensa al iniciar la adolescencia, y no cesará probablemente hasta el final de la juventud. Cf. Hengsbach, F., “Libertad de enseñanza y derecho a la educación”, *Persona y Derecho*, nº 6, 1979, p. 87.

²⁸ Pérez Berrio, op. cit., p. 46. Más extensamente sobre la educación familiar durante la infancia y la adolescencia Mariolina, C.M., *La familia imperfecta*. Rialp, Madrid, 2024.

²⁹ Cf. Pinxten, R., “Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, nº 36, 1997, p. 41.

círculo más próximo, será determinante en relación a valores, aspiraciones, prejuicios y tantos otros aspectos del menor³⁰.

La educación en casa o *homeschooling* constituye la modalidad educativa más antigua en la historia del ser humano; de hecho, fue la única existente hasta que se normalizó la educación institucional. Ningún Instrumento internacional prohíbe que la educación familiar se prolongue en el tiempo hasta incluir la educación primaria y secundaria³¹. Sin embargo, el silencio de los Instrumentos al respecto ha propiciado algunas controversias en los Estados que han optado en su regulación interna por el modelo institucional como única opción educativa por dos razones. La primera, en el plano formal, deriva del carácter obligatorio de la educación primaria, que lleva a los Estados a querer controlar y asegurar que todo menor reciba educación, y este objetivo (de control) es más sencillo de lograr si se imparte en centros educativos. La segunda razón es de fondo; como se ha apuntado, la educación no se limita a transmitir simples conocimientos, sino que juega un papel esencial en la socialización e integración de las personas y evita la formación de grupos sociales que rechacen valores comunes o disientan de la universalidad de algunos derechos humanos. Esta segunda razón es la que ha llevado a los tribunales internacionales a avalar que los Estados puedan prohibir el *homeschooling* a partir de una edad, no porque vulnere algún aspecto del derecho a la

³⁰ Esta influencia parental no puede ser considerada como intromisión ilegítima en el libre desarrollo del menor cuando lo que se busca es su bien, incluso mediante imposiciones, pues la inmadurez podría llevar al menor a tomar decisiones que podrían ocasionarle un perjuicio grave e irreversible para su vida, para su integridad o, incluso, para disfrutar en el futuro de oportunidades de desarrollo. Esta es la razón por la que, incluso contra su voluntad, se le pueda obligar a recibir una educación adecuada hasta determinada edad, y nadie mejor para ello que sus propios padres, con la única limitación de salvaguardar el interés superior del menor.

³¹ “Esta modalidad de educación supone asumir de forma íntegra la educación de los hijos, tanto en los aspectos de adquisición de conocimientos y habilidades, como en la transmisión de valores y principios, sin delegar ninguna de estas funciones en instituciones educativas”. López Sánchez, C., “Patria potestad y derecho a la educación: a propósito del *homeschooling*”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, nº 21/1, 2013, p. 82.

educación, sino porque entienden que es lícito establecer garantías especiales para que todos los niños reciban una educación de calidad y socializadora, considerando que el modo más eficaz de lograrlo es imponer la educación institucional³².

Sin embargo, cada vez son más los Estados que admiten y regulan esta modalidad en su legislación interna, estableciendo los requisitos legales para poder optar por ella. Entre estos requisitos se encuentra la asunción expresa por los padres de determinadas obligaciones y el sometimiento a controles que aseguren el adecuado progreso de los niños en los objetivos propios de la educación. Esta creciente aceptación deriva del convencimiento de que el *homeschooling* responde, no a un rechazo de la educación institucional, sino a la preocupación de los padres por ofrecer a sus hijos algo mejor aún de lo que encuentran en la oferta educativa a la que tienen acceso³³. De ahí que el Relator Especial sobre el derecho a la educación no se incline taxativamente por la educación institucionalizada, abriendo la puerta a otros modelos más familiares. En este sentido, afirma que, de conformidad con el artículo 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), “lo obligatorio es la enseñanza primaria, no la escolarización. Por tanto, la educación en el hogar puede considerarse una expresión de la libertad educativa”³⁴, siempre que se garantice el derecho a la educación en todas sus dimensiones.

³² Sobre la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, vid. Parody Navarro, J.A., “Sobre la práctica del *homeschooling* en España y la jurisprudencia europea”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, nº 17/1, 2011, pp. 306-308.

³³ “En el caso del *homeschooling* los menores no están desamparados, sino todo lo contrario, ya que estas experiencias surgen del compromiso, no del abandono o la desidia. Es decir, el absentismo escolar sólo es castigado cuando supone dejadez por parte de los padres, pero no cuando es fruto de la preocupación y de la responsabilidad de la familia”. López Sánchez, C., op. cit., pp. 104-105.

³⁴ Informe A/HRC/47/32, *Derecho a la educación: las dimensiones culturales del derecho a la educación o el derecho a la educación como derecho cultural*, distribuido 16 de abril de 2021, § 61.

1.2. La escolarización institucionalizada

Constituye el complemento perfecto de la educación familiar, en particular por su carácter socializador e integrador. Además, la mayor parte de los padres no pueden garantizar todos los aspectos de la educación de los hijos, bien por falta de tiempo, de preparación o de recursos materiales. Precisan en este cometido la ayuda de la sociedad.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) recogió la obligación de los Estados de garantizar a todos una “instrucción elemental y fundamental” obligatoria y gratuita³⁵, reiterada por el PIDESC años después al exigir la garantía de una *enseñanza primaria* obligatoria y gratuita y una *enseñanza secundaria*, en sus diferentes formas, generalizada, accesible a todos y progresivamente gratuita³⁶. Como es natural, la CDN es el texto más completo, obligando a los Estados, entre otras exigencias, a “implantar la enseñanza primaria obligatoria y gratuita para todos” (art. 28.1.a), “fomentar el desarrollo, en sus distintas formas, de la enseñanza secundaria” (art. 28.1.b)

³⁵ El art. 26.1 DUDH establece que “la educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos”.

³⁶ El art. 13.2 PIDESC detalla aún más este reconocimiento al afirmar que los Estados “reconocen que, con objeto de lograr el pleno ejercicio de este derecho: a) La enseñanza primaria debe ser obligatoria y asequible a todos gratuitamente; b) La enseñanza secundaria, en sus diferentes formas, incluso la enseñanza secundaria técnica y profesional, debe ser generalizada y hacerse accesible a todos, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita; c) La enseñanza superior debe hacerse igualmente accesible a todos, sobre la base de la capacidad de cada uno, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita; d) Debe fomentarse o intensificarse, en la medida de lo posible, la educación fundamental para aquellas personas que no hayan recibido o terminado el ciclo completo de instrucción primaria; e) Se debe proseguir activamente el desarrollo del sistema escolar en todos los ciclos de la enseñanza, implantar un sistema adecuado de becas, y mejorar continuamente las condiciones materiales del cuerpo docente”.

y “adoptar medidas para fomentar la asistencia regular a las escuelas y reducir las tasas de deserción escolar” (art. 28.1.e).

Como se puede apreciar, los Instrumentos clasifican la educación institucional por etapas para imponer obligaciones escalonadas a los Estados, distinguiendo actualmente entre educación primaria, secundaria (general, técnica o profesional) y superior³⁷.

La característica principal de la educación primaria es su *obligatoriedad* sin excepción, convirtiéndolo en un derecho-deber hasta el extremo de que “ni los padres ni los tutores, ni el Estado, tienen derecho a tratar como optativa la decisión de si el niño debería tener acceso a la enseñanza primaria”³⁸. En segundo lugar, debe ser *gratuita*, adoptándose las medidas adecuadas para facilitar la gratuidad tanto en centros públicos como, en la medida de lo posible, en centros privados subvencionados que respondan a las ideas y creencias de los padres que los públicos no ofrezcan³⁹. No obstante, la asistencia a centros educativos gratuitos es un derecho, no un deber, de modo que los padres pueden optar por escolarizar a sus hijos en centros no gratuitos haciéndose cargo de su coste.

A diferencia de la primaria, no se impone la obligatoriedad de la educación secundaria, pero sí su accesibilidad a todas las personas y su *progresiva* gratuidad en función de los medios con los que cuente cada Estado, bien con sistemas que contemplen la gratuidad total o el acceso a becas que faciliten la

³⁷ “Puesto que todos tienen el derecho de satisfacer sus necesidades básicas de aprendizaje, con arreglo a la Declaración Mundial, el derecho a la educación fundamental no se limita a los que no hayan recibido o terminado el ciclo completo de instrucción primaria. El derecho a la educación fundamental se aplica a todos los que todavía no han satisfecho sus necesidades básicas de aprendizaje”. Comité DESC, Observación General n° 13, § 23.

³⁸ Comité DESC, Observación General n° 11, § 6; cf. también su Observación General n° 13, § 10.

³⁹ Cf. Comité DESC, Observación General n° 11, § 7. Aunque no exija financiar los centros privados, la gratuidad que exigen los Instrumentos para la enseñanza primaria no está referida exclusivamente a los centros públicos, pues de lo contrario se estaría imponiendo una enseñanza pública obligatoria para las familias desfavorecidas, limitando así el derecho de los padres a elegir centro educativo para sus hijos.

incorporación de los grupos más vulnerables y de quienes carezcan de recursos⁴⁰.

La enseñanza superior, por su parte, también debe ser accesible a todas las personas y progresivamente gratuita, pudiendo condicionarse la admisión en función de la capacidad personal⁴¹. Además, para que “responda a las necesidades de los alumnos en distintos contextos sociales y culturales, es preciso que los planes de estudio sean flexibles y los sistemas de instrucción variados, con utilización incluso de la enseñanza a distancia”⁴².

Se exige a todos los sistemas de educación que esta sea de *calidad*, en especial la primaria, pues “la obligatoriedad solamente se puede justificar si la educación ofrecida es de calidad adecuada, es pertinente para el niño y promueve la realización de otros derechos del niño”⁴³. En este sentido, la Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación hace hincapié en que la calidad debe ser un aspecto prioritario desde la educación infantil, pues “los primeros años de la vida humana son una época de considerable plasticidad y

⁴⁰ “El sistema de becas debe fomentar la igualdad de acceso a la educación de las personas procedentes de grupos desfavorecidos”. Comité DESC, Observación General nº 13, § 26.

⁴¹ Cf. Comité DESC, Observación General nº 13, § 19.

⁴² Comité DESC, Observación General nº 13, § 18. Vid. más extensamente, Cotino Hueso, L., “La enseñanza digital en serio y el derecho a la educación en tiempos del coronavirus”, *Revista de Educación y Derecho*, nº 21, 2020, pp. 1-29.

⁴³ Comité DESC, Observación General nº 11, § 6. Para Scioscioli, “una educación de calidad exige alcanzar los objetivos fundamentales (...) vinculados con el respeto de la dignidad de la persona, los derechos humanos, la interculturalidad, la diversidad y los valores democráticos. A su vez dicha educación debe ser suficiente para permitir al individuo su desarrollo integral y autónomo como persona, para desempeñarse activamente en el ámbito económico y productivo y también para participar políticamente en su comunidad”. Scioscioli, S., “El derecho a la educación como derecho fundamental y sus alcances en el Derecho internacional de los derechos humanos”, *Journal of Supranational Policies of Education*, nº 2, 2014, p. 13.

desarrollo del cerebro en la que se produce una cantidad extraordinaria de crecimiento físico, cognitivo, social y emocional que es esencial”⁴⁴.

También son características comunes a todas las etapas de la educación institucional su disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y adaptabilidad⁴⁵. La disponibilidad se traduce en la existencia de instituciones y programas de enseñanza suficientes para responder a las necesidades propias de cada Estado. La accesibilidad implica la adopción de medidas que impidan cualquier discriminación, en especial de los grupos más vulnerables, y facilitar los recursos materiales necesarios. La aceptabilidad implica que, tanto en la forma como en el fondo, la educación debe cuidar la calidad de los programas y métodos pedagógicos. Por último, la adaptabilidad exige “la flexibilidad necesaria para adaptarse a las necesidades de sociedades y comunidades en transformación y responder a las necesidades de los alumnos en contextos culturales y sociales variados”⁴⁶.

2. Naturaleza universal del derecho a la educación

Conforme al art. 26.1 de la DUDH (“toda persona tiene derecho a la educación”) y al art. 13.1 del PIDESC (“derecho de toda persona a la educación”) es reconocido de forma universal, con independencia de las circunstancias personales. Toda persona, menor o adulta, con recursos o sin ellos, etc., tiene derecho a recibirla. No entraña solamente un poder o facultad para hacer o no hacer en relación a su recepción, sino un poder para exigir a las autoridades

⁴⁴ Op. cit., p. 59.

⁴⁵ Cf. Comité DESC, Observación General nº 13, § 6. Cf. Cotino Hueso, L., *El derecho a la educación como derecho fundamental. Especial atención a su dimensión social prestacional*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2012, pp. 168-238.

⁴⁶ Comité DESC, Observación General nº 13, § 6, d). Sobre estas características, cf. Fernández, A., “La educación como derecho. Evolución reciente desde una perspectiva supranacional”, *Revista Española de Educación Comparada*, nº 10, 2004, pp. 79-82; Scioscioli, S. op. cit., pp. 16-20, y, especialmente, Cotino Hueso, L., “Derecho a la educación”, cit., pp. 877-900.

públicas y a la sociedad unas prestaciones positivas que permitan alcanzar, al menos, la educación básica o fundamental.

La CDN, como es obvio, reconoce este derecho a los menores de un modo más explícito en su art. 28.1, exigiendo a los Estados una regulación adecuada para que se pueda ejercer “progresivamente y en condiciones de igualdad de oportunidades”. Su *obligatoriedad* durante la mayor parte de la minoría de edad convierte este derecho en deber o, siendo más precisos, en un derecho no renunciable. Esta limitación a la autonomía personal del menor y de sus padres o tutores está más que justificada no sólo por el bien personal del niño, que verá ampliadas sus opciones en la vida, sino también por el bien común de la sociedad. Es precisamente este beneficio para la sociedad lo que justifica que sea esta –como beneficiada– la que deba asumir la financiación de la educación obligatoria.

La titularidad universal hace especialmente necesaria la eliminación de todo tipo de discriminación, pues, de lo contrario volveríamos a convertir la educación en un privilegio que perpetuaría brechas insalvables entre sectores sociales y desaparecería por completo la igualdad de oportunidades para todos⁴⁷. El Instrumento más explícito sobre la prohibición de discriminación es la *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza*. Define en su art. 1.1 la discriminación como “toda distinción, exclusión, limitación o preferencia, fundada en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, las opiniones políticas o de cualquier otra índole, el origen nacional o social, la posición económica o el nacimiento, que tenga por

⁴⁷ “Para que el derecho a la educación no sea un privilegio de unos cuantos, sino un auténtico derecho humano fundamental de todas las personas, debe existir una igualdad necesaria e irrenunciable tanto en su reconocimiento formal, como en las condiciones precisas para su realización efectiva, que los Poderes públicos deben asegurar y garantizar con las respectivas medidas negativas y positivas, tendentes a que este derecho sea una realidad para todos sus titulares”. De los Mozos, I.M., “Exigencias de la igualdad en la educación y legitimidad de especializaciones no discriminatorias”, *Persona y Derecho*, nº 50, 2004/1, p. 280.

finalidad o por efecto destruir o alterar la igualdad de trato en la esfera de la enseñanza”⁴⁸.

Instrumentos posteriores, adoptados para proteger a grupos especialmente vulnerables, han recogido también de forma específica la prohibición de discriminación. La discriminación racial en el campo de la educación está prohibida por el art. 5.e.V de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CIETFDR). Por razón de sexo la prohíbe de modo explícito el art. 10 de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) al establecer que los Estados “adoptarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer, a fin de asegurarle la igualdad de derechos con el hombre en la esfera de la educación”. Por razón de extranjería, la prohíbe el art. 30 de la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares (CIPD-TMF), reconociendo el derecho de los hijos de los trabajadores migratorios a la educación en condiciones de igualdad de trato con los nacionales del Estado de acogida y prohibiendo la exclusión de acceso a las instituciones de enseñanza preescolar o escuelas públicas por razones de una posible situación irregular del menor o de sus padres. El art. 24 de la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD) exige que todo sistema educativo contemple la inclusión de los niños con discapacidad en todos los niveles de la enseñanza “a fin de propiciar su participación plena y en igualdad de condiciones en la educación y como miembros de la comunidad”⁴⁹.

⁴⁸ En el mismo sentido, el Comité DESC dedica varios párrafos a insistir en la necesidad de superar cualquier atisbo discriminatorio, salvo la discriminación positiva de los grupos vulnerables siempre que esté justificada. Cf. Observación General n° 13, §§ 31-32.

⁴⁹ La educación inclusiva, es decir, la incorporación de las personas con discapacidad al sistema educativo ordinario o general –y no a centros especiales- ha cobrado relevancia tras la aprobación en 2015 de la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible* y la *Declaración de Incheon*, que exigen al Estado modificar el sistema educativo y dotarlo con los medios humanos y materiales necesarios para hacerlo realidad. Habrá situaciones en las que serán precisos los centros especiales, pero su existencia no podrá servir de excusa a los Estados para

La prohibición de discriminación, además de ser recordada en las últimas resoluciones del CDH sobre el derecho a la educación⁵⁰, ha sido objeto también de propuestas concretas en los recientes Informes del Relator Especial sobre el derecho a la educación, por ejemplo, en relación con los migrantes⁵¹, con los grupos vulnerables sin acceso a los medios digitales⁵², con la primera infancia⁵³, con las personas con discapacidad⁵⁴, etc.

3. Qué deben garantizar los poderes públicos

Como se ha venido afirmando, la educación no se puede limitar a la transmisión de conocimientos científicos o culturales. Si la DUDH ya se pronunciaba en este sentido⁵⁵, el art. 13.1 PIDESC se pronunció de forma más clara

ignorar la educación inclusiva en el sistema ordinario. La Asamblea General ha insistido recientemente en esta obligación en su Resolución A/RES/77/268, cit., p. 2. Vid. también Montánchez Torres, M., “La educación como derecho en los tratados internacionales: Una lectura desde la educación inclusiva”, *Revista de Paz y Conflictos*, Vol. 8, n° 2, 2015, pp. 243-265, y Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación, *Reimaginar juntos nuestros futuros*, cit., p. 55.

⁵⁰ Vid., por ejemplo, Resoluciones del CDH A/HRC/RES/47/6, cit., § 7, y A/HRC/RES/53/7, cit., § 7.

⁵¹ Vid. Informe A/76/158, *Derecho a la educación de los migrantes*, distribuido 16 de julio de 2021.

⁵² Vid. Informe A/HRC/50/32, *Repercusiones de la digitalización de la educación en el derecho a la educación*, distribuido 19 de abril de 2022.

⁵³ Vid. Informe A/77/324, *Derecho a la educación*, distribuido 2 de septiembre de 2022.

⁵⁴ Vid. Informe A/HRC/35/27, *Afianzar el derecho a la educación: avances y obstáculos críticos*, distribuido 27 de junio de 2023, §§ 44-46.

⁵⁵ El art. 26.2 DUDH es muy claro al afirmar que “la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”. El artículo 5.1.a) de la

al establecer que “la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. (...) La educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz”⁵⁶.

Este fin principal de la educación se concreta aún más en la CDN al exponer los objetivos principales de este derecho en el caso del menor, añadiendo matices que lo enriquecen. Así, afirma que “deberá estar encaminada a: a) Desarrollar la personalidad, las aptitudes y la capacidad mental y física del niño hasta el máximo de sus posibilidades; b) Inculcar al niño el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas; c) Inculcar al niño el respeto de sus padres, de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas de la suya; d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena; e) Inculcar al niño el respeto del medio ambiente natural” (art. 29.1 CDN). Al comentar este art. 29, el Comité DN afirma que la educación debe preparar a todos los niños para la vida cotidiana y el ejercicio de los derechos humanos de acuerdo con los valores adecuados, “es más que una escolarización oficial y engloba un amplio espectro de experiencias vitales y procesos de aprendizaje que permiten al niño, ya sea de manera individual o colectiva, desarrollar su

Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza reprodujo el texto casi literalmente años más tarde.

⁵⁶ Cf. también Comité DESC, Observación General n° 13, § 4, y Comité DN, Observación General n° 1, § 1 y, especialmente, §§ 15-16.

personalidad, dotes y aptitudes y llevar una vida plena y satisfactoria en el seno de la sociedad”⁵⁷.

Desde este punto de partida, no resulta extraño que el Relator Especial sobre el derecho a la educación haya puesto el acento en proponer un concepto de educación más expansivo, no limitado a la adquisición de conocimientos científicos, sino que lo concreta en el acceso de toda persona “a los recursos culturales necesarios para desarrollar libremente su proceso de definición de la identidad, tener relaciones dignas de reconocimiento mutuo a lo largo de su vida y afrontar los desafíos cruciales a los que se enfrenta nuestro mundo”⁵⁸.

Para el Comité DESC, los Estados tienen la triple obligación de respetar, proteger y dar cumplimiento a todo lo anterior como objeto del derecho a la educación⁵⁹. Su primera y más inmediata obligación es la de garantizar con medidas claras y concretas el ejercicio pleno del derecho⁶⁰, priorizando la

⁵⁷ Comité DN, Observación General n° 1, § 2. Como afirma Pérez Berrio, “la educación se refiere a todos aquellos elementos que son vitales para el desarrollo de la personalidad del niño o niña, aquello que contribuya a su madurez, a la formación de una conciencia crítica, a crear valores de responsabilidad, honestidad y dedicación al trabajo que lo hagan capaz de ejercer más adelante con profesionalidad y calidad su propio trabajo, haciendo de ellos y de ellas mejores personas”. Op. cit., p. 46.

⁵⁸ Informe A/HRC/47/32, cit., § 3.

⁵⁹ Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 46. Concreta en los §§ siguientes que “la obligación de respetar exige que los Estados Partes eviten las medidas que obstaculicen o impidan el disfrute del derecho a la educación. La obligación de proteger impone a los Estados Partes adoptar medidas que eviten que el derecho a la educación sea obstaculizado por terceros. La de dar cumplimiento (facilitar) exige que los Estados adopten medidas positivas que permitan a individuos y comunidades disfrutar del derecho a la educación y les presten asistencia” (§ 47). Esta obligación de facilitar varía según se trate de educación primaria, secundaria o superior (§ 48). Cf. también Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación, *Reimaginar juntos nuestros futuros*, cit., p. 113.

⁶⁰ Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 43.

enseñanza primaria gratuita y obligatoria⁶¹. Además recoge obligaciones más concretas como la de velar por que los planes de estudio estén enfocados a alcanzar los objetivos de la educación recogidos en el art. 13.1 PIDESC⁶², garantizar la disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y adaptabilidad del derecho a la educación⁶³, lograr que el sistema de becas favorezca realmente a los más desfavorecidos⁶⁴, establecer normas mínimas que garanticen el respeto hacia las exigencias del PIDESC y controlar que los centros privados las cumplan⁶⁵, impedir la discriminación en el acceso a las instituciones y programas públicos de enseñanza y velar por la libre elección de la educación, etc.⁶⁶ Además, si por alguna dificultad sobrevenida, el Estado tuviera que adoptar una medida regresiva, deberá justificar y demostrar que, consideradas todas las alternativas, no ha sido posible aplicar una solución menos restrictiva para afrontarla⁶⁷.

La dimensión prestacional del derecho a la educación básica gratuita obliga a todos los Estados sin excepción, pero no siempre resulta sencillo encontrar los medios para hacerla realidad, de ahí que el Comité DESC aluda, por un lado, al carácter progresivo de las metas que deban alcanzarse y, por

⁶¹ Comité DESC, Observación General n° 13, § 51. También deberán adoptar medidas “para implantar la enseñanza secundaria, superior y fundamental para todos en su jurisdicción” (§ 52).

⁶² Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 49. Acertadamente afirma Cotino que “satisfacer la dimensión prestacional del derecho a la educación puede implicar adoptar normas de organización y procedimientos que permitan programar, crear, ordenar, controlar y financiar un sistema público educativo (...) Ahora bien, (...) el derecho subjetivo no es, en principio, a la acción normativa en sí, sino que esta persiga (y logre efectivamente) el bien objeto del derecho: la educación”. Cotino Hueso, L., “Derecho a la educación”, cit., p. 863.

⁶³ Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 50.

⁶⁴ Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 53.

⁶⁵ Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 54.

⁶⁶ Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 57.

⁶⁷ Cf. Comité DESC, Observación General n° 13, § 45.

otro, a la obligación de solicitar la cooperación internacional en caso de no contar con recursos suficientes para hacerlo efectivo en un tiempo razonable⁶⁸. En este sentido, es muy explícito también en su Observación General n° 11 al afirmar que todo Estado está obligado a adoptar un plan detallado de acción para la implantación de la educación primaria obligatoria y gratuita, de modo que ninguno podrá “eludir la obligación inequívoca de adoptar un plan de acción alegando que no dispone de los recursos necesarios”⁶⁹. Si fuera este el caso, estará obligado a recurrir a la cooperación internacional.

También el CDH ha instado en sus Resoluciones desde 2008 a “hacer plenamente efectivo el derecho a la educación”, “garantizar una educación de calidad, inclusiva, equitativa y no discriminatoria”, “invertir en la enseñanza pública hasta el máximo de los recursos disponibles” y “promover su justiciabilidad”. En algunas de ellas trata aspectos concretos merecedores de atención especial, como la educación de las personas privadas de libertad⁷⁰, de los

⁶⁸ Además, estará obligado a informar periódicamente de los niveles alcanzados. Cf. Comité DESC, Observación General n° 11, §§ 8 y 10. Para Scioscioli, “si bien el Estado puede no ser necesariamente el único que brinde educación, el derecho internacional de los derechos humanos lo obliga a ser un actor activo en la prestación y/o control de la educación. Los Estados quedan obligados a asegurar de manera inmediata la educación primaria gratuita y obligatoria, o a elaborar un plan y buscar ayuda internacional para cumplir con esa obligación tan rápido como sea posible”. Scioscioli, S., “La educación en el Derecho internacional y los sistemas internacionales de protección de los derechos humanos”, *Democracia y Derechos*, Año 2, n° 4, 2013, p. 43.

⁶⁹ Comité DESC, Observación General n° 11, § 9. Afirma a continuación que “si pudiera eludirse la obligación de este modo, no se justificaría el requisito singular contenido en el artículo 14 [PIDESC] que, prácticamente por definición, se aplica a las situaciones que se caracterizan por la insuficiencia de recursos financieros”. Dada la importancia de la educación y la posible escasez de recursos de algunos Estados, es lógico que el art. 28.3 CDN establezca que “los Estados Partes fomentarán y alentarán la cooperación internacional en cuestiones de educación” para alcanzar los objetivos mínimos.

⁷⁰ Resolución A/HRC/RES/11/6, de 17 de junio de 2009.

migrantes, refugiados, asilados o desplazados internos⁷¹, de personas en situación de desigualdad social o económica persistente⁷², la calidad de la enseñanza⁷³, la justiciabilidad y protección efectiva del derecho a la educación⁷⁴, los sistemas de evaluación de conocimientos⁷⁵, la reglamentación y supervisión de los sistemas educativos tanto en centros públicos como privados⁷⁶, el acceso a la educación sin discriminación⁷⁷, etc. El problema de estas resoluciones es que carecen de carácter vinculante y suelen ser ignoradas por los Estados.

Todas estas obligaciones han sido recordadas por el Relator Especial sobre el derecho a la educación en sus recientes informes, especialmente en el de 2023, en el que dedica un extenso apartado a las obligaciones de los Estados. Entre ellas, la mayor atención está dirigida a la financiación por tratarse de un bien público y al reconocimiento de la justiciabilidad del derecho. En este sentido, recuerda que los Estados están obligados en virtud de los Instrumentos a proporcionar de forma progresiva una educación pública, gratuita y de calidad para todos “incluida la plena utilización del máximo de los recursos de que dispongan”⁷⁸. Para evitar la excusa de haber agotado los recursos

⁷¹ Resolución A/HRC/RES/15/4, de 29 de septiembre de 2010. Obligación recordada en su Resolución A/HRC/RES/53/7, cit., § 17.

⁷² Resolución A/HRC/RES/17/3, de 16 de junio de 2011.

⁷³ Resolución A/HRC/RES/20/7, de 5 de julio de 2012.

⁷⁴ Resolución A/HRC/RES/23/4, de 13 de junio de 2013, Resolución A/HRC/RES/29/7, de 2 de julio de 2015, y Resolución A/HRC/RES/38/9, de 5 de julio de 2018.

⁷⁵ Resolución A/HRC/RES/26/17, de 26 de junio de 2014.

⁷⁶ Resolución A/HRC/RES/32/22, de 1 de julio de 2016, y Resolución A/HRC/RES/41/16, de 11 de julio de 2019. Obligación recordada en su Resolución A/HRC/RES/53/7, cit., § 4.

⁷⁷ Resolución A/HRC/RES/35/2, de 22 de junio de 2017. Obligación recordada en su Resolución A/HRC/RES/47/6, cit., § 7.

⁷⁸ Informe A/HRC/35/27, cit., § 67. Más adelante, en § 73, reitera que “la financiación de la educación es una obligación legal en virtud del derecho internacional”.

disponibles por parte de los Estados incumplidores, excusa fácil y generalizada, el Relator exige el reconocimiento del carácter justiciable de este derecho en las Constituciones y leyes internas⁷⁹, de modo que los ciudadanos puedan acudir a los tribunales para exigir la garantía de su ejercicio, así como haber acudido a la ya mencionada ayuda y cooperación internacional cuando el Estado carezca de recursos suficientes para garantizar un nivel mínimo de educación⁸⁰. Junto a la perspectiva económica, recuerda también la importancia de adoptar medidas legislativas que garanticen el ejercicio del derecho a la educación de calidad tanto en los centros públicos como privados, pues “en virtud de su obligación de proteger, los Estados deben establecer unas normas educativas mínimas y velar por que sean aplicadas por las instituciones educativas públicas y privadas de tal modo que se garanticen el derecho a la educación, los derechos del niño y las libertades educativas”⁸¹.

4. Del derecho a la educación al derecho de los padres a educar a sus hijos

El derecho de los hijos a la educación se corresponde con el derecho-deber inalienable de los padres de ofrecerles una educación doméstica durante los primeros años y de velar posteriormente por su educación institucional⁸².

⁷⁹ Cf. Informe A/HRC/35/27, cit., §§ 68-69.

⁸⁰ Informe A/HRC/35/27, cit., § 67.

⁸¹ Informe A/HRC/35/27, cit., § 82.

⁸² “La educación de los hijos e hijas forma parte de los deberes naturales que todo progenitor debería estar dispuesto a cumplir por el solo hecho de la procreación. Además, es la forma más propia como la familia cumple con su función socializadora, formando a los niños y niñas para hacer de ellos y ellas personas útiles para la sociedad. La legislación al reconocer esta facultad de los progenitores está protegiendo el derecho de la niñez a ser educados y formados, y el deber de los padres y madres de cumplir con su misión de formadores y orientadores”. Pérez Berrio, op. cit., p. 46. Cf. También Escrivá Ivars, J.J., “La importancia de la educación en familia para el desarrollo integral del menor”, en Briones Martínez, I.M.

Constituye uno de los derechos más importantes en el ámbito familiar, correspondiendo al Estado la obligación subsidiaria de hacerlo o determinar quién debe hacerlo cuando concurra alguna dificultad que impida a los padres ejercer su derecho.

El art. 26.3 de la DUDH establece que “los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos”. Esta fórmula general de reconocimiento del derecho fue concretada y completada por los Pactos Internacionales, en los que desaparecía la consideración de derecho preferente para atribuir esta facultad exclusivamente a los padres. Así, el art. 13.3 PIDESC establece que los Estados “se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescriba o apruebe en materia de enseñanza. No garantiza simplemente la libertad de los padres sobre el modo de educar a sus hijos, sino, sobre todo, que el desarrollo personal de los hijos en las etapas de mayor fragilidad esté dotado de coherencia, sin contradicciones entre la formación recibida en la escuela y las convicciones y valores comunicados y vividos en el seno de la familia. Tan importante es esta libertad de los padres que los Estados deben adoptar cuantas medidas sean necesarias para facilitarla en todas sus manifestaciones (elección del centro educativo, elegir método pedagógico, etc.)⁸³.

(coord.), *Educación en familia: Ampliando derechos educativos y de conciencia*. Dykinson, Madrid, 2014, pp. 29-35.

⁸³ “Este derecho de los padres a educar a sus hijos con arreglo a sus propias convicciones religiosas o ideológicas es un verdadero derecho de los padres y no del hijo (...) En su dimensión de derecho se ejercita siempre frente al Estado, nunca frente a los hijos, respecto a los cuales se trataría de un auténtico deber fundamental traducido en la necesidad de ejercitarlo teniendo siempre en cuenta su interés. Esta concepción, a nuestro juicio, es la única que permite conciliar el derecho de los padres a educar a sus hijos con arreglo a sus convicciones religiosas o ideológicas, con el derecho a la educación y libertad religiosa e ideológica del menor, en cuanto sujeto pleno de derechos fundamentales”. Asensio Sánchez, M.A., “La patria potestad y la educación religiosa de los hijos en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, n° 17/1, 2011, pp. 24-25.

4.1. Centros educativos y libertad de elección

Afirma la Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación que “las escuelas deben ser sitios protegidos dado que promueven la inclusión, la equidad y el bienestar individual y colectivo, y tienen que repensarse para promover la transformación del mundo hacia futuros más justos, equitativos y sostenibles”⁸⁴, de modo que, “si no existieran, tendríamos que inventarlas”⁸⁵. No se refiere exclusivamente a la escuela pública, sino también a la privada, pues, como sostiene el Relator Especial sobre el derecho a la educación, este derecho exige “la promoción de la diversidad del panorama educativo”, por lo que los Estados están obligados a permitir “un cierto grado de autonomía de las instituciones de enseñanza, dispuestas a poner en marcha un proyecto educativo que pueda orientarse hacia referencias culturales específicas, incluso religiosas o pedagógicas”⁸⁶. En este sentido, el art. 13.3 PIDESC establece la obligación del Estado de garantizar el derecho de los padres a elegir entre las diferentes escuelas públicas y escuelas distintas a las creadas por las autoridades públicas⁸⁷.

También el art. 5.1.b) de la *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza* exige al Estado garantizar la

⁸⁴ *Los futuros de la Educación*, cit., p. 98.

⁸⁵ *Los futuros de la Educación*, cit., p. 107.

⁸⁶ Informe A/HRC/47/32, cit., § 80. En el mismo sentido se ha pronunciado el CDH al alentar a los Estados a promover “la diversidad en el panorama educativo, a que desarrollen una gobernanza participativa de los sistemas educativos y a que permitan un grado adecuado de descentralización y autonomía de las instituciones educativas para poner en marcha proyectos que respondan a las necesidades educativas del alumnado con referencias culturales específicas”. Resolución A/HRC/47/6, cit., § 18.

⁸⁷ En este punto insiste el Comité DESC en la Observación General n° 13, § 29: “El segundo elemento del párrafo 3 del artículo 13 es la libertad de los padres y tutores legales de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescriba o apruebe”.

libertad de los padres para elegir “establecimientos de enseñanza que no sean los mantenidos por los poderes públicos”, siempre que en ellos se “respeten las normas mínimas que puedan fijar o aprobar las autoridades competentes”⁸⁸.

Ambos Instrumentos reconocen de forma precisa el derecho de los padres a elegir entre un centro público o privado que se ajuste a la regulación interna del Estado, y, a su vez, entre los diferentes tipos de centros públicos y privados, ya que éstos pueden distinguirse por ofrecer contenidos parcialmente diferentes, metodologías educativas singulares, idiomas vehiculares distintos, etc. Por tanto, la elección del centro puede responder a razones filosóficas, idiomáticas, metodológicas, etc., además de religiosas o morales⁸⁹.

Esto requiere que el Estado no sólo no dificulte la creación de centros educativos alternativos a los públicos, sino que debería dotar de cierta flexibilidad al sistema para que también los centros públicos pudieran ofrecer modelos alternativos acordes a las convicciones de los padres y a las necesidades particulares de los hijos sin necesidad de que estos tengan que acudir a un centro privado, que únicamente serían accesibles a los grupos con mayores recursos. En la medida en que se amplíe la oferta de modelos educativos, tanto en los centros públicos como privados, más real y eficaz será el derecho de los padres a elegir la educación de los hijos⁹⁰. Por el contrario, la imposición

⁸⁸ Afirma Scioscioli que “otra de las obligaciones que asumen los Estados mayormente en materia educativa refiere a la libertad de enseñanza, plasmada en el reconocimiento de la posibilidad de un sistema educativo mixto (público y privado) y el derecho de los padres sobre la formación de sus hijos (...), protegiendo de este modo el pluralismo en la educación y evitando el monopolio estatal en el sistema educativo”. Scioscioli, S., “La educación en el Derecho internacional...”, cit., pp. 43-44.

⁸⁹ “La libertad de enseñanza no se limita a la elección de la formación moral y religiosa, sino que debe ampliarse a la metodología, disciplinas optativas, especialidades y profesorado”. López de Goicoechea, J., “Educación y valores en el marco europeo”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, nº 17/1, 2011, p. 232.

⁹⁰ Sobre este aspecto se ha pronunciado el Relato Especial sobre la educación en su informe provisional A/HRC/56/58, *Libertad académica*, distribuido el 25 de abril de 2024.

de un único modelo de educación pública, o bien busca el adoctrinamiento a través del control absoluto sobre la enseñanza, o sólo trata de conseguir una igualdad ficticia, sacrificando el desarrollo personal de los niños de acuerdo con su diversidad y sus capacidades.

Por ello, el Relator Especial sobre el derecho a la educación promueve la diversidad de centros, públicos y privados, que amplíen la oferta para enriquecer la sociedad y evitar el adoctrinamiento. Aunque se inclina por una educación pública de calidad, no descarta la financiación de centros privados con recursos públicos para ampliar una oferta que responda realmente a lo que demandan los padres⁹¹, pues, cuando el Estado ofrece como única opción el sistema público, puede convertirse en “máquinas de asimilación, orientadas a objetivos tan reduccionistas como la obediencia ciega a las reglas, las normas y los valores morales de la sociedad”⁹², sin cabida a otras opciones protegidas por los Instrumentos internacionales.

4.2. Libertad de los padres para elegir la educación religiosa

Los artículos 13.3 PIDESC y 18.2 PIDCP reconocen el derecho de los padres a elegir la educación religiosa y moral de sus hijos, de acuerdo con sus propias convicciones⁹³. Si el primero de ellos atribuye a los padres el derecho de poder elegir “que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”⁹⁴, el art. 18.2 PIDCP

⁹¹ “Los Estados deben dar prioridad a la financiación de una educación pública gratuita y de alta calidad y asegurarse de que sea verdaderamente inclusiva. Aunque el Estado no está obligado a financiar escuelas privadas, la protección y promoción de la diversidad cultural, y en particular las protecciones debidas a las minorías, respaldan firmemente ese tipo de medidas”. Informe A/HRC/35/27, cit., § 80.

⁹² Informe A/HRC/47/32, cit., § 9.

⁹³ En igual sentido, cf. art. 12.4 CIPDTMF y Comité DESC, Observación General n° 13, § 28.

⁹⁴ Así lo recuerda a los Estados el Relator Especial sobre el derecho a la educación, para quien el art. 13 PIDESC “reconoce la libertad de los padres para garantizar la educación

recoge el compromiso de los Estados de “respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”. Este derecho-libertad no se reduce a poder transmitir libremente sus convicciones en el ámbito familiar, sino también a que reciban tal formación en los centros de enseñanza sin injerencias del Estado en este ámbito personal⁹⁵. El derecho de los padres a formar a sus hijos conforme a sus propias convicciones y elegir su educación no es un mero ejercicio de representación sino un verdadero derecho-deber, que cesa y se transforma en deber de cooperación o asesoramiento en el momento en el que los hijos alcanzan la capacidad suficiente para hacerse cargo de sí mismos en este terreno tan personal⁹⁶.

En el mismo sentido, el artículo 5.1.b) de la *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza* establece que el Estado debe respetar la libertad de los padres “de dar a sus hijos, según las modalidades de aplicación que determine la legislación de cada Estado, la

moral y religiosa de sus hijos que esté de acuerdo con sus propias convicciones y para escoger para sus hijos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, así como la libertad de establecer y dirigir instituciones de enseñanza”. Informe A/HRC/47/32, cit., § 24. A continuación afirma que “estas libertades son importantes porque posibilitan la diversidad en el panorama educativo y pueden promover la plena efectividad del derecho a la educación en un marco de respeto de la diversidad cultural y los derechos culturales de los alumnos. No obstante, los sistemas educativos públicos no pueden delegar por completo esta tarea en las instituciones privadas, y estas dimensiones se deben integrar”.

⁹⁵ “No se impide a los Estados difundir, a través de la enseñanza o la educación, informaciones o conocimientos que tengan, directamente o no, un carácter religioso o filosófico, pero sí exige que las informaciones o conocimientos que figuren en el programa de estudios sean difundidas de manera objetiva, crítica y pluralista. Se prohíbe, en consecuencia, al Estado perseguir una *finalidad de adoctrinamiento* que pueda ser considerada no respetuosa con las convicciones religiosas y filosóficas de los padres”. Souto Galván, B., “El derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus propias convicciones en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, n° 17/1, 2011, p. 257.

⁹⁶ Vid. también Souto Galván, B., “La libertad de creencias y el interés superior del menor”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, n° 28, 2016, pp. 191-220.

educación religiosa y moral conforme a sus propias convicciones”. No sólo reconoce la legitimidad de la enseñanza religiosa en centros privados, sino también en los públicos, siempre que se lleve a cabo con las garantías de no obligar “a ningún individuo o grupo a recibir una instrucción religiosa incompatible con sus convicciones”⁹⁷ y, si esto se pudiera producir, estipular “exenciones no discriminatorias o alternativas que se adapten a los deseos de los padres y tutores”⁹⁸. Así, pues, se reconoce la legitimidad-obligación de impartir, tanto en centros públicos como privados, docencia religiosa y moral, siempre que haya sido aceptada voluntariamente por los padres para sus hijos, con la única limitación, como condición general, de que la religión enseñada no sugiera o inste, por sus contenidos o por la forma, a vulnerar los derechos humanos reconocidos en los Instrumentos de derechos humanos, lo que sería contrario *per se* al objeto del derecho a la educación⁹⁹.

Esta obligación prestacional de los Estados de impartir enseñanza religiosa en los centros públicos dependerá de su legislación interna, que no podrá prohibir su impartición en los centros privados. No lo puede prohibir porque es una manifestación concreta del derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral elegida mientras perdure la minoría de

⁹⁷ Artículo 5.1.b) de la *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza*.

⁹⁸ Comité DESC, Observación General n° 13, § 28. Estas exenciones son exigidas también por el Comité DCP al comentar el art. 18 PIDCP en su Observación General n° 22, § 6, donde afirma que los padres pueden pedir para sus hijos la enseñanza de religión en los colegios: “El Comité señala que la educación obligatoria que incluya el adoctrinamiento en una religión o unas creencias particulares es incompatible con el párrafo 4 del artículo 18, a menos que se hayan previsto exenciones y posibilidades que estén de acuerdo con los deseos de los padres o tutores”.

⁹⁹ En este sentido se pronuncia el Relator Especial sobre el derecho a la educación al recordar a los Estados que tienen la obligación de reconocer y respetar “La libertad de los padres de asegurar la educación religiosa y moral de sus hijos de acuerdo con sus propias convicciones, y de elegir para ellos centros distintos a los públicos, pero conformes con las normas mínimas prescritas por el Estado, que también deben respetar los derechos humanos”. Informe A/HRC/47/32, cit., § 79, f).

edad, derecho que cesará cuando los hijos alcancen la madurez suficiente para ejercer por sí mismos su libertad de dejar de ser instruidos en esa religión, en la que ellos elijan o en ninguna¹⁰⁰.

5. Derecho a crear y dirigir centros educativos

Junto al reconocimiento del derecho a la educación, el artículo 13.4 PIDESC establece que “nada de lo dispuesto en este artículo se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los principios enunciados en el párrafo 1 y de que la educación dada en esas instituciones se ajuste a las normas mínimas que prescriba el Estado”¹⁰¹. Al precisar su alcance, el Comité DESC afirma que “todos, incluso los no nacionales, tienen la libertad de establecer y dirigir instituciones de enseñanza. La libertad se aplica también a las *entidades*, es decir, personas jurídicas o instituciones, y comprende el derecho a establecer y dirigir todo tipo de instituciones de enseñanza, incluidas guarderías, universidades e instituciones de educación de adultos”¹⁰². No obstante, se advierte la preocupación por la creación de centros privados promovidos con un único fin mercantil,

¹⁰⁰ Gaspar Lera, S., “El derecho de los padres a que sus hijos reciban una formación religiosa y moral de acuerdo con sus propias convicciones: patria potestad y autonomía del menor”, *Derecho Privado y Constitución*, n° 24, 2010, p. 346.

¹⁰¹ En una línea muy similar se pronuncia la CDN al establecer en su artículo 29.2 que “nada de lo dispuesto en el presente artículo o en el artículo 28 se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y de las entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los principios enunciados en el párrafo 1 del presente artículo y de que la educación impartida en tales instituciones se ajuste a las normas mínimas que prescriba el Estado”. “Estas normas mínimas pueden referirse a cuestiones como la admisión, los planes de estudio y el reconocimiento de certificados”. Comité DESC, Observación General n° 13, § 29.

¹⁰² Comité DESC, Observación General n° 13, § 30.

despreocupados del objetivo principal de la educación, de ahí que se pida a los Estados que velen por el cumplimiento de las normas establecidas¹⁰³.

De forma clara y reiterada, los Instrumentos internacionales consagran el derecho de toda persona, física o jurídica, nacional o extranjera, a crear y dirigir instituciones educativas de todos los niveles y para personas de todas las edades¹⁰⁴. No se trata de un derecho absoluto, de ahí que los artículos citados establezcan como limitaciones el respeto a los principios enunciados en los propios Instrumentos y el cumplimiento de las normas estatales, que, a su vez, deberán respetar esos mismos principios al establecer la regulación y garantizar el contenido esencial del derecho en cuestión. Esta es la mayor dificultad que encuentran los centros privados de educación, las limitaciones a través de la legislación de los Estados que, infringiendo los Tratados internacionales, entorpecen y limitan la actividad de los centros privados para favorecer a los públicos, en lugar de mejorar la calidad de estos para hacerlos más atractivos a los padres¹⁰⁵.

La *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza* recogió de forma explícita en su artículo 2.2 la libertad para crear, junto a los centros públicos, otros de carácter privado, con impartición o no de enseñanza religiosa, con modelos de educación mixta o diferenciada, con elección de la lengua vehicular, etc., impidiendo así la posible

¹⁰³ Es una preocupación manifestada también por el CDH en su Resolución A/HRC/RES/41/16, de 11 de julio de 2019.

¹⁰⁴ En este sentido se pronuncia el Relator Especial sobre el derecho a la educación al recordar la obligación de los Estados de reconocer y respetar “La libertad de los particulares y entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los objetivos del derecho a la educación y las normas mínimas que prescriba el Estado”. Informe A/HRC/47/32, cit., § 79, g).

¹⁰⁵ Vid. un magnífico estudio sobre la influencia positiva de la libertad educativa y de la mejora que aportan los centros privados en Sanz-Magallón Rezusta, G., Zurga Cumare, O.I., *La libertad de educación en el mundo: análisis de sus factores potenciadores y su relación con el desempeño educativo y la distribución de la renta*. CEU Ediciones, Madrid, Colección Educación y Familia, Informe 01, noviembre de 2023.

extralimitación de los Estados en sus competencias con la pretensión de monopolizar la educación basándose en razones ideológicas.

Establece la citada Convención en su artículo 2.2.c que no podrá prohibirse, argumentando discriminación, la creación de centros privados de enseñanza cuando su única finalidad sea la de “añadir nuevas posibilidades de enseñanza a las que proporciona el poder público, y siempre que funcionen de conformidad con esa finalidad” y se imparta en ellos una enseñanza ajustada a las normas aprobadas por las autoridades competentes¹⁰⁶. Tampoco son discriminatorios, según el artículo 2.2.b de la Convención, los centros creados “por motivos de orden religioso o lingüístico (...) que proporcionen una enseñanza conforme a los deseos de los padres o tutores legales de los alumnos, si la participación en esos sistemas o la asistencia a estos establecimientos es facultativa y si la enseñanza en ellos proporcionada se ajusta a las normas”.

Por último, el artículo 2.2.a de esta Convención rechaza también de forma explícita que la enseñanza diferenciada sea discriminatoria, reconociendo la legitimidad de centros o sistemas “separados para los alumnos de sexo masculino y para los de sexo femenino, siempre que estos sistemas o establecimientos ofrezcan facilidades equivalentes de acceso a la enseñanza, dispongan de un personal docente igualmente cualificado, así como de locales escolares y de un equipo de igual calidad y permitan seguir los mismos programas de estudio o programas equivalentes”¹⁰⁷. Así, pues, es legítimo el modelo de enseñanza con separación de niños y niñas cuando responda a un fin instrumental de carácter pedagógico que no origine discriminación, sino que persiga la optimización de las potencialidades de cada uno de los sexos para alcanzar los objetivos de la educación. Tales objetivos son alcanzables tanto

¹⁰⁶ Reiterado íntegramente por el Comité DESC en la Observación General n° 13, nota 15.

¹⁰⁷ También en la Observación General n° 13, § 33 afirmarí el Comité DESC que “en algunas circunstancias, se considerará que la existencia de sistemas o instituciones de enseñanza separados para los grupos definidos por las categorías a que se refiere el párrafo 2 del artículo 2 no constituyen una violación del Pacto. A este respecto, el Comité ratifica el artículo 2 de la Convención de la UNESCO relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza”.

con modelos de educación mixta como de educación diferenciada, que deberán contemplar en sus programas medidas positivas encaminadas a su consecución¹⁰⁸.

El art. 10 CEDAW, aun inclinándose por el modelo de educación mixta, admite la legitimidad de “otros modelos que contribuyan a lograr este objetivo [la educación de calidad]”¹⁰⁹. Ni impone la educación mixta ni prohíbe la educación diferenciada, sino que prohíbe la desigualdad arbitraria entre niños y niñas en el ámbito de la educación y la enseñanza enfocada a crear estereotipos por razón del sexo. Para asegurar que no se produzcan situaciones de discriminación, se exige como requisito ofrecer una alternativa equivalente para el otro sexo con personal docente cualificado¹¹⁰, instalaciones y medios de igual calidad y que permitan seguir los mismos programas o equivalentes a los ofrecidos por el centro de educación diferenciada¹¹¹. Si estos requisitos se cumplen, lo discriminatorio sería impedir la creación de centros de educación diferenciada o su exclusión del acceso a las subvenciones

¹⁰⁸ Cf. Cotino Hueso, L., “Derecho a la educación”, cit., pp. 910-911. Vid. evolución regulatoria y éxito del modelo diferenciado en EEUU en Calvo Charro, M., “Los colegios diferenciados por sexos en Estados Unidos: constitucionalidad y actualidad de una tendencia imparable”, *Revista de Derecho Político*, n° 86, 2013, pp. 159-194.

¹⁰⁹ Exige el citado artículo la adopción de medidas para eliminar la discriminación de la mujer, en concreto, asegurando “b) acceso a los mismos programas de estudios, a los mismos exámenes, a personal docente del mismo nivel profesional y a locales y equipos escolares de la misma calidad; c) la eliminación de todo concepto estereotipado de los papeles masculino y femenino en todos los niveles y en todas las formas de enseñanza, mediante el estímulo de la educación mixta y de otros tipos de educación que contribuyan a lograr este objetivo”.

¹¹⁰ Sobre la cualificación de los docentes, vid. Informe del Relator Especial sobre el derecho a la educación A/78/364, *Derecho a la educación (los derechos del personal docente)*, distribuido 19 de septiembre de 2023, y Comisión Internacional sobre Los futuros de la Educación, *Reimaginar juntos nuestros futuros*, cit., pp. 23 y 84-96.

¹¹¹ En el mismo sentido se pronuncia el Comité CEDAW en su Recomendación General n° 36, §§ 60 y 63, en los que reconoce la legitimidad de la educación diferenciada por sexo cuando se ofrezca la misma gama de materias a niños y niñas y se combatan los tradicionales estereotipos de género.

públicas en un régimen de igualdad con los demás modelos educativos¹¹². Al tratarse de un modelo pedagógico más, ni se puede exigir al Estado que lo incluya en su oferta pública, ni el Estado puede hacerlo obligatorio, pero tampoco puede prohibirlo e imponer el modelo mixto para todos menoscabando el derecho de los padres a elegir o crear centros con este modelo.

En cuanto a la financiación de los centros, como ya hemos advertido, afirma el Comité DESC que ningún Estado tiene la obligación de financiar los centros privados, “pero si un Estado decide hacer contribuciones financieras a instituciones de enseñanza privada, debe hacerlo sin discriminación”¹¹³. Es decir, el Estado no sólo no puede prohibir los centros privados, sino que incurriría él mismo en trato discriminatorio si negara la financiación pública a alguno de ellos basándose en motivos arbitrarios e ideológicos¹¹⁴.

6. La jurisprudencia de los Comités de Naciones Unidas

Los Comités previstos en los Instrumentos internacionales tienen, entre otras, la facultad de recibir comunicaciones individuales por vulneración de los derechos reconocidos en el Instrumento o Protocolo Facultativo que los creó. De este modo, los ciudadanos pueden denunciar a título personal o en representación de otras personas los incumplimientos de las obligaciones asumidas por los Estados. Se trata de un procedimiento cuasi judicial que puede

¹¹² Vid. Mijancos, L., “El derecho a la educación diferenciada no debe ser privativo de las rentas más altas”, en B. Verdera Izquierdo, *El principio de igualdad ante el derecho privado: una visión multidisciplinar*. Dykinson, Madrid 2013, pp. 113-140.

¹¹³ Comité DESC, Observación General nº 13, § 54.

¹¹⁴ No sólo se discriminaría a los centros, sino también a potenciales usuarios de recursos escasos que no podrían acceder a ellos por falta de financiación, cuando “la financiación pública de los centros no estatales es la mejor forma que tiene la Administración de garantizar la igualdad de oportunidades educativas, la movilidad social, y una mayor equidistribución de la renta”. Sanz-Magallón Rezusta, G., Zurga Cumare, O.I., op. cit., p. 50. Los autores consideran “demostrado que la competencia que los centros no estatales ejercen sobre los públicos tiene capacidad para fomentar mejoras en la calidad, con la consecuencia última de conseguir un mayor rendimiento educativo”. Op. cit., p. 51.

finalizar en un dictamen del Comité que declare la vulneración o no del derecho en cuestión¹¹⁵.

Hasta hace pocos años, las denuncias ante los Comités por vulneración del derecho a la educación eran prácticamente inexistentes. Las presuntas víctimas preferían acudir, por ejemplo, al Tribunal Europeo de Derechos Humanos o a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Sin embargo, comenzamos a encontrar en los últimos años un cambio de rumbo hacia las denuncias ante los Comités por vulneración de este derecho. La razón de este giro puede estar en la mayor facilidad del procedimiento, para el que no se precisa siquiera representación letrada. A ello se une el hecho de que cada vez son más los Estados que admiten el carácter vinculante de los dictámenes, en unos casos con modificaciones de su legislación interna para reconocerlo, y en otros forzados por sus propios tribunales internos.

Algunas de estas comunicaciones individuales han tenido corto recorrido por aspectos procedimentales, en concreto, ante el Comité DESC y el Comité DH. Ante el primero se denunció el trato discriminatorio y vulneración por parte de Ecuador del derecho a la educación de un menor refugiado al que se impidió la participación en torneos deportivos oficiales, considerándose por el denunciante que los derechos a la cultura y a la educación –como sostiene el Relator Especial sobre el derecho a la educación– son inseparables. El Comité DESC inadmitió la denuncia porque no se habían agotado los recursos internos antes de presentar la comunicación¹¹⁶. En el caso del Comité DH, la denuncia se presentó por la denegación de admisión de una niña en una escuela pública por razones religiosas, constituyendo un trato discriminatorio. En este asunto declaró inadmisibles las comunicaciones por falta de

¹¹⁵ Vid. Villán Durán, C., “Aspectos procesales en las quejas individuales ante los órganos cuasi judiciales de las Naciones Unidas”, en *Revista de Derecho Público*, n° 169/170, 2022, pp. 21-48; Cuenca Gómez, P., “Sobre el valor jurídico y efectividad de los dictámenes de los órganos de los Tratados de derechos humanos de Naciones Unidas. Propuestas de implementación en el sistema español”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* N° 47, 2022, pp. 1-35.

¹¹⁶ Vid. *C.A.P.M. c. Ecuador* (E/C.12/58/D/3/2014), de 20 de junio de 2016.

fundamentación de los hechos denunciados, que, de haber sido fundamentados, hubieran constituido vulneración del artículo 18 PIDCP¹¹⁷.

Sin embargo, ante el Comité DPD se han presentado en estos últimos años dos comunicaciones que han prosperado. La primera estuvo motivada por negar a un menor con discapacidad la posibilidad de permanecer en el sistema general de educación, siendo derivado por las autoridades a un centro de educación especial para personas con discapacidad. En este caso el Comité DPD declaró la vulneración del derecho a la educación inclusiva por parte de las autoridades españolas, que, tras ratificar la CDPD, habían asumido la obligación de garantizar la educación de las personas con discapacidad en los centros educativos ordinarios con los apoyos precisos¹¹⁸. En la segunda comunicación se denunciaba la falta de adaptación de las pruebas de admisión de un centro universitario a las circunstancias de las personas con discapacidad. No se discutía que los requisitos tuvieran que ser diferentes, sino que no se hubieran implementado ajustes en las pruebas de selección (entrevista y talleres prácticos) para personas con discapacidad (tiempo más extenso, medios y materiales adecuados, etc.), impidiéndoles la participación “en igualdad de condiciones con el resto de candidatos”¹¹⁹. En este asunto, el Comité DPD no sólo consideró vulnerados los derechos de la denunciante por no haberse adaptado las pruebas concretas a su discapacidad, sino que también condenó al Estado por no haber modificado su legislación interna para obligar a las universidades a adaptar las pruebas de selección.

El Comité DN es el que más comunicaciones individuales ha recibido por vulneración del derecho a la educación. Algunas de ellas han sido inadmitidas

¹¹⁷ Vid. *Sheriffdeen c. Sri Lanka* (CCPR/C/133/D/2978/2017), de 19 de octubre de 2021.

¹¹⁸ Vid. *Calleja Loma y Calleja Lucas c. España* (CRPD/C/23/D/41/2017), de 28 de agosto de 2020.

¹¹⁹ *Selene Militza García Vara c. México* (CRPD/C/28/D/70/2019), de 23 de marzo de 2023, § 10.11.

por no haberse agotado los recursos internos¹²⁰ o el Comité no se ha pronunciado sobre la vulneración denunciada del derecho a la educación por existir otros componentes en los hechos que lo hacían innecesario¹²¹.

Sin embargo, merece especial atención el asunto en el que el Comité DN se pronuncia sobre la obligatoriedad de la enseñanza primaria. Como afirmamos en su momento, la educación primaria es reconocida por los Instrumentos como un derecho-deber, por lo que la obligatoriedad de recibirla está justificada. El problema puede surgir a la hora de determinar las medidas coactivas sobre los niños y los padres para garantizar la recepción de la educación primaria. En el asunto que nos ocupa, las autoridades checas decidieron retirar la custodia de los hijos a su madre e internarlos en un centro de menores con restricciones para salir de él y visitar a sus familiares. Sin embargo, para el Comité DN, “las autoridades no deberían haber recurrido a la coacción como forma de protección, obligando a los autores a residir en una institución a fin de garantizar su derecho a la educación y a la salud”¹²² porque tal medida podía afectar profundamente a la vida de los niños y no se habían valorado en profundidad otras medidas alternativas, lo que suponía una clara vulneración de los derechos reconocidos en la CDN¹²³. En ningún momento se resta importancia al derecho a la educación, sino que se pone el énfasis en las posibles consecuencias negativas para el desarrollo personal de los niños por el hecho de separarlos de su familia con el objetivo de garantizar la educación.

¹²⁰ Vid., por ejemplo, *E.P. y otros 44 niños c. Bosnia y Herzegovina* (CRC/C/95/D/124/2020), de 17 de enero de 2024.

¹²¹ En el asunto *S.A.J. y S.A.J. c. Suiza* (CRC/C/94/D/181/2022), de 31 de marzo de 2022, no fue necesario porque se concedió el permiso de residencia (que garantizaba la escolarización de los niños) y el procedimiento quedó sin objeto; en el asunto *Z.T., T.T. y S.T. c. Suiza* (CRC/C/95/D/124/2020), de 25 de enero de 2023, el Comité DPD sólo valoró los aspectos médicos, sin entrar en el entorno escolar.

¹²² *B.J. y P.J. c. Chequia* (CRC/C/93/D/139/2021), de 15 de mayo de 2023, § 8.7.

¹²³ Cf. *B.J. y P.J. c. Chequia*, cit., § 8.12.

El resto de comunicaciones guardan relación con la garantía del derecho a la educación de los menores inmigrantes no acompañados y de los menores que conviven con sus padres sin permiso de residencia legal. Respecto a los primeros, el Comité DN ha reiterado en todos los asuntos que los Estados receptores de menores no acompañados, aunque existan dudas sobre la minoría de edad, deben garantizar el derecho a la educación desde el primer instante en que llegan a su territorio, sin que puedan alegar cualquier excusa para incumplir su obligación¹²⁴.

Respecto a los menores que viven sin residencia legal con sus padres en otros países, el Comité DN también es claro al afirmar que los Estados deben garantizarles el derecho a la educación sin limitaciones. Todas las denuncias, hasta el momento, han sido presentadas contra España por la situación especial de Ceuta, ciudad en la que son frecuentes las solicitudes de inscripción en sus centros escolares de hijos de padres que en realidad tienen su residencia en Marruecos. Para evitar posibles fraudes y abusos, las autoridades españolas exigen el certificado de residencia para proceder a la inscripción, en ocasiones con trabas insalvables o demoras en los procedimientos que ocasionan largos retrasos en la escolarización, rechazando incluso las medidas cautelares establecidas por el Comité DN mientras se desarrolla el procedimiento. En todos estos asuntos, el Comité DN ha reiterado que la actitud de las autoridades constituye en realidad una discriminación *de facto* (puesto que la legislación española reconoce el derecho a la educación de *todos* los niños) y que cualquier medida que se adopte contra las actuaciones fraudulentas “no debe menoscabar la necesidad de garantizar el ejercicio de su derecho a la educación; y que actuar con prudencia y rigurosidad, controlando el fraude, nunca debe justificar que se *castigue* a niños y niñas que efectivamente viven

¹²⁴ Vid., por ejemplo, *C.O.C. c. España* (CRC/C/86/D/63/2018), de 29 de enero de 2021, *H.B. c. España* (CRC/C/87/D/69/2018), de 31 de mayo de 2021, *R.Y.S. c. España* (CRC/C/86/D/76/2019), de 4 de febrero de 2021, y *S.E.M.A. c. Francia* (CRC/C/95/D/130/2020), de 25 de enero de 2023.

en Melilla”¹²⁵. Es decir, los Estados tienen la obligación de escolarizar en educación primaria también a los niños sin residencia legal mientras se encuentren en su territorio¹²⁶, pudiendo anular la matriculación posteriormente si llegara a demostrarse que se trata de un fraude.

7. Conclusiones

El derecho a la educación reconocido en los Instrumentos internacionales de derechos humanos constituye en la actualidad uno de los derechos universales de mayor relevancia para la protección de la dignidad humana y el desarrollo personal, no sólo considerado en sí mismo, sino también por su naturaleza instrumental para la garantía de otros derechos humanos, cuyo ejercicio pleno resultaría imposible sin la educación. Por esta razón se ha convertido en un derecho no renunciable y se legitima la implantación de una educación primaria obligatoria. A pesar de los esfuerzos de los Comités de Naciones Unidas y del Relator Especial sobre el derecho a la educación, la realidad nos muestra que aún estamos lejos de alcanzar el acceso pleno y universal a la educación, en unos Estados por carecer de recursos suficientes, en otros porque se establecen restricciones por razón de sexo (que afecta especialmente a las niñas en determinadas áreas geográficas), por razón de residencia legal, etc.

¹²⁵ *A.B.A. y F.Z.A.; F.E.M. y S.E.M.; S.E.Y. y M.E.Y.; R.A. y M.A.A. c. España* (CRC/C/91/D/114/2020), (CRC/C/91/D/116/2020), (CRC/C/91/D/117/2020-118/2020), de 12 de septiembre de 2022, § 10.9. Afirma en este mismo párrafo que “el interés legítimo del Estado parte no puede conllevar la exclusión *de facto* del sistema educativo, durante un lapso prolongado de tiempo, a niños y niñas que, como los autores, se encuentran en una situación administrativa irregular”. En el mismo sentido, *vid. A.E.A. c. España* (CRC/C/87/D/115/2020), de 31 de mayo de 2022.

¹²⁶ En el caso de España, algunas de las comunicaciones presentadas quedaron sin objeto y archivadas tras la escolarización de los denunciantes. *Vid.*, por ejemplo, *N.S. c. España* (CRC/C/85/D/111/2020), de 10 de febrero de 2020, y *L.B., A.B., N.B. y K.B. c. España* (CRC/C/86/D/113/2020), de 18 de febrero de 2020.

A diferencia de la concepción social generalizada, de la que se aprovechan los Estados, la educación no se agota en la simple escolarización ni en la transmisión de conocimientos científicos, aunque estos, por supuesto, sean imprescindibles, sino que debe estar orientada hacia el pleno desarrollo de la personalidad de acuerdo con la dignidad humana, a fortalecer el respeto hacia los derechos y libertades de los demás, a capacitar a toda persona para participar en una sociedad libre y favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las personas.

Los padres son los primeros obligados a garantizar el ejercicio del derecho a la educación de los hijos, al menos mientras dure la minoría de edad, y el Estado está obligado a ofrecer una educación institucional primaria gratuita y promover la gratuidad en las demás etapas (secundaria, técnica, superior y fundamental para adultos) con todos los recursos disponibles. Debe establecer un sistema educativo que asegure la calidad y la accesibilidad sin ningún tipo de discriminación, con un marco normativo interno en el que se reconozca la justiciabilidad del derecho tanto a nivel interno como internacional.

La protección de la educación está garantizada en los Instrumentos de derechos humanos desde todas sus perspectivas. No protegen únicamente el derecho de toda persona a la educación, sino también el derecho de los padres a elegir la educación de los hijos de acuerdo con sus creencias y convicciones y el derecho de toda persona física y jurídica a crear y dirigir centros educativos. Sólo el respeto pleno de estos derechos garantizará una sociedad libre de adoctrinamiento por parte de los Estados.

Jerez de la Frontera (Cádiz), septiembre de 2024

LA ADQUISICIÓN DEL CONOCIMIENTO EN TUCÍDIDES

Marco Ortiz Palanques*

Resumen

El objetivo de este ensayo es mostrar que, más allá de un procedimiento empírico o basado en visiones generales sobre la humanidad, Tucídides sigue un procedimiento metodológico con el cual sustenta sus conclusiones. Este procedimiento sigue patrones que son históricos, en especial a lo referente a resaltar las oposiciones de algún tipo en la evolución de los asuntos humanos. En este caso, nos hemos enfocado en una afirmación al principio de su texto, la cual relaciona la fertilidad del suelo con la desigualdad social, la revuelta y la consecuencia decadencia política. Los objetivos específicos son: mostrar el procedimiento de obtención y confirmación de una idea y mostrar que el tipo de razonamiento posee conexiones con el de otros pensadores de la época, en particular Platón (libro octavo de la *República* y Aristóteles en la *Física*, la *Ética* y la *Política*).

Palabras clave: Tucídides, conocimiento. Platón, Aristóteles, contrarios, dialéctica.

* Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Marco Ortiz Palanques ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1889-9686>. El autor declara no tener ningún conflicto de intereses. Dirigir correspondencia a marco.ortizpalanques@gmail.com

THE ACQUISITION OF KNOWLEDGE IN THUCYDIDES

Marco Ortiz Palanques

Abstract

This essay's goal is to show that, beyond an empirical procedure or based on general views of humanity, Thucydides follows a methodological procedure with which he supports his conclusions. This procedure follows patterns that are historical, especially in terms of highlighting oppositions of some kind in the evolution of human affairs. In this case, we have focused on a statement at the beginning of his text, which relates soil fertility to social inequality, revolt, and the consequent political decadence. The specific objectives are: to show the procedure of obtaining and confirming an idea and to show that this type of reasoning has connections with that of other thinkers of the time, in particular Plato (eighth book of the Republic and Aristotle in Physics, Ethics and Politics).

Keywords: Thucydides, knowledge. Plato, Aristotle, opposites, dialectics.

La obtención de un conocimiento

Los elementos explicativos son históricos. En el momento en que buscamos asignar causas a los hechos y formulamos hipótesis destinadas a ser comprobadas estamos dentro de un proceso lógico. Nuestra heurística, entendiendo por ello el *hallar* la causa y *demostrar* su necesidad guiados únicamente por algún procedimiento sistemático, sin embargo, es contingente. Comenzando desde lo empírico, asignamos causas específicas y elaboramos estrategias demostrativas basados en nuestra experiencia histórica. Esto es mucho más obvio en las ciencias sociales, pero no por ello menos cierto para el resto del conocimiento. La confluencia de efectividad y explicación humana existe, pero no por ello es menos histórica.

En el caso que nos ocupa, en este ensayo tomaremos una proposición de Tucídides, la analizaremos y tomaremos nota de la forma de su demostración. Posteriormente observaremos algunas proposiciones de Platón y Aristóteles para mostrar los patrones de la ciencia de la época y compararlos con los usados por Tucídides. Ciertamente abarcamos un período bastante amplio (más de un siglo) en el que sucedieron cambios en los paradigmas. Sin embargo, las trazas de un modo de pensar permanecen. Particularmente, prestaremos atención a la oposición de contrarios como forma de explicación del cambio político.

Presentado como una relación de lo que el autor considera el hecho más relevante hasta su momento, el libro *La Guerra del Peloponeso* parece enfocado a generar una descripción particular. Desde esa perspectiva y armado con conceptos, Tucídides entrelaza ideas generales que le permiten hacer comprensible lo que sucede desde la perspectiva humana más amplia posible.

Ese impulso gnóstico se observa inmediatamente al comenzar el texto cuando expresa una idea general que hace comprensible los sucesos de Grecia arcaica: “pues por la virtud del suelo los poderes, deviniendo mayores para unos, producen internamente disensiones civiles a partir de las cuales son destruidos y, al mismo tiempo, son objeto de conspiración por foráneos.” (διὰ γὰρ ἀρετὴν γῆς αἱ τε δυνάμεις τισὶ μείζους ἐγγιγνόμεναι στάσεις ἐνεποίουσιν ἐξ ὧν ἐφθείροντο, καὶ ἅμα ὑπὸ ἀλλοφύλων μᾶλλον ἐπεβουλεύοντο) (I, 2, 4). Esta oración posee tres particularidades que la hacen digna de estudio. En primer lugar, hay una causa natural como desencadenante de un hecho político. Está formulada a modo de proposición dialéctica, por la cual un hecho positivo engendra un resultado contrario al esperado. Finalmente, a ella la sigue un proceso demostrativo claro. Distinguir esto permite avanzar más allá de un mero empirismo para colocar en perspectiva esta oración dentro del ambiente teórico de su época. En esta sección revisaremos cómo se obtiene y valida el conocimiento; mientras que en la siguiente revisaremos lo relativo a la teoría de las oposiciones.

Análisis del texto

El proceso de creación

Tucídides obtiene el conocimiento acerca de las consecuencias políticas de la feracidad explorando los hechos de los antiguos habitantes de la Hélade (I, 2, 1-2). En principio, la economía de esta región era de subsistencia y el mantenimiento de los bienes obtenidos era cuestión de fuerza, lo que impedía comercio y cultivo (οὐδὲ γῆν φυτεύοντες). En algún momento no aclarado por el autor la ausencia de cultivos cesó y varias regiones se destacaron por la riqueza del suelo y, por ello, sufrieron cambios de habitantes (I, 2, 3): “La virtud del suelo, principalmente, siempre tiene los cambios de habitantes, ésta [virtud tiene la] llamada Tesalia o Beocia, la mayor parte del Peloponeso excepto Arcadia y, del resto, cuantas son las más fuertes [feraces]”. En esta frase Tucídides nos confronta a una serie de hechos cuya utilidad será formar la base empírica de una formulación de aplicación general. Una mirada a la calidad de estos hechos o la profundidad en la elaboración argumentativa es relevante antes de mostrar la formulación general. Todos los ejemplos forman parte de una evolución histórica de la Hélade, por lo que la pregunta sobre la representatividad, y consecuente aplicabilidad de las consecuencias, es un asunto por determinar, especialmente tomando en cuenta la distinción que hace la cultura helena entre griegos y bárbaros a la hora de aplicar cualquier tipo de principio. También hay que tener en cuenta que la conclusión de su descripción involucra una asociación entre calidad del suelo y cambio de habitantes, sin explorar complejidades o motivaciones. Estos dos aspectos (representatividad y asociación factual) serán inmediatamente importantes al evaluar la próxima oración del historiador.

Luego de la relación factual Tucídides decide expresar esta idea de una forma general, tal como la señalamos al inicio de la sección. Esa oración presenta una cadena de acontecimientos por los cuales un hecho natural desencadena consecuencias políticas. En un inicio, la feracidad desencadena el aumento de unos poderes; este aumento, a su vez, causa la disensión civil cuya consecuencia es la destrucción de los poderes ya sea de forma endógena o exógena. La transición entre estas cuatro etapas no posee un racional claro (lo cual posiblemente significaría la adición de otros pasos más) y debemos

entender que, para el autor, la relación es inteligible en sí misma; quizás por la experiencia histórica de lo que sucedió en los estados usados como ejemplo.

La apreciación que Tucídides intencionalmente compone un conocimiento está reforzada por la continuidad de su razonamiento cuando, en la siguiente oración, nos presenta lo que puede considerarse una forma de validación (I, 2, 5). Explorando un caso particular, señala que el Ática ha sido continuamente habitada por los mismos hombres. Esto sucedió por la ausencia de lucha entre facciones, causada por la esterilidad de la región (τὴν γοῦν Ἀττικὴν ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον διὰ τὸ λεπτόγεων ἀστασίαστον οὔσαν ἄνθρωποι ὄκουν οἱ αὐτοὶ αἰεὶ).

En la siguiente oración añade dos elementos adicionales para considerar su idea de las consecuencias de la feracidad como un principio general. Primeramente, el uso del vocabulario. Tucídides ha compuesto un razonamiento y el caso ateniense es un ejemplo (de forma contraria) de éste. Así, para referirse a la particularidad del Ática usa el término “paradigma” y su conclusión sobre las consecuencias de la fertilidad es identificado como “razonamiento” (παράδειγμα τότε τοῦ λόγου). El otro elemento tiene que ver con el curso de su pensamiento y cómo responder a posibles objeciones sobre el contra ejemplo ático. En líneas generales el planteamiento es el siguiente: Es posible decir que la historia ateniense no sea un buen ejemplo, pues han ocurrido varias emigraciones para formar colonias, lo que podría interpretarse como que la ausencia de disensiones se debió a esta política emigratoria.

La demostración formal

Este razonamiento de Tucídides es condicional con dos proposiciones:

1. La feracidad genera desigualdad.
2. La desigualdad genera disensión.

Preferimos esta formulación sintética al encadenamiento de diversas identidades (“este territorio es feraz”, “en este territorio hay desigualdad”, etc.) pues de esta manera partimos de ideas significativas en sí mismas; mientras que al mismo tiempo se simplifica la comprensión de la demostración. Tucídides usa la primera forma para demostrar la veracidad de su afirmación cita un número de ejemplos en los cuales ambas proposiciones son verdaderas. De igual manera, la demostración se da por comprobar la veracidad del inverso. En aquellos estados donde no se halló la primera proposición, tampoco se encontró la segunda.

Tabla 1: Clasificación de las proposiciones de Tucídides

p	q	$p \rightarrow q$	Texto
T	T	T	“A causa de la virtud de la tierra, los poderes, deviniendo mayores para algunos, crean internamente disensiones” (I, 1, 4).
T	F	F	
F	T	T	
F	F	T	“Por ello, en gran cantidad por la aridez del suelo, los mismos hombres habitaban el Ática, que estaba libre de sediciones” (I, 2, 5).

Intuitivo o técnicamente conducido, queda claro que hay un proceso de razonamiento y que este contiene una lógica evaluadora de las proposiciones. Concluyendo, tenemos entre manos un proceso sintético de formación de un conocimiento: recolección empírica, creación de una generalización, demostración por oposición y solución de las objeciones.

Platón y el cambio por contrarios

Platón (c. 427–348 a.C.) escribió la *República* aproximadamente en el 375, 29 años después de la muerte de Tucídides. La relación sistemática

global que pueda existir entre las obras de ambos autores escapa a este ensayo; mientras nos mantenemos en nuestro objetivo de observar el alcance gnoseológico de la proposición bajo estudio y su relación con el pensamiento de la época. En lo relativo a estos aspectos, hay dos conceptos usados por Platón en el análisis político que podemos poner frente a la proposición que estamos estudiando para observar lo diferente y semejante en la forma de hacer la ciencia política. Estos conceptos son: el *cambio interno* y lo *contrario* (Ortiz, 136-144).

El cambio interno

A primera vista, el papel asignado por Platón a la naturaleza en su libro no guarda relevancia con la propuesta de Tucídides bajo estudio. En términos generales, Platón hace recomendaciones sobre la posición geográfica, pero no se aventura a generar relaciones específicas. Esto no es casual. Cuando Tucídides hace uso de los elementos empíricos a su alcance para explicar los sucesos históricos, Platón posee una metodología más estricta. Para éste, la posición psíquica interna del hombre, sujeta a un movimiento histórico, es la fuente del cambio (Ortiz, 136-141).

Veamos brevemente cómo explica Platón el paso del hombre timocrático al oligárquico. El hombre timocrático es mezcla de razón y ambición. En este punto debemos recordar que la ética platónica hace del conocimiento racional la fuente de la virtud y que el gobierno del Estado es un asunto de conocimiento. La ambición, originada en la observación de que una persona guiada completamente por la razón es relegada en la repartición de distinciones, reemplaza de alguna manera el respeto que debía haber hacia los aristócratas originales. Razón y ambición (es decir de virtud y riqueza respectivamente) son, para Platón, como los platillos de una balanza; la falta de una fortalece la otra (550e). El hombre timocrático, habiendo cumplido con su deber como lo demanda la virtud, es puesto en entredicho por sus enemigos políticos y pierde todas sus riquezas. Su hijo (no olvidemos que Platón usa las generaciones como modo de avanzar el relato) sufre esto su respuesta es lograr un

aumento de la riqueza que le permita superarse en una sociedad que ya no respeta la virtud.

El cambio interno es, entonces, ese paso de una parte del alma a otra en el dominio del estado y está ejemplificada aquí en el paso generacional con sus motivaciones. Obviamente Tucídides no produjo un esquema tan elaborado como el de Platón. El primer elemento y desencadenante causal de su idea bajo estudio es la naturaleza. Posteriormente, no hay una motivación detrás de la creación de la desigualdad o de la disensión que ella genera. Podemos suponer un modelo basado en lo humano, pero no está explícito en esta sección. En definitiva, encontramos aquí aproximaciones diferentes.

Lo contrario

El siguiente elemento, en nuestro juicio, es más decisivo a la hora de buscar los elementos culturales de la epistemología social helena. La idea de qué son y cómo se relacionan los contrarios tiene su origen en una discusión de la física griega y desde allí, muy probablemente, pasó a lo social. En la oración que estamos analizando, la presencia de lo contrario se encuentra en lo paradójico de la situación. Inicialmente la feracidad es vista como algo positivo, pero por alguna razón los resultados no esperados suceden. La subsecuente desigualdad ya marca una evolución opuesta a lo esperado y ésta culmina con la destrucción o incluso reemplazo poblacional del antiguo régimen. Puesto en forma bruta, la proposición diría que algo positivo genera resultados negativos. De manera más elaborada se llega a establecer que la abundancia de la presencia de un elemento genera su opuesto.

Con esto en mente, es importante hacer una distinción analítica. Hay dos formas de enfocar el cambio hacia lo contrario. La más sencilla indica que, pendularmente, algo pasa de un estado a su opuesto y luego regresa a él. En la segunda forma, el tratamiento de la oposición se hace de forma evolutiva. Un objeto alcanza un estadio y cambia por aquello que lo destruye, pero el nuevo objeto no será destruido por aquello a lo cual se opuso inicialmente. Él generará una nueva oposición que eventualmente lo destruirá; y así sucesivamente. Este último es el tipo de contrarios que mejor describen la posición teórica de Platón en el libro VIII de la *República*. La exacerbación de un

principio conduce ciertamente a algo diferente de lo que era al inicio, por ejemplo, de la timocracia a la oligarquía. Pero cuando la oligarquía cambia hacia su contrario, no vuelve a la timocracia, sino que se transforma en democracia. Cada nuevo objeto genera un opuesto propio que marca un ritmo evolutivo no pendular (Ortiz, 141-147). El uso de estas oposiciones por Platón tiene su origen en su propia concepción del mundo y la historia como una participación descendente del mundo de las ideas.

En conclusión, la aproximación teórica de Platón contiene diferencias con Tucídides en la interpretación y el uso de los elementos explicativos. Sin embargo, hay aspectos que pueden considerarse comunes a un paradigma científico en lo político, particularmente en relación con el uso de la contradicción como recurso de la descripción histórica.

La primera gran diferencia está en la intención. Tucídides, en esta proposición, no está interesado en la descripción teórica de los cambios de gobierno. Su objetivo se limita a demostrar una observación particular. Donde Platón ve un recorrido histórico de la idea de Estado, Tucídides observa un caso focalizado e intenta explicar el origen de la desigualdad y sus consecuencias negativas.

Hay otra diferencia clave relativa al uso de la naturaleza como recurso explicativo. Platón (y Aristóteles como veremos) orientan su reflexión desde el hombre. Para el filósofo ateniense, lo natural (la tierra, el acceso al mar, los vientos) es importante para la supervivencia del Estado, pero su papel en la conformación general de la sociedad y sus luchas internas subsecuentes es inexistente. Tucídides, en cambio, lo introduce como el factor inicial de una cadena causal con varios eslabones. La importancia que le concede se demuestra en el recurso demostrativo. En ausencia de ese elemento natural desaparece la consecuencia última.

El recurso epistémico que, sostenemos, es común a ambos autores es el uso de lo contrario (τὸὑναντίον en términos de Platón) como elemento explicativo. La idea central de esto es que el exceso o abundancia de algo genera un resultado contrario al esperado. En la timocracia, la esperanza de un balance entre honor y recompensa material se pierde cuando el honor pasa a un segundo plano. De esta manera se pasa a la oligarquía como un régimen

opuesto a lo anterior. Lo que se consideraba un arreglo estable (el balance entre honor y reconocimiento) ha culminado paradójicamente en el rechazo de aquello que se quería mantener positivo (el honor). De forma semejante, Tucídides observa que la feracidad inicial, que ingenuamente anuncia una sociedad rica donde todos disfruten y, a su vez, esta satisfacción dé estabilidad a la polis, lleva a un resultado opuesto al esperado. La riqueza del suelo conduce a la desigualdad y, finalmente a la destrucción del Estado. A pesar de todas estas similitudes, se hace difícil encajar ambas visiones dentro de una visión histórica científica común.

Aristóteles

La relación que pueda haber entre Tucídides y Aristóteles (384-322) es en cierto aspecto muy difusa. Más de un siglo separa los trabajos de ambos autores y la orientación de ambos en el campo de la ciencia política es diferente. En la *Política* (350), Aristóteles se centra más en los tipos de regímenes, sus cambios y la reflexión sobre el sentido de la polis. Por ello, en lo estrictamente político, solo nos centraremos en algunos vínculos muy específicos de Aristóteles con Tucídides.

Hay, sin embargo, otro aspecto de interés que no creo que deba obviarse únicamente debido al alejamiento temporal entre ambos. Aristóteles, desde la filosofía y la ética, aporta un concepto que permite comprender mejor la metodología de la época; esto es el concepto de lo opuesto como principio existencial. Junto con este tema, que aporta un concepto epistémico aplicable a todos los ámbitos del conocimiento, Aristóteles, en tanto que científico político, también aporta proposiciones de contenido real que, en sus rasgos más generales, son similares a lo expresado por Tucídides. En particular, en lo referente al papel de la naturaleza y la desigualdad en la evolución de la polis.

Los contrarios

Junto con la sustancia, los opuestos son el otro principio de la *Física* de Aristóteles. Su existencia hace posible el cambio en los objetos materiales.

Ahora bien, la reflexión sobre los opuestos, reconoce el propio filósofo, no es algo nuevo. Él sistematiza una idea cuyo origen es simultáneo con el de la filosofía. El uso de los opuestos como recurso explicativo se expande, dice Aristóteles, desde su aplicación a los cambios simples hasta los compuestos, posibilitando el paso de lo que es a lo que no es y de un accidente a su opuesto (188b):

Lo mismo sucede en todos los casos, ya que aplicamos el mismo razonamiento a las cosas que no son simples sino compuestas, pero como no tenemos un nombre para las disposiciones opuestas no lo advertimos.

La *Ética* también hace uso de los opuestos para explicar la adquisición de la virtud. En este caso se habla de exceso y defecto de un atributo moral (por ejemplo, el valor), siendo la virtud el punto medio entre ambos estados (1106a).

Este uso de los opuestos por Aristóteles es bastante específico pues prevé el tránsito entre estados contrarios. A diferencia de Tucídides, que ve una oposición en forma de paradoja causal, o Platón que analiza el cambio temporal por la creación de nuevas oposiciones, Aristóteles se ciñe a la idea de variación pendular entre opuestos. Es claro que no hay relación entre el historiador y este filósofo. Sin embargo, el énfasis en la inmanencia de lo opuesto en todos los autores estudiados apunta a una problemática epistémica histórica común.

Los contenidos reales de Aristóteles semejantes a Tucídides

Los efectos de la naturaleza

Personalmente considero que el concepto de naturaleza no es el más importante para entender la historia epistémica de Tucídides. En el pasaje que nos ocupa, él ni usa el concepto *naturaleza* ni está interesado en teorizar acerca de sus efectos sobre la política. De la misma manera, Aristóteles no hace un uso sistemático de lo natural como variable independiente en la política y sus referencias son bastante circunstanciales. A diferencia de los contrarios, la naturaleza no es un principio, más bien reúne un conjunto de entes

cuya principal característica es llevar en sí el principio del movimiento: “cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración” (192b). Usando esta definición aristotélica, lo natural se distingue de los objetos creados por una inteligencia que transforma lo natural y de ninguna manera se plantea que ésta condicione el ser de lo humano.

El contraste entre Tucídides y Aristóteles revela la calidad de las diferentes orientaciones entre ambos autores. En la *Política* y en el contexto del cambio de régimen, Aristóteles hace poca mención de las causas naturales (1301a-1316b). Su acento está colocado en las acciones de los hombres y sus motivaciones intrínsecas, tales como la ambición de honores (1267a) o la codicia. La otra gran diferencia con Tucídides es que, cuando considera las condiciones naturales, Aristóteles se enfoca en el mantenimiento de la polis, sin considerar sus movimientos internos, disensiones o revoluciones (1327a; 1330a-1330b).

A pesar de ello, Aristóteles sí proporciona, al menos, una reflexión que puede considerarse paralela a la del historiador, enlazando una causa natural con una composición social particular: las regiones aptas para la cría equina favorecen el establecimiento de una oligarquía poderosa (1312a). Veamos el contexto de la discusión. El filósofo, discutiendo acerca de las diferencias entre democracia y oligarquía, establece que toda sociedad está compuesta de cuatro partes según la labor que cumplen: agricultores, artesanos, comerciantes detallistas y trabajadores asalariados. Por lo que sigue a continuación, parece que se refiere a actividades en general, sin que haya relación con el nivel de ingreso entre ellas o dentro de cada una de ellas. Por ejemplo, agricultores incluiría tanto a un terrateniente como a pequeños propietarios. Al mismo tiempo, hay cuatro tipos de servicio militar: caballería, infantería pesada (compuesta de hoplitas), infantería ligera y marineros. Ahora bien, Aristóteles parece considerar la caballería como una forma eficiente de defensa y, simultáneamente, asocia la cría de caballos con las grandes fortunas (ὄπου μὲν συμβέβηκε τὴν χώραν εἶναι ἰππάσιμον, ἐνταῦθα μὲν εὐφυῶς ἔχει κατασκευάζειν τὴν ὀλιγαρχίαν ἰσχυράν (ἢ γὰρ σωτηρία τοῖς οἰκοῦσι διὰ ταύτης ἐστὶ τῆς δυνάμεως, αἱ δ' ἵπποτροφίαι τῶν μακρὰς οὐσίας κεκτημένων

εἰσίν)). El resultado de esta asociación es una oligarquía fuerte. Como en el caso de Tucídides, hay una asociación entre las condiciones naturales y las sociales. Aristóteles, sin embargo, marca una diferencia. Mientras Tucídides asocia feracidad con propiedad extensa sin más, el filósofo introduce esa idea de eficiencia en la defensa de la polis como el elemento determinante para el control político por parte de lo que parece ya ser una clase propietaria.

El origen de la sedición

Tanto Tucídides como Aristóteles, de manera más sistemática, coinciden en que la desigualdad es una fuente de sedición. Nuestro historiador genera un conocimiento básico enlazando hechos: “los poderes, deviniendo mayores para algunos, crean internamente disensiones” (I, 2, 4). El filósofo, por su parte, genera una teoría psicológica más amplia, por la cual la percepción de desigualdad o igualdad generan un impulso hacia lo opuesto (1302a):

Así pues, se debe considerar como causa más general de su disposición de ánimo al cambio, aquélla de la que ya hemos hablado. Los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que, siendo iguales, tienen menos que los que tienen más, y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía, si suponen que, siendo desiguales, no tienen más sino igual o menos (a esto puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente). De hecho, si son inferiores, se sublevan para ser iguales, y si son iguales, para ser superiores. Queda dicho, pues, en qué estado de ánimo se sublevan.

De estos dos movimientos el que más nos interesa es el originado en la percepción de desigualdad, pues tiene una consecuencia semejante a lo observado por Tucídides. Aún más, Aristóteles lo ha dotado de una dirección psíquica: busco ser igual si soy inferior o ser superior si soy igual. Sin embargo, no se detiene ahí. Él también considera que toda sociedad está inevitablemente dividida entre ricos y pobres (1291b). Si unimos estas dos ideas: el impulso psíquico y la condición estructural, las revoluciones son inevitables.

Todos rivalizan en virtud y se creen capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas; pero es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstos parecen ser principalmente partes de la ciudad, los ricos y los pobres. Además, por ser, por lo general, unos, pocos, y otros, muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de tal modo que según la superioridad de una u otra se establecen los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía.

La experiencia histórica de ambos pensadores da a la desigualdad un papel central en el origen de las rebeliones. Ello, en el caso de Aristóteles queda corroborado, pues consideraba que, de alcanzarse una cierta igualdad, las probabilidades de revolución serían menores (1265b, 1267a-1267b). La ocurrencia de esto, sin embargo, es negada por el mismo filósofo por la causa que había explicado: en situación de igualdad habrá quien se sienta superior:

Es, desde luego, una medida conveniente que sean iguales las propiedades de los ciudadanos para que no haya revueltas entre unos y otros, pero no tiene gran importancia, por así decir. De hecho, los nobles se indignarían pensando que no es justo que fueran iguales, y por ello se les ve muchas veces en ataques y rebeliones. Además, la ambición de los hombres es insaciable: al principio basta con dos óbolos, pero cuando esto es ya una costumbre establecida, siempre necesitan más, hasta el infinito, porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla.

En estos párrafos, es de destacar el papel de la oposición pendular que observa Aristóteles entre la democracia y la oligarquía. El filósofo haciendo síntesis de consideraciones empíricas, alcanza conclusiones que coinciden con su tratamiento de los contrarios como principios en la *Física*. Hay una transformación de algo hacia su contrario. No, como en el caso de Platón, que se generan nuevas oposiciones luego del triunfo de una forma de régimen político. Aunque con estas observaciones nos hemos alejado de Tucídides, no carecen de importancia a la hora de establecer los parámetros de la época. Finalmente, y aunque excede los objetivos de este ensayo, no se puede dejar

de observar la importancia de la insaciable ambición humana como detonante de nuestras acciones. Los puntos específicos de coincidencia con Tucídides, su alcance real como forma teórica y el clima general científico de la época deben ser específicamente determinados.

Conclusión

Aunque carente de un resultado definido, esta exploración ha arrojado algunas luces acerca de los conceptos y procedimientos usados en el estudio de la política por parte de los antiguos. Tucídides, de manera tácita, aunque presumiblemente no inconsciente, tiene una metodología para alcanzar sus conclusiones. Observación, generalización, demostración por proposiciones inversas y discusión de las objeciones son los pasos de un procedimiento formalmente completo. En cuanto al uso de principios explicativos de un paradigma, Tucídides usa una dialéctica que avanza desde lo naturalmente positivo (la feracidad) con una consecuencia social semejante hacia un resultado opuesto. Estos elementos epistémicos, el metodológico y especialmente la forma de evolución social son históricos en tanto que reflejan un momento en el modo de crear conocimiento. Ahora bien, su presencia en otros autores no es tan directa ni tan clara hasta el punto de que podamos decir con seguridad cómo están imbricados.

Desde esta nubosidad, sin embargo, hay ciertos puntos de confluencia. La dialéctica paradójica está en Platón como recurso argumentativo para el paso de la idea hacia las sucesivas participaciones. Aristóteles reconoce los opuestos como un principio de los objetos naturales y los hace parte de su ética como determinantes del exceso y el defecto. Incluso se basa en ellos para establecer la democracia y la oligarquía como las dos formas de gobierno más generales en el mundo cotidiano. En este punto es importante reivindicar en ambos filósofos el uso que hacen de su realidad para el establecimiento de conclusiones o sistemas explicativos. Muchas veces, sus aportes éticos y eidéticos ocultan su orientación más empírica.

Este recorrido puede ampliarse con una sistematización de este tipo de proposiciones en autores contemporáneos. Un aspecto resaltante que no se

profundizó aquí es la lógica de la demostración para hechos sociales. La pregunta por la metodología común incluiría el análisis de los procedimientos demostrativos y su referencia con la lógica de la época.

Bibliografía

Aristóteles. (1988). *Política* (Manuel García Valdés, editor). Editorial Gredos S.A. (Originalmente publicado c. 336 a.C.).

Aristóteles. (1959). *Politics* (H. Rackman, traductor). Harvard University Press. (Originalmente publicado c. 336 a.C.)

Aristóteles. (1995). *Física* (G. de Echandía, traductor). Editorial Gredos S.A. (Originalmente publicado c. siglo IV a.C.)

Ortiz, Marco. (2020). Sociología política platónica. *Dikaiosyne* 35, 119-150.

Platón. (1888). *The Republic* (Benjamin Jowett, traductor). Oxford: Oxford University Press. (Originalmente publicado c. 375 a.C.)

Tucídides. (1912). *Thucydides: Book I* (Marchant, E. C., editor). MacMillan and Co., Limited. (Originalmente publicado en el siglo V a.C.)

**JUICIOS E INVESTIGACIONES SOBRE LA EDUCACIÓN JURÍDICA
EN VENEZUELA: CONTEXTO POLÍTICO-CULTURAL
Y LOS DESAFÍOS DEL PRESENTE¹**

Rogelio Pérez Perdomo²

Resumen

La educación jurídica responde a una concepción del derecho que la subyace y está relacionada con propósitos políticos y culturas y la estructura de la sociedad. Este ensayo destaca su dimensión teórica y el contexto político y social a partir de la bibliografía venezolana.

Palabras clave: Educación jurídica/ Escuelas de derecho.

JUDGEMENTS AND RESEACH ON VENEZUELAN LEGAL EDUCATION: POLITICAL AND CULTURAL CONTEXT AND PRESENT-DAY CHALLENGES

Rogelio Pérez Perdomo

Abstract

Legal education expresses the underlying conception of law and also is connected to political and cultural aims, as well as the social structure. This essay highlights the theoretical dimension and the political and social context of legal education using Venezuelan literature as the starting point.

Key words: Legal education/ Law schools

¹ Versión revisada de la ponencia en el foro *Estudios sobre la situación y las experiencias de cambio en la educación jurídica* que fue parte del XIII Congreso de Investigación y Creación Intelectual, Universidad Metropolitana, mayo 2024.

² El autor es profesor titular y exdecano de Derecho, Universidad Metropolitana, individuo de número de la Academia Nacional de la Historia (Venezuela), y académico honorario de la Academia Peruana de Derecho. Es doctor en ciencias mención Derecho (Universidad Central de Venezuela) y Master en Derecho (Harvard). rperez@unimet.edu.ve

1. Interrogar la revisión bibliográfica

La educación jurídica es un tema que va más allá de lo pedagógico. Se relaciona con el concepto o idea del derecho y la forma de adquirir los conocimientos y destrezas para operar profesionalmente dentro del sistema jurídico. Esto es visible en los currículos y programas de estudios, en los métodos educativos y aun en el lugar que ocupan las bibliotecas en las universidades y escuelas de derecho. Pero comprender la educación jurídica en una sociedad determinada requiere también estudiar su contexto: quiénes son los estudiantes, qué hacen, cuál es su formación previa, cuáles las inquietudes y, sobre todo, cuáles son sus ocupaciones una vez que se gradúan y qué esperan los demás actores sociales de su acción. La formación, las actividades y la política de los profesores son también muy relevantes como parte de ese contexto.

Este ensayo aborda estos problemas en una perspectiva muy específica: la revisión de la literatura y la documentación sobre educación jurídica en Venezuela. Buscamos quiénes se han ocupado del tema, cómo lo han hecho y cuál es el interés y la importancia que le han concedido, y, sobre todo, buscaremos explicar los silencios y las críticas en esa bibliografía. Abordamos también el contexto institucional e intelectual en el cual los documentos se han producido. Es afortunado que la documentación producida en Venezuela es accesible, comprensiva y abarcable. Este trabajo revisará esa bibliografía y, más selectivamente, la de otros países latinoamericanos y otras latitudes para entender los aspectos comunes de Venezuela con otros países, sus peculiaridades y también las limitaciones de nuestra propia bibliografía en el análisis de la educación jurídica.

Conocemos los comienzos. Desde finales del siglo XVII se sintió la necesidad de formar personas en derecho para manejar los conflictos de una sociedad que se hacía crecientemente compleja. Esto llevó al primer ensayo de educación jurídica. Leal ha documentado bien que fue Antonio Álvarez de Abreu ese primer profesor en 1715 y García Soto ha destacado su figura y la

importancia de la obra de Leal.³ La enseñanza del derecho se regularizó luego con la creación de la Universidad de Caracas.

El desarrollo fue rápido. Hacia 1800 se habían graduado unas 140 personas en derecho civil y una cifra algo mayor en cánones (o derecho canónico) en la Universidad de Caracas y había unos 100 abogados en el territorio de la audiencia. No todos los graduados en derecho tenían interés en obtener el título de abogado⁴. Este implicaba un honor importante, pero también obligaciones. Los clérigos tenían interés en estudiar derecho, pero no podían desempeñarse como abogados. Una persona de la alta nobleza podía interesarse en estudiar derecho, pero no en convertirse en abogado. Ese fue el caso del Marqués de Toro.

La mayoría de los abogados fueron partidarios de la independencia y tuvieron un papel muy importante en el diseño de la República. Redactaron constituciones y otros documentos fundacionales muy importantes. Esto es un rasgo común con los demás países de América Latina⁵. La crisis de las monarquías ibéricas por la invasión napoleónica y el liderazgo intelectual y social de los graduados en derecho explican su papel en la independencia.

Durante el resto del siglo XIX y primera mitad del XX, desempeñaron altos cargos como parlamentarios, ministros o embajadores. Fueron las ‘huestes del estado’, como llama Gaitán Bohórquez⁶ a los abogados colombianos del siglo XIX. El poder político de las nuevas naciones concedía gran importancia a los estudios jurídicos e intervenía no sólo en el plan de estudios que se fijaba por ley. También decidía sobre los textos de estudio que iban a usar

³ Leal (2001), García Soto (2016).

⁴ Pérez Perdomo (1981) No es fácil determinar el número de estudiantes y graduados. La cifra de 140 graduados es una cuenta rápida a partir de los datos ofrecidos por la *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela* # 67, pág. 223. Probablemente fueron compiladas por Hieschulz de Stockhausen (1987). Leal (1963:18) da la cifra de 170 graduados en derecho (en realidad derecho civil o romano) entre 1725 y 1810. Para ese mismo período se graduaron 203 en cánones (derecho canónico). En 1802 el número de estudiantes inscritos en derecho civil era 47, y 46 en derecho canónico, pero algunos estudiantes pueden haber estado inscritos en ambos derechos (Pérez Perdomo, 1981:62).

⁵ Pérez Collados & Rodríguez Barbosa -eds. (2012). Pérez Perdomo (1981, 2005). Uribe Urán (2001).

⁶ Gaitán Bohórquez (2002).

los profesores⁷. Este interés político en la educación jurídica fue común a todos los países de América Latina, pues era claro que las escuelas de derecho eran los centros de formación de la elite política⁸. Los estudios de derecho fueron así importantes en la construcción del estado y la nación, lo que determinó también el esfuerzo de construir un derecho nacional y poner a este como centro de atención de las escuelas de derecho.

A partir de la independencia la universidad no exigió el certificado de pureza de sangre para el ingreso, pero el número de estudiantes se mantuvo bajo, pues no eran muchos los privilegiados que tenían acceso a la educación. Naturalmente, la cifra de abogados se mantuvo baja. En 1894 eran 246, y la cifra relativa (abogados por 100.000 habitantes) no había aumentado desde comienzos del siglo.

A pesar de la clara importancia política y de los cambios en el listado de las asignaturas y de los textos de estudio establecidos durante el siglo que sucedió a la independencia, son escasas las publicaciones venezolanas de época que den testimonio de qué se proponían los cambios y por qué había necesidad de cambiar asignaturas y textos de estudio. Afortunadamente, los cambios legislativos pueden ser consultados en la colección de *Leyes y decretos de Venezuela*. Delgado ha estudiado los cambios para el siglo XX y las ideas de derecho que reflejan.⁹ En cambio, a partir de la segunda mitad del siglo XX, hay trabajos que dan cuenta del malestar en el campo de la educación jurídica, un malestar que no se había manifestado antes. Estos trabajos son variados: pueden ser discursos con ocasión del día del abogado o de la inauguración de estudios doctorales. Llamo a estos trabajos juicios porque son opiniones fundadas en la experiencia de abogados distinguidos que generalmente también fueron profesores. Otros trabajos son verdaderas investigaciones realizadas con distintas perspectivas. De estos juicios e investigaciones daremos cuenta en este ensayo.

⁷ Câmara dos Deputados (1977), Delgado (2022).

⁸ Uribe Urán (2001), Pérez Perdomo (2006).

⁹ Delgado (2022). La *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela* (# 67, 1987) publicó todos los planes de estudio que tiene en archivo, lo que es una fuente importante para el estudio de la historia de la educación jurídica en Venezuela.

En la primera parte se abordará como problema de investigación por qué un asunto considerado de enorme importancia para la vida de la República como la preparación su elite política, produjo tan escasas publicaciones de los abogados y otros intelectuales de la época. En la segunda parte se planteará el problema inverso: por qué cuando los estudios jurídicos son tal vez menos relevantes en la formación de la elite política por el desarrollo de otras ciencias sociales, por la difusión de los estudios en el extranjero y por la menor importancia de los abogados en la política, el campo de la educación jurídica ha producido una literatura significativa. Esta literatura es frecuentemente crítica, lo que puede parecer sorprendente pues es una época en que se han hecho inversiones importantes en edificaciones universitarias, formación de profesores en centros mundiales de excelencia, publicación de libros y revistas y otros indicadores que harían suponer que la educación jurídica mejoró sustancialmente. La parte final aborda la importancia del contexto social e intelectual y también ofrece una reflexión sobre lo que no enseñan las escuelas de derecho y lo que tal vez no pueden hacerlo.

2. Historiar el silencio

A comienzos del siglo XIX la abundancia de abogados preocupaba a la Corona española. Vistas desde hoy, las cifras eran modestas. Hacia 1800 en toda la América hispana la cifra rondaba los 1000 abogados. Solo en la ciudad de México había más religiosos (sacerdotes, monjes y monjas) que abogados en toda la América española, pero esto no era preocupante para la Corona.¹⁰ No sabemos cuál era la preocupación, pero podemos hacer conjeturas.

El derecho, junto con la teología, era uno de los estudios mayores. Es decir, implicaba estudios universitarios previos: el bachillerato en filosofía, el aprendizaje del latín. Los estudiantes estaban seleccionados socialmente:

¹⁰ Pérez Perdomo 2005:33.

en su mayoría eran hijos de terratenientes. Debían manejar el latín, pues los libros jurídicos estaban en ese idioma, y tener los demás estudios menores como gramática, filosofía, retórica y matemáticas. Por el testimonio de Juan Germán Roscio, profesor de derecho romano, y por los estudios sobre la universidad colonial, sabemos que estudiaban con detalle las *Instituciones* de Justiniano transformadas en un libro de derecho natural y se familiarizaban al menos parcialmente con las *Siete Partidas*. Se familiarizaban también con los textos sagrados y con problemas de teología moral.¹¹ Los estudiantes debían participar en debates organizados. En definitiva, escribían bien, hablaban con elocuencia, podía citar textos en latín, el lenguaje de Dios, además de tener una alta procedencia social. Por los escritos de Roscio, sabemos que manejaban el derecho indiano. En definitiva, venían de la capa superior de la sociedad y tenían un conocimiento muy superior en una sociedad mayormente analfabeta. A la vez, ‘los hijos del país’ no podían ejercer altos cargos en la administración colonial¹², lo que los convertía en una elite intelectual subocupada. La Corona tenía motivos para preocuparse.

No debe sorprendernos que los abogados mayoritariamente se pusieran del lado de la independencia, pasaran a desempeñar altos cargos y que los estudios de derecho se percibieran como el lugar adecuado para formar la nueva elite política. Una tarea compleja y polémica. El gobierno de Bogotá estableció el nuevo plan de estudios en 1826. Era su atribución constitucional y la orientación fue liberal. Los universitarios de Caracas, más conservadores, no estuvieron de acuerdo. Es interesante comparar los dos planes de estudio. El aprobado en Bogotá en 1826 se separa de la tradición colonial al quitarle peso al derecho canónico y al romano, introducir dos años de legislación universal (una referencia a la obra de Bentham en la época) y de estadística, e incluir francés e inglés. El de Caracas 1827 le da mucho peso al derecho canónico e historia de la Iglesia Católica y al derecho romano. Ambos incluyen el estudio de la constitución, del derecho internacional, la economía política,

¹¹ García Chuecos 1937:96-97, Leal 1963.

¹² Burkholder & Chandler 1977.

y la legislación patria, que eran novedades respecto al plan de estudio colonial y apropiados para la función de formar la elite política.

Los caraqueños tampoco estuvieron de acuerdo con la orden de suprimir las disputas (debates): las instrucciones de Bogotá señalaban que la educación jurídica debía reducirse a explicaciones del profesor y exámenes. Los universitarios de Caracas atribuían a los debates un valor pedagógico. Aprovechando el viaje de Bolívar a Caracas en 1827 lograron un estatuto especial para la Universidad Central de Venezuela, nuevo nombre de la Universidad de Caracas. No hay acta de defunción de los debates, pero la literatura jurídica moderna, de estilo apodíctico y orden sistemático, no era propicia para escenificar debates.

A pesar de que son cambios muy importantes no hubo un documento que explicara el rechazo del plan de estudio de 1826. Luego, en 1843, se modificó el listado de asignaturas con nombres más ambiguos, pero se incluyó legislación universal, lo que hace suponer un regreso de Bentham. Llama la atención que se estableciera ‘un año de literatura o crítica del lenguaje en cualquier período de la carrera’.¹³ La reforma de 1846 eliminó esta asignatura. Carecemos de información de qué motivaron todos esos cambios.

Un documento importante es la introducción a la obra *Principios de derecho político o elementos de derecho constitucional* de Felipe Larrazábal (1864) que señala expresamente que la escribió para sustituir el *Curso de política constitucional* de Benjamín Constant que se usaba desde la independencia. Para una historia de las ideas políticas en Venezuela valdría la pena estudiarlas comparativamente. De todas maneras, no duró mucho como texto de estudio, tal vez por la caída en desgracia (y muerte) de Larrazábal.

En 1874 el nuevo plan de estudio reflejó la penetración de *l'école de l'exégèse*. Los grandes comentarios de los códigos nacionales de los juristas venezolanos acompañaron esta reforma educativa. El derecho se redujo a los códigos nacionales y naturalmente estos ocuparon entonces el centro del escenario de la educación jurídica. Pero la idea fue que las escuelas de derecho

¹³ Visto desde hoy un curso así parece muy útil, aunque dados los progresos que nos separan de esa época, el de nuestra época podría ser de rudimentos de escritura.

siguieran formando la elite política del país. Por esto la escuela de derecho se denominó Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Por eso se incluyó una nueva asignatura denominada *Principios de política y legislación* y se mantuvo el derecho constitucional y el internacional, la economía política y la medicina legal. Las reformas de final del siglo XIX y primera mitad del XX incorporaron nuevas ciencias sociales. En 1896, por decreto del presidente Crespo, se incorporó la antropología, que apareció en el plan de estudios regular de 1904. Ese plan fue modificado en 1905 y desapareció la antropología. En el plan de estudio de 1910 apareció sociología que ha permanecido hasta nuestra época con el nombre de sociología jurídica.¹⁴

Las ciencias sociales se incorporaron así al plan de estudios de derecho porque se consideraban indispensables “para el ejercicio de la profesión de abogado, así como para formar verdaderos jurisconsultos y estadistas” conforme lo expresa el decreto de Crespo de 1896¹⁵. Estos propósitos no parecen haber sido realizados porque en 1917 Pedro Manuel Arcaya, en el discurso inaugural de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, se quejó de que los estudios de derecho se ven sólo como un preparación para el ejercicio profesional de la abogacía “con lamentable desdén de los aspectos más interesantes de la ciencia del derecho; los que miran a los dominios de la sociología, la filosofía y la historia, y con prescindencia de las otras ciencias políticas que no toquen a los asuntos del foro”¹⁶.

Los cambios en los planes de estudio se desaceleran hasta el final de la primera mitad del siglo XX, pero el problema de investigación que nos interesa no son los cambios sino lo que éstos revelan: las escuelas de derecho tienen una enorme importancia política. El título que otorgan a los graduados es de ‘doctor en ciencias políticas y sociales’. Esto nos dice que las otras ciencias sociales estaban en su infancia. En la década de 1950 se cambia ese título

¹⁴ Todos los cambios en el plan de estudio pueden verse en Pérez Perdomo (1981:107 y 281-298), en Delgado (2022:20-27), y en la *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela*, # 67 (1987).

¹⁵ Delgado 2022:27.

¹⁶ Arcaya, citado por Hernández Bretón 2017:794.

por el de abogado y progresivamente se crean estudios universitarios en economía, historia, sociología, antropología, psicología, ciencias políticas.

Lo que interesa como problema es la ausencia de testimonios académicos del motivo de los cambios dado que éstos son políticamente importantes. Algunas hipótesis pueden asomarse. Una es el control gubernamental sobre los planes de estudio. Era dentro del gobierno que se tomaban las decisiones y los profesores como tales no tenían una participación activa en ellos. Otra hipótesis: el papel del profesor era incorporar el saber que venía de Europa a sus explicaciones. El saber que se importaba y los métodos para transmitirlos no se cuestionaban. Por ejemplo, uno puede suponer por qué se sustituyó la antropología por la sociología. Tal vez los cambios en la teoría del delito que se produjeron en la Europa de la época es una explicación, pero no hemos localizado documentos de época que haya justificado el cambio. Lo mismo puede decirse respecto al cambio de los libros de texto sobre los cuales los gobiernos decidían. Tercera hipótesis: no había investigación en el campo del derecho. Los profesores eran profesionales distinguidos que divulgaban un saber adquirido. Tal vez sus obras principales eran ellos mismos. Aquellos que publicaban generalmente presentaban sus obras como ayuda a los profesionales o estudiantes y por la necesidad de divulgar las nuevas doctrinas. No existía la idea de que investigar, es decir, producir nuevo conocimiento, era también tarea del profesor. El clima intelectual en derecho era pobre: aun la literatura didáctica o de ayuda para la profesión de abogado es escasa.

3. Una conciencia desdichada

En la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI se percibe un panorama distinto en la evaluación de la educación jurídica. Ya hemos visto que Pedro Manuel Arcaya criticaba que se prestaba demasiada atención al derecho positivo porque se consideraba útil para la práctica profesional y que los estudiantes y las escuelas mismas les daban poca importancia a las otras disciplinas, a las que permitían formar a la elite política. Domingo Casanovas

reitera una crítica similar en 1957¹⁷. Siete años después Luis Loreto¹⁸ insiste en la misma crítica y aplaude que la Universidad Central de Venezuela hubiera decidido crear el doctorado para desarrollar la perspectiva teórica del derecho. Pero ya en la década de 1960 y, sobre todo, en las siguientes se criticaba que se estaba graduando un número creciente de abogados mal preparados. En otras palabras, no se trata de que las escuelas de derecho no estén preparando verdaderos letrados, con una formación amplia, sino que ni siquiera cumplen con lo mínimo: preparar adecuadamente para el ejercicio corriente de la profesión. Se produjo una literatura que ve graves males en la educación jurídica.

Esta literatura es producida por abogados exitosos o profesores reconocidos que son también abogados. Tal vez el percibido como el mal mayor es el rápido incremento de la población estudiantil acompañado con una formación previa deficiente de los nuevos estudiantes de derecho. No son males imaginarios. El número de estudiantes de derecho en Venezuela era un millar en 1950, pasó a los 4 millares en 1960, a casi 7 millares en 1970, a los 14 millares en 1980. El número de graduados creció con una rapidez similar.¹⁹ El descaecimiento de la formación previa puede formularse como conjetura.

Estos ‘males’ podrían haber sido vistos como el éxito de los estudios jurídicos de atraer un número creciente de estudiantes. La diversidad del cuerpo estudiantil podía haber sido apreciada como una saludable democratización de los estudios. Los males no fueron tampoco una desgracia imprevista. La población venezolana venía creciendo aceleradamente desde la década de 1940 y este crecimiento se produjo especialmente en la población urbana. La población escolarizada, incluyendo aquella con acceso a la educación superior, creció más rápido que la población en general. En la segunda mitad del siglo XX se aumentaron las oportunidades de estudio en la educación superior, lo que hizo más bien que el número de estudiantes de derecho disminuyera como proporción de los estudiantes universitarios: uno de cada

¹⁷ Casanova 1957

¹⁸ Loreto 1964

¹⁹ Para datos sobre estudiantes de derecho y abogados en Venezuela: Pérez Perdomo 1981 y 2006.

tres estudiantes universitarios estudiaba derecho en 1940. A partir de la década de 1970 en adelante es menos de uno de cada diez.²⁰

Los hábitos de lectura y estudio también cambiaron. En la década de 1950 se generalizó la televisión, un signo de modernización de la que se enorgullecían los gobiernos. La consecuencia es que la cultura se hizo más audiovisual y pasiva. Las competencias de comprensión lectora y expresión oral y escrita inevitablemente descaecieron. Como el derecho era concebido fundamentalmente como un saber libresco -un conocimiento de las leyes y de los principios y conceptos construidos por la doctrina- era previsible que se produjera un foso entre la preparación, hábitos y aptitudes de quienes se incorporaban a los estudios jurídicos y las competencias esperadas de los profesionales del derecho.

No puede afirmarse que quienes tomaban decisiones en materia de educación superior desconocieran los hechos y problemas, pero sus respuestas ante ellos fueron claramente inadecuadas. En las décadas de 1960 y 1970 no se autorizó la creación de nuevas escuelas de derecho como una manera de limitar el número de abogados. Se mantuvo en seis el número de escuelas a pesar de la creciente demanda. Por supuesto, esta fue la decisión de vender el diván para evitar la infidelidad de la esposa: el número de estudiantes de derecho y de abogados mantuvo su incremento y la presión demográfica sobre las escuelas existentes fue enorme. A pesar de que las universidades autónomas establecieron selección, las aulas se congestionaron, se debió improvisar profesores y, en general, la relación estudiantes-profesores se hizo más difícil. No hay que argumentar mucho para saber que hay una diferencia entre clases con 20 o 30 estudiantes, y clases con 80 o 100. Las universidades privadas que no pusieron restricciones de admisión se congestionaron aún más, pero se hicieron comercialmente muy exitosas. El 70 por ciento de los abogados se graduaron así en universidades privadas en las décadas finales del siglo XX. Por supuesto, el nivel académico sufrió, y sufrió aún más en las más congestionadas. En los primeros años de la década de 1990, la Universidad

²⁰ Pérez Perdomo, 1981:183

Santa María graduó más abogados que la suma del resto de las universidades (datos de INPREABOGADO).²¹

Los consejos de desarrollo de las universidades autónomas tuvieron fondos en las décadas de 1960 y 1970 para becar jóvenes profesores o graduados interesados en la vida académica para estudiar en centros mundiales de excelencia. El Plan de Becas Ayacucho generalizó la posibilidad de becas. El resultado fue que muchos jóvenes venezolanos tuvieron formación de postgrado en el extranjero y un cierto número de exbecarios se incorporaron como profesores en distintas universidades, incluyendo las escuelas de derecho.²² Las universidades crearon posiciones de profesores de tiempo completo o profesores-investigadores. El número de revistas jurídicas y de artículos publicados se incrementó²³. Hubo también una modesta inversión en bibliotecas en algunas universidades con escuelas de derecho. En la segunda mitad del siglo XX, las universidades construyeron edificios modernos adaptados a sus necesidades que sustituyeron a las casonas en las cuales funcionaron en el pasado. Los consejos de desarrollo de las universidades también otorgaban financiamiento para presentar ponencia en reuniones nacionales e internacionales. En definitiva, hubo una inversión importante y las escuelas de derecho de la segunda mitad del siglo XX funcionaron en locales más confortables que los de antaño, con mejores bibliotecas, y dispusieron de un personal más calificado²⁴. Sin embargo, la percepción fue que la educación jurídica había decaído y que los graduados estaban peor preparados para la vida profesional que los de generaciones anteriores.

²¹ En 1990 se inscribieron en INPREABOGADO 3990 abogados, de los cuales 2161 eran graduados de la USM. En 1991, los números respectivos fueron 5634 y 3037.

²² La difusión de los estudios en el extranjero, especialmente en Estados Unidos, España, Francia e Italia, entre 1960 y 1990, revela también la insatisfacción con los estudios nacionales. El patrón en esos años era hacer postgrados en el extranjero y regresar a Venezuela. Los estudios de postgrados en universidades prestigiosas eran (y son) apreciados para una carrera académica o de abogado en firma de negocios. En este siglo, los estudios en el extranjero frecuentemente se han convertido en una preparación para emigrar.

²³ Melich Orsini 1976.

²⁴ Pérez Perdomo 2022.

Explicar esa conciencia desdichada es el desafío. La realidad está socialmente construida y podemos entender de diferente manera los hechos sociales. El incremento de la matrícula puede ser visto como un éxito en atraer a un número mayor de estudiantes, pero se puede ver como una dificultad pedagógica severa. Con frecuencia, los juristas que opinaban veían la parte negativa y constataban que los abogados que producían las escuelas de derecho estaban menos preparados para el ejercicio profesional que los de antaño. Singularicemos la obra de Guerra Iñiguez, un importante análisis histórico de los cambios en la enseñanza del derecho muy centrado en la Universidad Central de Venezuela, la más antigua y la que en la época ejercía un claro liderazgo por contar con un buen número profesores de tiempo completo en derecho, cuatro institutos de investigación en la facultad respectiva, la organización de un buen número de cursos de especialización, una maestría y un programa de doctorado. Además, producía el mayor número de publicaciones. Guerra Iñiguez destacó los muy positivos cambios en la estructura de las universidades venezolanas y analizó la modernización de los planes de estudio de derecho, los nuevos programas y los demás cambios positivos en los estudios jurídicos en la Universidad Central de Venezuela, pero la realidad que percibió fue de una enseñanza pobre y tradicional. Estas son sus palabras:

“La enseñanza del derecho se ha venido realizando en estos últimos tiempos bajo los moldes tradicionales, con muy escasas y valiosas excepciones. Se ha considerado a las asignaturas como materias teóricas, las prácticas que se han introducido para suplir la labor *in situ* se han transformado en repeticiones de lo que se ha venido enseñando en la cátedra, la investigación ha sido reducida a seminarios, pero la verdad es que éstos, en la mayoría de los casos, se repiten monótonamente todos los años sin que haya verdadero espíritu de investigación en ellos. El método seguido por los profesores es el de las conferencias o lecciones teóricas, en las cuales el profesor realiza un verdadero monólogo... A esto habría que agregar los exámenes, los cuales son un medio de evaluación que se realiza en la forma tradicional en nuestras universidades desde su fundación misma”.²⁵

²⁵ Guerra Iñiguez 1978:115-116. Puedo expresar que fui un participante de la vida académica en la UCV en esa época como un joven profesor de derecho que regresaba de hacer postgrados en Francia y los Estados Unidos. Lo que Guerra Iñiguez no destaca es que fue una época de intenso conflicto académico, además del conflicto político generado por

Señaló el rápido crecimiento de la población estudiantil y las secciones sobrepobladas como el grave obstáculo a los procesos de cambio.

En un testimonio personal, Humberto Njaim se quejó así de la enseñanza que recibió en la Universidad Católica Andrés Bello:

“Y así veía que la mayor parte de lo que de enseñanza iba conociendo no me complacía: aquel profesor porque se reducía a un dictado de los temas, con alguno que otro toque humorístico; aquel otro, muy prestigioso, porque la forma como empezó su primera clase empleó unos términos que yo desconocía en absoluto y sin percatarse del desconcierto de su auditorio; aquellos otros hacían ocasión de la clase para manifestar conductas pintorescas; el de más allá leía unas viejas hojas de almanaque cuyo reverso había convertido en especie de fichas; otros eran simplemente aburridos o combinaban el aburrimiento con una severidad que me parecía desconsiderada. Ahora me doy cuenta que en contraste con lo que había vivido de educación primaria y secundaria, la universitaria era una especie de anarquía no precisamente creativa...”²⁶

Varios profesores de derecho encontraron una manera de responder a la avalancha estudiantil: escribir manuales que no son otra cosa que las clases del profesor puesta por escrito. Los manuales tienen varias ventajas. Una de ellas es que prepararlos no requiere un gran esfuerzo investigativo. La legislación venezolana y algo de literatura extranjera permite armarlos. Por supuesto, los hay unos mejores que otros, según la información, la experiencia profesional del autor y la claridad de su prosa. Los mejores presentan de manera organizada la información en un campo del derecho. Tienen también la ventaja que el estudiante puede obtener la información y aprobar en los exámenes sin necesidad de asistir a las clases. Tiene también graves limitaciones

estudiantes y profesores que deseaban utilizar las universidades para iniciar una revolución socialista. El decano de derecho de la época, Enrique Pérez Olivares, promovió la innovación en los estudios jurídicos y hubo reuniones intensas. En general, el grueso de los profesores resistió las propuestas de cambio y consideraba cualquier cambio de metodología como intento de desvirtuar el rol del profesor. La explicación del profesor o clase magistral se consideraba indispensable e inherente a nuestra tradición jurídica. Esto revela el profundo desconocimiento de la historia, pues la clase magistral solo se convirtió en el instrumento educativo principal en el siglo XIX (Pérez Perdomo 2022).

²⁶ Njaim 2016:85.

estructurales. Como lo señala Jamin, tienen el arte “de traier la moitié du sujet”.²⁷ Es decir, sistematizan normas y conceptos, pero ignoran el contexto y los problemas involucrados. Falsifican la comprensión del derecho, que es fundamentalmente un conocimiento problemático y argumentativo, impregnado de valores. Esto sólo se puede entender en una educación basada en problemas y en el diálogo o discusión polifónica. La educación jurídica es mucho más que la transmisión de conocimiento, es formación para buscar la información relevante, interpretarla correctamente y construir argumentos que respondan también a los valores del derecho y sus profesionales. Esto será elaborado posteriormente, pero ahora es importante destacar que la clase del profesor (o clase magistral) y su versión escrita, el manual de derecho, son instrumentos muy limitados de educación jurídica.

Seguramente uno de los trabajos de investigación más elaborados en esta materia son los de Irene Torres Arends²⁸. Son estudios de campo realizados en la Universidad Central de Venezuela con muy buen manejo de la teoría del derecho y de las ciencias sociales aplicadas al derecho. El primero es un estudio comparativo que estudia el razonamiento entre los estudiantes avanzados de derecho en Oxford y Caracas. Los estudiantes de la Universidad Central desarrollan el razonamiento abstracto, los de Oxford, la solución de problemas. El estudio confirma las observaciones de Damaska (1968), un jurista educado en Europa y luego profesor en los Estados Unidos. Los buenos profesores del continente europeo enseñan los principios y normas que configuran la arquitectura del ordenamiento legal, o como lo llama Damaska, la gramática del derecho. En los Estados Unidos, los estudiantes aprenden a razonar en relación con casos, pero no prestan atención a la arquitectura del sistema.

En su obra de 2002, Torres Arends analizó también la cultura jurídica de los estudiantes de derecho cuando comienzan sus estudios en la Universidad Central y cuando ya están cercanos a concluirla. La autora percibió la educación ofrecida en la escuela de derecho como muy centrada en las normas

²⁷ Jamin 2011.

²⁸ Torres Arends 1997 y 2002.

y principios del derecho, con el supuesto de que los problemas que se presentan a los abogados son resueltos con base en esas normas y principios. Es lo que Galanter²⁹ llama el centralismo jurídico o idea que el sistema jurídico formal es universalmente aplicado en la sociedad. El estudio de Torres Arends muestra que esa educación no lograba cambiar la cultura jurídica de los estudiantes y que prevalecía lo que ella llama una cultura familística. Supongo preferible la calificación de informal. Mi propia observación analizando la conducta y el razonamiento de los jueces y abogados que colaboran con regímenes autoritarios es que utilizan normas y principios con fines opuestos a los del derecho. Son jueces y abogados que tienen una visión completamente instrumental del derecho, pero no creen en los valores del derecho o del estado de derecho.

Es importante destacar que las críticas a las deficiencias de la educación jurídica no producían reacciones fuertes de cambio. La conjetura es que, al asociar el derecho con la legislación nacional, la consecuencia es concebir la misión de las escuelas de derecho como explicación de esa legislación organizándola sistemáticamente. Como la clase del profesor y la versión escrita, que es el manual, son los instrumentos apropiados para esa tarea, no se perciben las alternativas como viables. De allí la resistencia al cambio.

4. Desafíos del presente y lo que no enseña la escuela de derecho

Buena parte de lo que hemos descrito como características de la educación jurídica venezolana son también compartidas por la mayor parte de los países de la tradición jurídica romano-canónica: acento en el derecho nacional, especialmente en la legislación, clase del profesor y manuales como obras didácticas. La construcción de espacios jurídicos supranacionales y el acento en comunicar competencias en vez de enseñar el contenido del derecho nacional ha generado un vasto movimiento de reforma asociado con la globalización.³⁰

²⁹ Galanter 1981.

³⁰ Garth & Schaffer 2022, Pérez Perdomo 2022.

En el siglo XXI Venezuela ha seguido otro camino. La novedad y también el objeto de atención de quienes estudian la educación jurídica son las escuelas de derecho de las llamadas universidades experimentales (Ezequiel Zamora, Rómulo Gallegos y Bolivariana de Venezuela). Estas escuelas fueron creadas en la primera década de este siglo bajo el gobierno de Hugo Chávez y su propósito es la formación de jueces y funcionarios que sirvan como operativos del estado revolucionario. Se ofrecieron becas y la posibilidad de empleo al concluir los estudios. Además, fueron escuelas con múltiples sedes para facilitar el acceso de los estudiantes. Aun cuando un proyecto político o económico puede estar tras la creación de una escuela de derecho, la experiencia de crear escuelas de derecho para formar operadores políticos con poco interés en la formación jurídica es peculiar de la situación venezolana.³¹

El éxito atrayendo estudiantes a estas nuevas escuelas de derecho fue inmediato. Entre 2011 y 2016 produjeron más graduados que la suma de todas las otras universidades, pero la declinación ha sido igualmente brusca: en 2023 produjeron una tercera parte de los graduados, bien por debajo de las universidades privadas.

Lo característico de estas escuelas es su compromiso muy claro con un partido político. Esto las lleva a exigir ese compromiso de sus profesores y estudiantes. El acento no está en aprender los principios y reglas fundamentales del derecho, ni cómo el derecho funciona en una sociedad determinada, sino en entender el proyecto revolucionario y qué hacer para poner el derecho al servicio de ese proyecto. Francisco Delgado llama ‘ideologizadas’ a estas escuelas por su adscripción a un partido y proyecto político.³² El calificativo sugiere que las otras escuelas carecen de proyecto político. En mi opinión lo que ocurre es que se trata de otro proyecto político. Cuando en el estudio del derecho el acento está en las reglas que limitan el poder público y en garantizar los derechos de los ciudadanos, el proyecto es el del liberalismo político:

³¹ Delgado 2016.

³² Delgado 2016 y 2022.

el control del poder del estado por las reglas e instituciones jurídicas. Eso es el estado de derecho. Sin embargo, hay variantes. Quienes acentúan la dimensión estatal del derecho, sin dar importancia a los valores subyacentes, aceptan que lo que decida el poder político es derecho y, en definitiva, prevalece una concepción puramente instrumental del derecho que puede servir para justificar los regímenes autoritarios y colaborar con ellos. Quienes ven en la globalización una ideología y no un fenómeno económico y cultural pueden seguir pensando que lo central es transmitir conocimiento sobre la legislación nacional.

Hernández-Breton (2016:122), siguiendo en este punto a Fritzemayer, destaca competencias que las escuelas de derecho no comunican a los estudiantes. El siguiente es el listado:

“i- Competencias sociales tales como conocimiento del ser humano, trabajo en equipo, manejo de conflictos.

ii- Competencias mentales como puede ser actitud constructiva, capacidad lectora o de aprendizaje, superación de situaciones de estrés, creatividad, capacidad decisoria.

iii- Competencias comunicacionales: encontrando entre ellas el manejo de situaciones complejas, capacidad de convencimiento, capacidad de presentación, capacidad de actuar como moderador.

iv- Competencia de transformación: tales como la creatividad, iniciativa y perseverancia, capacidad decisoria, manejo del tiempo, capacidad de exposición; y

v- Competencias de liderazgo: incluyendo capacidad de convencimiento, capacidad de delegar y capacidad de motivar a otros.”³³

El listado es un recordatorio útil de las cualidades (o competencias) que son deseables en un profesional del derecho. Esas competencias no pueden ser comunicadas centrándose en el derecho nacional con estudiantes pasivamente escuchando al profesor o memorizando su manual. La dificultad es

³³ Hernández-Breton 2016:122

que no es fácil comunicar esas competencias. Requieren de otras actividades en el aprendizaje, dependen de muchos factores y de una fuerte inclinación del estudiante por adquirir esas competencias. Ciertamente, las escuelas de derecho que centran la educación en la enseñanza a partir del discurso de profesor no están diseñadas para comunicar ninguna de esas competencias. Varias de esas competencias pueden resumirse en socialización en la profesión. La educación centrada en los estudiantes puede comunicar competencias como la capacidad de presentación y de convencimiento, la superación de situaciones de estrés, y la iniciativa. La educación basada en el aprendizaje (o trabajo con un profesional o ambiente profesional) puede ayudar a sensibilización para el trabajo en equipo y capacidad decisoria. Las pasantías bien organizadas pueden proveer esta experiencia. Las sesiones de discusión pueden desarrollar la reflexión sobre temas éticos. También es cierto que muchas de esas competencias son adquiridas fuera de las actividades formales de la escuela de derecho. La educación jurídica tradicional en Inglaterra no se hacía en las escuelas de derecho. Las universidades aportaban hábitos de lectura y discusión, las *inns of courts* y el aprendizaje en las oficinas de los *barristers* aportaban muchas de las competencias de socialización. El conocimiento de las reglas de derecho era dejado a la lectura individual (Pérez Perdomo, 2022: 76-85).

Esto nos puede ayudar a resolver el enigma planteado al comienzo de este trabajo. En la Venezuela postindependencia y hasta la primera mitad del XX no se registraron quejas sobre la educación jurídica. Cuando se estudian los documentos se percibe que los profesores no tenían una educación formal distinta a la suministrada por la propia escuela de derecho, eran abogados o jueces cuyo interés principal probablemente estaba fuera de la universidad. Muy pocos publicaban trabajos y hoy consideramos a los publicados como obras para la enseñanza o la divulgación. Las bibliotecas eran pobrísimas y la infraestructura educativa igualmente limitada. ¿Cómo era posible que se formaran profesionales que tenían prestigio social y respondían a las necesidades de la época? En cambio, en la segunda mitad del siglo XX y en varias universidades había un número importante de profesores de tiempo completo, con postgrados en instituciones acreditadas, institutos de investigación,

publicaciones, mejores bibliotecas e infraestructuras. Pero los propios abogados persistentemente se quejan de la baja calidad de los graduados.

Por supuesto, estamos hablando de dos sociedades distintas, una más compleja que la otra, con sistemas jurídicos también diferentes. Sin embargo, dos factores educativos son muy importantes: los profesionales del siglo XIX y primera mitad del XX se formaban en grupos pequeños, con estudiantes acostumbrados a la lectura atenta no sólo de las obras de derecho, sino de literatura e historia. Usualmente los estudiantes trabajaban en tribunales o como ayudantes de abogados. Había el hábito de la tertulia y muchos escribían en los periódicos aun siendo estudiantes. Esto cambió. La difusión de la televisión mató a la lectura. Para entretenerse no había que leer sino sentarse pasivamente frente al televisor. No había oportunidad para reflexionar. La masificación de la educación hizo perder la calidad de la educación primaria y secundaria, y atiborró de estudiantes los salones de las escuelas de derecho. En definitiva, la vieja cultura centrada en la lectura y la conversación decayó, solo un porcentaje pequeño del creciente número de estudiantes tuvo oportunidad de trabajar en tribunales o escritorios, y los profesores se hicieron menos accesibles para la mayor parte de los estudiantes. Fue así que no hubo otro ambiente donde los estudiantes aprendieran “lo que no enseña la escuela de derecho”, para repetir el título del artículo de Hernández-Bretón (2016). Tal vez ahora con los ‘social media’ podemos estar más alarmados.

Sin embargo, las quejas sobre la educación jurídica o la mala preparación de los profesionales son generalizaciones. Siempre se ha formado un número de profesionales muy calificados. Lo que ha pasado es que se ha producido una estratificación profesional que no se conocía en el pasado (Pérez Perdomo, 2006). Seguramente la mayoría de los graduados no están bien preparados, pero siempre hay un número de graduados muy calificados. El interés personal por la lectura y el estudio los lleva a superar la pobreza de la oferta educativa. Hay también una diferenciación entre las escuelas de derecho. Un punto a destacar es que las escuelas de derecho se han convertido en el principal predictor de la calidad profesional del graduado. No es un predictor absoluto porque el aprendizaje depende en definitiva de las actitudes individuales de los estudiantes.

Por último, es importante concluir con una referencia al contexto. El número de estudiantes de derecho ha disminuido sustancialmente en la última década, aunque no se puedan ofrecer cifras al respecto. La Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU) dejó de publicar el boletín estadístico, pero lo sabemos por información de los profesores de distintas universidades. La verdad es que si nos alejamos del estado de derecho y si ya no es importante que el poder público respete los derechos de los ciudadanos los estudios de derecho pierden su relevancia. Esperemos que esto sea una situación transitoria y que el derecho y el estado de derecho retomen importancia y que los profesionales del derecho puedan ayudar en la construcción de una sociedad más respetuosa del derecho y de los derechos de todos.

Referencias bibliográficas

Burkholder, Mark & D. Chandler (1977): *From impotence to authority: the Spanish crown and the audiencias, 1687-1808*. Columbia. University of Missouri Press.

Câmara dos Deputados (1977): *Criação dos cursos jurídicos no Brasil*. Brasília. Fundação Rjui Barbosa.

Casanovas, Domingo (1957): “Abogacía y estudios jurídicos”. *Revista de la Facultad de Derecho. Universidad Central de Venezuela*. 12.

Damaska, Mirjan (1968): “A continental lawyer in an American law school: trials and tribulations of adjustments”. *University of Pennsylvania Law Review*, 8.

Delgado, Francisco J. (2016): “La enseñanza del derecho y su dimensión ideológica en la actualidad”. G. Avelledo et al.: *300 años del inicio de la*

enseñanza del derecho en Venezuela. Academia Nacional de la Historia y otros. Caracas.

Delgado, Francisco J. (2022): *El actual sistema de educación jurídica en Venezuela: un estudio sobre su origen, sus problemas y su reforma*. Trabajo para ascender a la categoría de profesor-investigador titular. Universidad Central de Venezuela. Caracas. En archivo con el autor.

Gaitán Bohórquez, Julio (2002): *Huestes de estado. La formación universitaria de los juristas a los comienzos del estado colombiano*. Bogotá. Universidad del Rosario.

Galanter, Marc (1981): “Justice in many rooms: courts, private ordering, and indigenous law”. *The journal of legal pluralism and unofficial law*, 19

García Chuecos, Héctor (1937): *Estudios de historia colonial venezolana*. Tipografía Americana, Caracas.

García Soto, Carlos (2016): “Notas para una semblanza de Antonio Álvarez de Abreu, primer profesor de derecho en Venezuela: a los trescientos años del inicio de la enseñanza del derecho”. G. Aveledo et al.: *300 años del inicio de la enseñanza del derecho en Venezuela*. Academia Nacional de la Historia y otros. Caracas.

Garth, Bryant & G. Schaffer -eds (2022): *The globalization of legal education: A critical perspective*. Oxford. Oxford University Press.

Guerra Iñíguez, Daniel (1978): *La enseñanza del derecho en Venezuela. Una semblanza histórica de la Universidad Central de Venezuela a través de una de sus tareas fundamentales: la enseñanza del derecho*. Grafiunica. Caracas.

Hernández Bretón, Eugenio (2016): “Lo que no nos enseñan en las escuelas de derecho”. G. Avelledo et al.: *300 años del inicio de la enseñanza del derecho en Venezuela*. Academia Nacional de la Historia y otros. Caracas.

Hernández Bretón, Eugenio (2017): “Palabras con ocasión a la conmemoración de los cien años de la sesión inaugural”. *Boletín de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales*, # 156.

Leal, Ildefonso (2001): “Don Antonio Álvarez de Abreu. Catedrático fundador de los estudios jurídicos en Venezuela”. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, número LXXXIV.

Loreto, Luis (1964): “Discurso pronunciado por el doctor Luis Loreto en el Paraninfo de la Universidad Central de Venezuela el día 26 de febrero de 1964 con motivo de iniciarse los Cursos de Doctorado en Derecho”. *Revista de la Facultad de Derecho. Universidad Central de Venezuela*. 28.

Hieschulz de Stockhausen, Elke (1987): “Los estudios jurídicos en la Universidad Central de Venezuela”. *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela*. 67.

Jamin, Christophe (2011): “Le droit des manuels de droit ou l’art de traiter la moitié du sujet”. A.S. Chambost: *Histoire des manuels de droit*. Paris. Librairie Générale de Droit et Jurisprudence.

Njaim, Humberto (2016): “De los 300, los últimos 50: vivencias y esencias sobre la enseñanza del derecho”. G. Avelledo et al.: *300 años del inicio de la enseñanza del derecho en Venezuela*. Academia Nacional de la Historia y otros. Caracas.

Pérez Collados, José M. & S. Rodríguez Barbosa -eds. (2012): *Juristas de la independencia*. Marcial Pons. Madrid.

Pérez Perdomo, Rogelio (1981): *Los abogados de Venezuela. Estudio de una elite intelectual y política (1780-1980)*. Monte Ávila. Caracas.

Pérez Perdomo, Rogelio (2005): *Latin American lawyers. A historical introduction*. Stanford CA. Stanford University Press.

Pérez Perdomo, Rogelio (2006): “La educación jurídica en Venezuela, 1960-2005. Expansión y diferenciación”. En R. Pérez Perdomo & J. Rodríguez Torres (eds): *La educación jurídica en América Latina. Tensiones e innovaciones en tiempos de globalización*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Pérez Perdomo, Rogelio (2022): *Educación jurídica en Occidente: una historia cultural*. Tirant Humanidades. Valencia (España).

Pérez Perdomo, R., V. Capriles, A. Santacruz (2023): “Los estudios de derecho y la investigación jurídica en Venezuela en el siglo XXI: la contribución de la Universidad Metropolitana de Caracas”. *Revista de Pedagogía Universitaria y Didáctica del Derecho*. Vol 10. # 1.

Pérez Perdomo, Rogelio (2024): “Transformaciones recientes de la educación jurídica y la profesión de abogado en América Latina”. *Sortuz / Oñati Journal of Emerging Sociolegal Studies* 14.

Torres Arends, Irene (1997): *Educación jurídica y razonamiento*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Torres Arends, Irene (2002): *Cultura jurídica y estudiantes de derecho. Una medición de la cultura jurídica en Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Uribe-Uran, Víctor M. (2001): *Honorable lives. Lawyers, family, and politics in Colombia, 1780-1850*. Pittsburg. University of Pittsburg Press.

Interdisciplinares



IMPORTANCIA DE LA SENTENCIA NRO. 253-20-JH DE LA CORTE CONSTITUCIONAL DEL ECUADOR PARA EL RECONOCIMIENTO DE LOS ANIMALES SILVESTRES COMO SUJETOS DE DERECHOS: ALCANCES Y LÍMITES

Martín Josué Aguirre Sevilla¹

Marilena Asprino Salas²

Resumen

La relación entre los seres humanos y los animales y su regulación jurídica ha venido evolucionando con el paso del tiempo, desde la tesis civilista clásica que los considera como meras cosas o bienes hasta el novel reconocimiento de su valor intrínseco como seres sintientes. La Constitución de la República del Ecuador reconoce dentro de su articulado los derechos de la naturaleza, pero no precisa su alcance a componentes específicos de la misma. La Corte Constitucional ha venido desarrollado una interesante línea jurisprudencial, decidiendo en casos concretos a favor de la tutela de los derechos de un río o de un bosque a través de una acción de protección, pero no se había pronunciado sobre los derechos de los animales silvestres, ni sobre la procedencia del uso del hábeas corpus en los casos en que su vida y/o su libertad estén en riesgo. De allí que el objetivo general de la investigación haya sido estudiar la sentencia Nro. 253-20-JH/CC y su importancia para el reconocimiento de los animales silvestres como sujetos de derechos, con un enfoque

¹ Abogado. Graduado en la Pontificia Universidad Católica de Ecuador sede Ibarra. Correo electrónico: ab.martinaguirre@gmail.com

² Abogada y Magister Scientiae en Derecho Agrario, Universidad de Los Andes. Doctora en el programa Pasado y Presente de los Derechos Humanos, Universidad de Salamanca. Profesora titular jubilada de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Criminológicas de la Universidad de Los Andes, Venezuela. Docente y Responsable de Investigación de la Escuela de Jurisprudencia de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador sede Ibarra. Correo electrónico: mcasprino@pucesi.edu.

sistemático que permitiese precisar los criterios y parámetros emitidos por la Corte y sus consideraciones en torno al uso del hábeas corpus para la protección de los mismos. El uso de los métodos de investigación normativista, hermenéutico y analítico sintético, con el apoyo de la técnica de revisión y análisis documental, permitieron alcanzar el objetivo propuesto. En la sentencia, la Corte declara la violación de los derechos del animal desde un enfoque de los derechos de la naturaleza en dos dimensiones; y si bien consideró que en el caso concreto el hábeas corpus no era procedente por haberse producido la muerte del animal, estableció la procedencia del uso de cualquier garantía jurisdiccional en pro de exigir los derechos de la naturaleza y sus elementos.

Palabras clave: Derechos de la Naturaleza; derechos de los animales silvestres; hábeas corpus; jurisprudencia.

IMPORTANCE OF JUDGMENT NO. 253-20-JH BY THE CONSTITUTIONAL COURT OF ECUADOR FOR THE RECOGNITION OF WILD ANIMALS AS SUBJECTS OF RIGHTS: SCOPE AND LIMITS

Abstract

The relationship between humans and animals and its legal regulation has evolved over time, from the classic civil theory that considers them as mere things or goods to the new recognition of their intrinsic value as sentient beings. The Constitution of the Republic of Ecuador recognizes within its articles the rights of nature, but does not specify its scope to specific components of it. The Constitutional Court has developed an interesting line of jurisprudence, deciding in specific cases in favor of the protection of the rights of a river or a forest through a protection action, but it has not ruled on the rights of wild animals, or on the appropriateness of the use of habeas corpus in cases where their life and/or freedom are at risk. The general objective of the research was therefore to study judgment No. 253-20-JH/CC and its importance for the recognition of wild animals as subjects of rights, with a systematic approach that would allow for the clarification of the criteria and

parameters issued by the Court and its considerations regarding the use of Habeas Corpus for their protection. The use of normative, hermeneutic and analytical synthetic research methods, with the support of the technique of documentary review and analysis, allowed for the achievement of the proposed objective. In the judgment, the Court declared the violation of the animal's rights from a two-dimensional approach to the rights of nature; and although it considered that in the specific case the habeas corpus was not admissible because the death of the animal had occurred, it established the admissibility of the use of any jurisdictional guarantee in favor of demanding the rights of nature and its elements.

Keywords: Rights of Nature; rights of wild animals; habeas corpus; jurisprudence.

1. Introducción

Durante cientos de años los animales han sido vistos como meros objetos de apropiación y han sido regulados como bienes, tal como hace el art. 585 del Código Civil ecuatoriano, que considera a los animales como *cosas que se mueven por sí mismas*. Sin embargo, investigaciones recientes sobre la capacidad de los animales de sentir dolor y placer y sobre el complejo funcionamiento de su sistema nervioso central, no sólo han impactado en el ámbito científico, sino que han introducido cambios en la percepción social y jurídica hacia los mismos. Este escenario emergente tiene importantes repercusiones en el Derecho, pues lo desafía a crear herramientas de regulación y tutela alejadas de la clásica concepción antropocentrista que reconoce la titularidad de derechos única y exclusivamente a la persona humana. Ecuador está desempeñando un importante rol a nivel mundial para el desarrollo de la novel valoración jurídica de la naturaleza con un enfoque biocentrista que le permite ser titular de derechos, lo que ha sido reconocido por importantes estudiosos

de la Ecología Jurídica, como Flávia Alvim de Carvalho y José Luis Quadros de Magalhães.³

En la Constitución de la República del Ecuador (CRE en adelante) se personaliza a la naturaleza -la Pacha Mama- y se le reconoce los derechos a que se respete integralmente su existencia; al mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos y a ser restaurada en caso de daño, este último independiente de la obligación del Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados (artículos 71 y 72, CRE). Esta audaz normativa ha tenido que enfrentar críticas y detractores que con el tiempo han venido disminuyendo en número e intensidad, gracias al desarrollo de una doctrina nacional que ha venido fortaleciéndose y que hoy exhibe sólidos fundamentos teóricos que proporcionan sustento al reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Asimismo, se ha desarrollado en Ecuador una línea jurisprudencial de indiscutible riqueza que ha sustraído el tema de la titularidad de derechos de la naturaleza del ámbito de la retórica y lo ha convertido en una categoría jurídica operativa con capacidad de introducir cambios positivos en la realidad ambiental y ecológica del país. Así, en la Sentencia 22-18-IN/21 la Corte Constitucional del Ecuador (CC-Ec, en adelante) determinó que el reconocimiento constitucional de la naturaleza como sujeto de derechos no debe entenderse de forma meramente nominal o abstracta, sino desde una perspectiva sistémica, por lo que reconoció que los ecosistemas del manglar son titulares de los derechos reconocidos a la naturaleza.⁴ En el mismo sentido, la Corte ha reconocido a los ríos (Sentencia 1185-20-JP/21 El río Aquepi) y a los bosques (Sentencia 1149-19-JP/21– Derechos de la naturaleza del Bosque Protector Los Cedros) como titulares de los derechos de la naturaleza. Pero no es sino hasta el año 2022 que se pronuncia respecto

³ Alvim de Carvalho, Flavia y Quadros de Magalhães, José Luis. *Ecología Jurídica: Repensando as bases do direito para a proteção da vida*. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2024, pp. 167 y ss.

⁴ Villagómez, Byron; Calle, Rubén y Ramírez, Dayana. *Guía de jurisprudencia constitucional. Derechos de la naturaleza: actualizada a febrero de 2023*. Quito: Corte Constitucional; Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC), 2023 (Jurisprudencia constitucional, 12).

a los animales silvestres como sujetos de derechos en la sentencia Nro. 253-20-JH, en la que la Corte supera la tesis clásica de la cosificación de los animales silvestres tomando en cuenta sus especificidades biológicas y funcionales.⁵

Más allá de las regulaciones creadas en respuesta a la función que desempeña el animal o la utilidad que reporta al ser humano⁶, en el pensamiento colectivo ha venido reconociéndose cada vez con más fuerza la necesidad de proteger a los animales contra el maltrato y la crueldad, generándose iniciativas legislativas en este sentido. Así, en Ecuador está actualmente en discusión en la Asamblea Nacional el proyecto de Ley Orgánica de Bienestar Animal. Se estima que cuando esta ley sea aprobada y entre en vigencia permitirá unificar criterios y estándares de protección contra prácticas crueles y abusivas, independientemente de la función desempeñada por el animal.⁷

Las nuevas concepciones de protección animal y la lucha por el reconocimiento de sus derechos evidencia la relevancia de la investigación, cuyo objetivo general es estudiar la importancia de la sentencia Nro. 253-20-JH/CC para el reconocimiento de los animales silvestres como sujetos de derechos, con un enfoque sistemático que permita precisar los criterios y parámetros emitidos por la Corte, así como sus consideraciones en torno al uso del hábeas corpus para la protección de los derechos a la vida y a la libertad de estos

⁵ Efectivamente, la doctrina se ha expresado en el sentido que “no se puede otorgar el mismo grado de protección jurídica a un animal doméstico que a un animal silvestre; así como no se puede reglar de forma idéntica la protección a un animal destinado a satisfacer una necesidad básica, que la de un animal usado para prácticas culturales de las que no depende la vida humana.” Cfr. Vid. Morales Naranjo, Viviana. *Los fundamentos éticos que entretienen los derechos de los animales y de la naturaleza: una revisión a la Sentencia sobre la Mona Estrellita*. Ecuador: Revista Ecuador Debate, 116: 95-108. Año 2022, p. 116.

⁶ En Ecuador coexisten regímenes legales distintos aplicables a la relación ser humano-animal, de acuerdo a las diversas categorías existentes: animales domésticos o de compañía; animales utilizados en espectáculos públicos como ferias y fiestas tradicionales; animales de cría destinados al consumo humano; animales utilizados en prácticas experimentales y animales silvestres. Los cuerpos normativos reguladores se identifican en mayor o menor grado con la tesis civilista imperante que los considera como bienes objeto de apropiación y no como sujetos de derechos, de allí la relevancia de esta sentencia.

⁷ En la actualidad sólo se prevén las contravenciones de maltrato y muerte de mascotas o animales de compañía en el parágrafo único de los delitos contra la naturaleza o Pacha Mama, previstos en el Código Integral Penal del Ecuador.

seres. En concordancia con este objetivo, se diseñó la pregunta de investigación que orientó el estudio: ¿Cuáles han sido los aportes jurisprudenciales de la Sentencia Nro. 253-20-JH emitida por la Corte Constitucional del Ecuador para el reconocimiento de los animales silvestres como sujetos de derechos?

2. Estado del arte

Para la elaboración del marco teórico de la investigación se hizo necesario llevar a cabo una revisión exhaustiva de la literatura existente. Los antecedentes de investigación examinados permitieron identificar el concepto fundamental que sirve de sustento a la propuesta teórica de la titularidad de derechos de los animales, así como también precisar el valor de la sentencia Nro. 253-20-JH de la Corte Constitucional del Ecuador para el reconocimiento de los derechos de los animales silvestres y su protección.

2.1. La consideración de los animales como titulares de derechos: El concepto de seres sintientes

Ante todo, conviene destacar que la apertura de los estudiosos y expertos de la materia hacia el reconocimiento de los animales como sujetos de derechos es realmente significativa. A través de la investigación pudo constatarse que el factor clave para la consideración de los animales como sujetos de derechos es su condición de “seres sintientes”, tal como lo manifiesta Carrillo⁸ en su estudio *El derecho de los animales silvestres en la legislación ecuatoriana como seres vivos*, para quien su capacidad de sentir los convierte en sujetos expuestos a la violencia y al maltrato, lo que los hace merecedores de protección jurídica.

En sentido análogo, Machado, Cargua y Torres se han pronunciado a favor de la tutela de los derechos de los animales “de acuerdo a sus propias

⁸ Carrillo Carillo, Alfredo Fabián. *El Derecho de los animales silvestres en la legislación ecuatoriana como seres vivos*. Ecuador: Revista Sociedad y Tecnología, vol. 5, número S1, 73-85. Año 2022, p. 81.

características y necesidades específicas de protección” sobre la base de su capacidad de sentir y de responder a estímulos externos e internos.⁹

El reconocimiento de los derechos de los animales está estrechamente vinculado con la aceptación de su capacidad de sentir. Es la *sentiencia animal*¹⁰ la que da lugar a la defensa de estos seres ante acciones de maltrato que puedan infligirle sufrimiento. Este concepto de seres sintientes se opone a la consideración reduccionista de los animales como meras cosas o bienes. Irrumpe estrechamente vinculado con el movimiento de “descosificación de los animales” que nace -según Giménez Candela- por el “despertar de una nueva conciencia jurídica sobre el trato que debe dispensar a los animales una sociedad del S. XXI.”¹¹

El referido movimiento ha dado frutos en la legislación de algunos países, pudiendo citar como ejemplo en el contexto europeo, la Ley 17/2021 de 15 de diciembre, que modificó en España el Código Civil, la Ley Hipotecaria y la Ley de Enjuiciamiento Civil respecto al régimen jurídico de los animales, que los valora como “seres sintientes”. En el ámbito latinoamericano puede citarse la ley 1774 (2016) que modifica el art. 655 del Código Civil colombiano (seres sintientes) y la Ley 30407 del año 2016 vigente en Perú que los concibe como “seres sensibles”.

En criterio de González y De La Cruz¹², esta expresión “denota que un ente, un individuo, o un ser tiene la capacidad de sentir dolor o bienestar” y se relaciona con otras propuestas de denominación, tales como “animales no humanos”, “personas no humanas” y “seres no humanos”.

⁹ Machado Meliza, Mesías Elías; Cargua Asqui, Joselin Tatiana y Torres Uquillas, Nicole Alejandra. *Los animales reconocidos como sujetos de derechos en Ecuador*. Cuba: Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina, 10, 81–92. Año 2022, p. 90.

¹⁰ Si bien se ha generalizado su uso en la literatura especializada, el vocablo *sentiencia* no aparece en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

¹¹ Giménez-Candela, Teresa. La Descosificación de los Animales. Brasil: Revista do Curso de Direito da UFSM, v. 12 n. 1 (2017), 298-313 p. 305.

¹² González, Juan Antonio y De La Cruz, Eduardo. *Derechos de los seres sintientes en el marco jurídico mexicano*. México: RICSH Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas, 11(22), 75 - 102. <https://doi.org/10.23913/ricsh.v11i22.290>

2.2. La consideración de los animales silvestres como sujetos de derechos en la Sentencia Nro. 253-20-JH de la Corte Constitucional del Ecuador

En el derecho procesal constitucional comparado, las acciones jurisdiccionales contempladas para la tutela de los derechos poseen un marcado destino antropocéntrico, de allí la importancia de la línea jurisprudencial que ha venido desarrollando la Corte Constitucional del Ecuador en casos donde se hace uso de las garantías procesales constitucionales para proteger los derechos de la naturaleza¹³, a saber:

- Reconocimiento general de la naturaleza como sujeto de derechos. Sentencia 166-15-SEP-CC – Vulneración a la garantía de la motivación en un proceso relacionado con un presunto daño ambiental provocado por actividades camaroneras y Sentencia 1149-19-JP/21– Derechos de la naturaleza del Bosque Protector Los Cedros. “La Corte efectuó una valoración intrínseca de la naturaleza como fundamento para la protección de sus derechos, lo que implica una comprensión alejada de una visión antropocéntrica con fines exclusivamente utilitaristas o instrumentales.”¹⁴
- Conceptualización de la naturaleza como sujeto de derechos complejo. Sentencia 22-18-IN/21 – Inconstitucionalidad de varias normas del Código Orgánico del Ambiente y su reglamento. “La Corte determinó que el reconocimiento constitucional de la naturaleza como sujeto de derechos no debe entenderse de forma meramente nominal o abstracta, sino desde una perspectiva sistémica”¹⁵, vale decir, como un sistema ecológico compuesto por múltiples componentes.

¹³ La información sobre las sentencias que conforman esta línea jurisprudencial ha sido tomada de la publicación realizada por el Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional de la Corte Constitucional del Ecuador. Cfr. Vid. Villagómez, Byron; Calle, Rubén y Ramírez, Dayana. Op. Cit.

¹⁴ Villagómez, Calle y Ramírez. Op. Cit., pág. 17.

¹⁵ Ídem, p. 19.

- Reconocimiento jurisdiccional de titularidad general. Sentencia 1185-20-JP/21 (El río Aquepi) – Reconocimiento de titularidad de derechos de la naturaleza al río Aquepi y declaración de su vulneración por parte del Estado. La Corte considera que el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución, en términos generales y abstractos, no requiere de reconocimientos específicos para promover y proteger a la naturaleza y cada uno de los elementos que la conforman.¹⁶
- Reconocimiento jurisdiccional declarativo y no constitutivo. Sentencia 22-18-IN/21 – Inconstitucionalidad de varias normas del Código Orgánico del Ambiente y su reglamento. “42. La Corte enfatiza que el reconocimiento jurisdiccional de ecosistemas o elementos específicos en los casos concretos no significa que los sujetos no declarados judicialmente, carezcan de protección o que sea necesario el reconocimiento judicial de cada ecosistema para que los derechos de la naturaleza tengan eficacia”¹⁷.
- Reconocimiento de titularidad por componentes específicos. Manglares: Sentencia 22-18-IN/21 – Inconstitucionalidad de varias normas del Código Orgánico del Ambiente y su reglamento. Ríos: Sentencia 1185-20-JP/21 (El río Aquepi) – Reconocimiento de titularidad de derechos de la naturaleza al río Aquepi y declaración de su vulneración por parte del Estado. Bosques: Sentencia 1149-19-JP/21– Derechos de la naturaleza del Bosque Protector Los Cedros. Animales: Sentencia 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos. Caso “Mona Estrellita”) – Vulneración de derechos de la naturaleza por los hechos que terminaron en la muerte de una mona chorongo.¹⁸

¹⁶ Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia 1185-20-JP/21 de fecha 15 de diciembre de 2021.

¹⁷ Villagómez, Calle y Ramírez. *Op. Cit.*, p. 24.

¹⁸ Villagómez, Calle y Ramírez. *Op. Cit.*, pp. 25-28.

Con las indagaciones realizadas en bases de datos, bibliotecas físicas y digitales, y repositorios institucionales se ha podido constatar que la sentencia Nro. 253-20-JH ha despertado el interés de los estudiosos del Derecho. Así, Morales Naranjo en su artículo *Los fundamentos éticos que entretienen los derechos de los animales y de la naturaleza: una revisión a la Sentencia sobre la Mona Estrellita*, manifiesta que la Sentencia No. 253-20-JH/22 marca un hito jurídico en la forma de entender la relación ser humano-animal.¹⁹ Por su parte, Olalde Vázquez en su disertación sobre los *Animales no humanos hacia el reconocimiento de sus derechos fundamentales* destaca que “este caso detonó una serie de tensiones sobre la relación animal humana-no humana; en las que, las interrogantes gravitaron sobre el contenido y alcance de los derechos de la Naturaleza frente a la protección de los animales.”²⁰

Sobre la Decisión *in comento*, Machado, Cargua y Torres en el artículo intitulado *Los animales reconocidos como sujetos de derechos en Ecuador* consideran que la misma demostró que en Ecuador la naturaleza y cada uno de los elementos que la componen es vista como sujeto de derechos en sí misma, al reconocer a los animales como sujetos de derecho con “sintiencia” en sentido lato, siendo necesario que sus derechos sean observados de acuerdo a sus necesidades específicas de protección, distintas a las de los seres humanos.²¹

Por su parte, Abad Bonilla en su trabajo de titulación *Los animales como sujetos de derechos en Ecuador según sentencias de la Corte Constitucional*, con relación al reconocimiento de la titularidad de derechos que hace la CC-Ec señala que no implica únicamente la protección, reparación, promoción y restauración de los mismos, sino también es necesario que cuando se juzgue o se interprete la norma constitucional se lo haga con perspectiva de lo más

¹⁹ Morales Naranjo, Viviana. (2022). Op. Cit. Pág. 97.

²⁰ Olalde Vázquez, Brenda. *Animales No Humanos hacia el reconocimiento de sus derechos fundamentales*. Brasil: Revista Latino-americana de Direitos da Natureza e dos Animais v. 5 n. 2 (2022), 129-142., p. 136.

²¹ Machado Maliza, Mesías, Cargua Asqui, Joselyn y Torres Uquillas, Nicole. Op. Cit., p. 90.

favorable hacia la naturaleza, en referencia al principio constitucional “*in dubio pro natura*”.²²

Finalmente, conviene citar otros aportes realizados este año en el Ecuador en torno a los aportes jurisprudenciales de la Sentencia No. 253-20-JH/22 desde el ámbito de la investigación académica²³ y científica²⁴ que han contribuido con el enriquecimiento de la discusión sobre el reconocimiento de los animales silvestres como sujetos de derechos. Es justamente éste, el espacio de contribución científica donde se ubica esta investigación.

3. Materiales y métodos

El estudio se llevó a cabo con un enfoque cualitativo por ser éste el adecuado para analizar la información relativa al reconocimiento de los animales silvestres como sujetos de derecho y la posibilidad de proteger sus derechos a través de la garantía jurisdiccional del Hábeas Corpus, a la luz de los criterios emitidos por la CC-Ec en la sentencia 253-20-JH y en el contexto de una sociedad dispuesta a hacer tal reconocimiento gracias a su valoración como seres sintientes no humanos.

En nivel de profundidad de la investigación es descriptivo, tanto en lo que respecta al estudio del contenido de la sentencia de manera general, como al

²² Abad Bonilla, Génesis Marisol. *Los animales como sujetos de derechos en Ecuador según sentencias de la Corte Constitucional*. Ambato (Ecuador): Repositorio Institucional de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Regional Autónoma de Los Andes UNIANDES, sede Ambato, p. 11.

²³ Cfr. Vid. Montero Estacio, Francisco Fabian. *Los animales como sujetos de derechos. Análisis de la sentencia No. 253-20-JH/22 de la Corte Constitucional del Ecuador*. Quito: Universidad Tecnológica Indoamérica. Tesis de Maestría para la obtención del título de Magíster en Derecho, Mención Derecho Constitucional. / Cerón Yáñez, Kelly Denise. *Derechos a la vida e integridad física de los monos chorongos –Lagothrix- en el Estado Constitucional. Análisis de la sentencia No. 253-20-JH/22 de la Corte Constitucional del Ecuador*. Quito: Universidad Tecnológica Indoamérica. Tesis de Maestría para la obtención del título de Magíster en Derecho, Mención Derecho Constitucional. / García Vera, Iker y Miele Parrales, Carlos. *Principio de interespecie en Habeas corpus de animales no humanos dentro de la legislación ecuatoriana*. Portoviejo (Ecuador): Universidad San Gregorio de Portoviejo. Trabajo de grado para optar al título de abogado.

²⁴ Así, puede citarse el artículo siguiente: Bravo Urbano, Angela Cristina. *Evolución de los derechos de los animales: análisis del caso de Estrellita*. Quito: Revista Foro n. 41, p. 91-108, jun. 2024. <https://doi.org/10.32719/26312484.2024.41.5>

análisis específico de los criterios y juicios emitidos por los Magistrados de la CC-Ec en la misma. En los resultados de la investigación se describe el alcance del reconocimiento de la Mona Estrellita como sujeto de derechos hecho por la Corte a partir de tres problemas planteados por el mismo órgano jurisdiccional: 1) ¿Cuál es el alcance de los derechos de la Naturaleza? ¿Es posible que abarque la protección de un animal silvestre, como una mona chorongo? 2) ¿Se han vulnerado los derechos de la Naturaleza en el caso de la mona Estrellita? 3) ¿Qué acciones o garantías constitucionales son idóneas para la protección de los derechos de la Naturaleza en general y del caso en particular?²⁵

Para el desarrollo de la investigación, se optó por los métodos normativista y hermenéutico. El primero permitió el examen de las normas jurídicas invocadas en el texto de la sentencia y de otras vinculadas con el tema de investigación; mientras que, el segundo facilitó las herramientas metodológicas necesarias para comprender y delimitar la interpretación de la Corte Constitucional sobre los derechos de la naturaleza y su extensión a los animales silvestres, así como sobre el uso de la garantía jurisdiccional del hábeas corpus para salvaguardar sus derechos, garantía originalmente creada para la protección de los derechos a la vida, a la libertad e integridad física de las personas humanas. Adicionalmente, se utilizó el método analítico sintético para llevar a cabo el estudio pormenorizado y exhaustivo de la sentencia, para la generación de resultados concretos y para la elaboración de las conclusiones.

La obtención de datos se hizo a través de la técnica de revisión y análisis documental. Así, se llevaron a cabo búsquedas en bases de datos de reconocida calidad científica, en repositorios digitales de universidades prestigiosas, en revistas científicas debidamente avaladas e indexadas, en bibliotecas físicas y digitales y en los sitios web de la CC-Ec, incluyendo su portal de sentencias. La calidad de las fuentes elegidas es garante de la rigurosidad metodológica del estudio, operativizado a través de una matriz digital de información, que fue el instrumento de investigación diseñado para la organización y

²⁵ Corte Constitucional del Ecuador. Ficha de relatoría de la Sentencia: No. 253-20-JH/22. Ecuador: Portal web oficial. <https://portal.corteconstitucional.gob.ec/FichaRelatoria.aspx?numdocumento=253-20-JH/22>

síntesis de los referidos datos. De gran ayuda resultó el formato creado por el Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita, de la Facultad de Derecho de la Universidad Externado de Colombia en 2017 para el análisis de sentencias de constitucionalidad²⁶, pues sirvió de modelo para la elaboración de un formato propio, adaptado a la naturaleza de la sentencia analizada en este trabajo (sentencia de revisión).²⁷

Finalmente, se estimó acertado aplicar lo propuesto por Garzón Cárdenas en el análisis de la sentencia, separando las tesis fácticas y normativas de las que partió la Corte para llevar a cabo la calificación jurídica que dio lugar a la sentencia sobre la titularidad de derechos de los animales silvestres y el uso de la garantía del hábeas corpus para su protección, lo que implicó verificar: a. Si existía información suficiente para afirmar cada una de esas tesis; b. si los argumentos derivan de normas jurídicas o medios de prueba sólidos y con calidad epistémica; y, si existe la necesaria relación entre los argumentos y la calificación jurídica.²⁸

4. Resultados

4.1. Antecedentes del caso concreto

La Sentencia emitida en el caso No. 253-20-JH/22 con fecha 27 de enero de 2022, cuya jueza ponente fue la Dra. Teresa Nuques Martínez, proporciona

²⁶ El formato del IEC Carlos Restrepo Piedrahita fue diseñado para la recopilación y organización de la información contenida en las sentencias dictadas en casos de demanda de inconstitucionalidad. Sin embargo, varios de sus componentes estructurales sirvieron para susstraer datos de interés para la investigación de la Sentencia 253-20-JH CC-Ec. Puede visualizarse el formato C-FORMATO en la siguiente dirección web: <https://icrp.uexternado.edu.co/metodo-de-analisis-de-sentencias-de-la-corte-constitucional-colombiana/>

²⁷ El proceso de selección y revisión de sentencias es una facultad de la Corte Constitucional del Ecuador que tiene por propósito generar precedentes vinculantes en materia de garantías jurisdiccionales, a partir de la revisión de los hechos de un caso en concreto, tal y como lo determina el Art. 436 numeral 6 de la Constitución (...) Los precedentes jurisprudenciales son el razonamiento judicial que los jueces exponen como una solución para resolver un determinado caso bajo circunstancias específicas y al amparo de la normativa vigente y son de carácter vinculante. Cfr. Vid. Constitución de la República del Ecuador, 2008.

²⁸ Garzón Cárdenas, R. *Apuntes sobre cómo analizar sentencias... con la intención de derribarlas: Guía incompleta para estudiantes*. México: SiLex Formación Jurídica. 26 de octubre de 2022. <https://www.si-lex.es/apuntes-sobre-analizar-sentencias>

datos de gran relevancia para el conocimiento del caso. En su artículo, Cerón Yáñez²⁹ hace un relato detallado y prolijo de todo lo acontecido en el mismo. La señora Ana Beatriz Burbano Proaño, domiciliada en el cantón Ambato de la Provincia de Tungurahua, acogió en su hogar a un primate hembra de la especie chorongó (*Lagothrix poeppigii*) desde que esta tenía un mes de nacida y la llamó Estrellita. La convivencia entre ambas se extendió por 18 años, por lo cual, ella se autodefinió como la madre y cuidadora de Estrellita.

La Unidad de Patrimonio Natural de Vida Silvestre de la Dirección Provincial del Ambiente de Tungurahua del Ministerio del Ambiente, recibió una denuncia ciudadana anónima sobre la presunta tenencia de fauna silvestre en una vivienda ubicada en la ciudad de Ambato. El Ministerio del Ambiente, conjuntamente con Fiscalía, la Unidad de Protección del Medio Ambiente, Criminalística y el Grupo de Operaciones Especiales, procedieron a retener a Estrellita en septiembre de 2019 y a trasladarla al Eco Zoológico San Martín del cantón Baños. Mediante auto de fecha 16 de septiembre de 2019, el referido Ministerio inició procedimiento administrativo en contra de la señora Burbano Proaño, por la presunta infracción ambiental previamente descrita, signado con el No. 34-PNT-2019. Este procedimiento culminó con la declaratoria de responsabilidad de la misma por el cometimiento de la infracción establecida en el artículo 318 numeral 2 del Código Orgánico del Ambiente (tenencia de especies de vida silvestre sin autorización administrativa), imponiéndosele una multa de \$3940,00 y disponiéndose el decomiso del animal.

El 06 de diciembre de 2019 la señora Ana Beatriz Burbano Proaño presentó acción de habeas corpus en representación de Estrellita, correspondiendo su conocimiento por sorteo a la Unidad Judicial Multicompetente con sede en el cantón Baños, provincia de Tungurahua. La notificación de la providencia por la que se convoca a una nueva audiencia, se efectuó el mismo día previsto para su realización, por lo que la accionante no pudo hacer acto de presencia. El tribunal emitió el auto de archivo de la causa el 11 de diciembre de 2019. El mismo día, la accionante solicitó la revocatoria del auto de llamamiento a audiencia y apeló el auto de archivo alegando falta de

²⁹ Cerón Yáñez, Kelly Denisse. Op. Cit, pp. 58-64.

notificación. El recurso de apelación fue admitido por la Sala Penal de la Corte Provincial de Tungurahua y resuelto el 27 de enero de 2020, disponiendo la nulidad de lo actuado en primera instancia y ordenando que se señale nueva fecha para que se lleve a cabo la audiencia respectiva. El 11 de febrero de 2020, la Unidad Judicial convocó a las partes a audiencia pública a celebrarse el día viernes 21 de febrero de 2020. Debe indicarse que hasta el día en que se llevó a cabo esta audiencia, la accionante ni su representante legal, conocía del fallecimiento de Estrellita, a pesar de que el 09 de octubre de 2019 el señor Orlando Vega propietario del Eco Zoológico San Martín informó al Ingeniero William Quinatoa, responsable de la Unidad de Patrimonio Natural de Tungurahua, sobre la muerte de la mona chorongo.

a. Decisión de Primera Instancia. “La autoridad Ambiental ha actuado con competencia, de todo lo anotado se justifica que la recuperación de la primate ESTRELLITA no ha sido ilegal, ilegítima o arbitraria, mucho más si consideramos que el COIP en el Art. 247 tipifica los Delitos contra la flora y fauna silvestres (...) y por relación no se podía devolver a la actora al espécimen que reclama cuya tenencia por cuanto no está permitido por la ley. (...) ocurrió el deceso el 09 de octubre del año 2019 dos meses antes de la presentación de la acción de hábeas corpus por lo que se ha tratado de inducir a error al juzgador por lo que se deja a salvo cualquier derecho que asista sobre los hechos supervinientes con posterioridad al decomiso de la primate estrellita que han llevado a su deceso”³⁰.

b. Decisión de Segunda Instancia. “El 10 de junio de 2020, la Sala Especializada de lo Penal, Penal Militar, Penal Policial y Tránsito de la Corte Provincial de Justicia de Tungurahua, resolvió desechar el recurso de apelación, ratificando la sentencia de primera instancia y dispuso además, oficiar al Consejo de la Judicatura, a fin de que investiguen las actuaciones de la accionante y los accionados, fundamentando su decisión así: La legitimada

³⁰ Sentencia de la Unidad Judicial Multicompetente con sede en el cantón Baños, provincia de Tungurahua de fecha 26 de febrero de 2020. Cfr. Vid. Cerón Yáñez, Op. Cit., p. 63.

activa ya no podría siquiera tener aspiración, por haber muerto la presunta víctima, cuya protección jurisdiccional se pretende (...) los derechos de la naturaleza son derechos inmanentes que corresponden a la humanidad y no solo a una persona (...) El recurso de Hábeas Corpus no es el mecanismo para resolver la controversia planteada en relación con la permanencia del oso andino Chucho en un zoológico, en la medida en que se trata de un instrumento de protección de la libertad de los seres humanos, que es un derecho que no se puede predicar de los animales (...) Por manera que en el supuesto de encontrarse con vida la mona choronga “Estrellita”, no podría ser liberada para entregarse a la legitimada activa.”³¹

4.2. Trámite ante la Corte Constitucional

“El 22 de diciembre de 2020, la Sala de Selección, conformada por los jueces constitucionales Ramiro Ávila Santamaría, Agustín Grijalva Jiménez y Carmen Corral Ponce, resolvió seleccionar el caso No. 253-20-JH, con dos votos a favor de los jueces constitucionales Ramiro Ávila Santamaría y Agustín Grijalva Jiménez, y un voto en contra de la jueza constitucional Carmen Corral Ponce, para emitir jurisprudencia vinculante y desarrollar derechos, por encontrar que se verificaron los parámetros de selección previstos en el artículo 25 numeral 4 de la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional (en adelante, “LOGJCC”)³².

³¹ Sentencia de la Sala Especializada de lo Penal, Penal Militar, Penal Policial y Tránsito de la Corte Provincial de Justicia de Tungurahua de fecha 10 de junio de 2020. Cfr. Vid. Cerón Yáñez, Op. Cit., p. 63.

³² La Sala determina que el presente caso, específicamente cumple con el parámetro de novedad e inexistencia de precedente judicial. Cfr. Vid. Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”. Jueza ponente: Teresa Nuques Martínez. Quito: 27 de enero de 2022.

4.2.1. Problemas jurídicos planteados por la Corte

En el texto de la sentencia, la CC-Ec señala que ella se emite con la finalidad de i) reconocer el alcance de los derechos de la Naturaleza y determinar si esta abarca la protección de un animal silvestre en particular como la mona chorongo “Estrellita”; ii) revisar si en el caso concreto de la mona “Estrellita” se han vulnerado los derechos de la Naturaleza; y, iii) desarrollar lineamientos generales para la procedencia de garantías constitucionales a favor de animales silvestres como la mona chorongo “Estrellita”.

4.2.2. Criterios de la Corte Constitucional emitidos en la Sentencia del caso No. 253-20-JH

i) *Sobre el reconocimiento del alcance de los derechos de la Naturaleza y la determinación de si esta abarca la protección de un animal silvestre en particular como la mona chorongo “Estrellita”.*

La Corte Constitucional analiza el ordenamiento jurídico ecuatoriano y la jurisprudencia desarrollada por la misma respecto a la protección de la Naturaleza antes de estudiar el tema de los animales silvestres. En relación con la norma suprema, la Corte destaca la superación del antropocentrismo clásico y la acogida de un sociobiocentrismo con fundamento en las raíces milenarias de Ecuador (Sumak Kawsay), que permite a la Constitución a través de un giro fenomenológico albergar dentro de su marco normativo “a toda la realidad, vista como una comunidad vital en constante interrelación y evolución; reconociendo con la calidad de sujetos de derecho a la Naturaleza”.³³

Es aquí cuando emite un criterio de gran importancia para dilucidar el alcance del reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos, al señalar que tal reconocimiento no es posible sin que se la acoja en su expresión total, con todos sus componentes y procesos, en una doble dimensión: la

³³ Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”. Jueza ponente: Teresa Nuques Martínez. Quito: 27 de enero de 2022, p. 18.

Naturaleza vista como la universalidad de los seres, fenómenos y elementos bióticos y abióticos que conviven, interactúan y se manifiestan en la Tierra; y, la Naturaleza vista en cada uno de sus miembros o elementos singularizables, como un bosque, un río o un animal silvestre.³⁴ Al tocar el tema de los animales, la Corte afirma de manera categórica que los animales son sujetos de derechos distintos a las personas humanas, lo que a su juicio se identifica con la fase más reciente en la evolución de la protección jurídica de los animales, sustentada en su valoración intrínseca como seres sintientes.³⁵

Inmediatamente, en la Sentencia *in comento*, se aborda lo relativo al aspecto biomorfológico de los animales como seres sintientes, calificados así por su capacidad de sentir, la cual puede darse en sentido lato y en sentido estricto. Seres sintientes en sentido escrito serían aquellos animales que poseen un sistema nervioso central, que les permite sentir dolor, sufrimiento o placer.³⁶ Sin embargo, aclara la Corte que esta similitud con la morfología humana no los hace equiparables a los humanos, existiendo diferentes necesidades de protección para unos y otros.

Pasa la Corte a responder al problema jurídico planteado sobre el alcance de los derechos de la Naturaleza, y si éstos abarcan la protección de un animal silvestre como la mona chorongó Estrellita. Inicia el discurso argumentativo señalando en primer lugar, que los derechos reconocidos en la CRE a la Naturaleza no son taxativos, sino que responden a una estructura de cláusula abierta, lo que significa que no deben estar expresamente positivizados para

³⁴ En el texto de la sentencia *in comento*, la CC-EC se refiere a criterios emitidos en otras decisiones previas, como la sentencia No. 22-18-IN/21, párr. 27; la sentencia No. 1185-20-JP/21 y la sentencia No. 2167-21-EP/21; así como también a la Opinión consultiva OC 23/17 de la CIDH, de 15 de noviembre de 2017 “Medio Ambiente y Derechos Humanos” (Sobre obligaciones estatales en relación con el medio ambiente en el marco de la protección y garantía de los derechos a la vida y a la integridad personal - interpretación y alcance de los artículos 4.1 y 5.1, en relación con los artículos 1.1 y 2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos).

³⁵ Para ello, la CC-Ec hace referencia al criterio de la Corte Constitucional de Colombia emitido en la Sentencia SU016/20, según el cual “los animales son protegidos no sólo en función de su aporte ecosistémico, sino en tanto seres sintientes, individualmente considerados”.

³⁶ Vid. *Supra*. El punto 2.1. de este trabajo “La consideración de los animales como titulares de derechos: El concepto de seres sintientes”, en el que se han incorporado opiniones de doctrinarios de singular valor para el análisis.

que se tutelen otros derechos. En segundo lugar, manifiesta que las demandas de protección jurídica de los animales y de sus derechos requieren principios de interpretación y entendimiento *sui generis*, y explica el principio *inter especie* y el principio de interpretación ecológica³⁷, los cuales deberán aplicarse en los casos donde se analice la tutela jurídica de los derechos de un animal. En relación a los derechos particulares de los animales silvestres, la Corte no sólo los desarrolla, sino que también establece límites a su ejercicio.³⁸ Finalmente, respecto al problema jurídico planteado i), concluye la Corte que los derechos de la naturaleza sí abarcan la protección de un animal silvestre como una mona chorongó.³⁹

ii) *Sobre la vulneración de los derechos de la Naturaleza en el caso concreto de la mona “Estrellita”.*

Siguiendo la pauta didáctica y orientativa materializada en la determinación de los derechos de los animales, y con el fin de evitar que en el futuro se repitan casos como el de la mona Estrellita, la CC-Ec estableció un conjunto de criterios o parámetros mínimos que deben cumplir las personas legalmente

³⁷ “El principio *inter especie* configura un principio mediante el cual se garantiza la protección de los animales con un aterrizaje concreto en las características, procesos, ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos diferenciadores de cada especie (...) El principio de *interpretación ecológica* conlleva el respeto de las interacciones biológicas que existen entre las especies y entre las poblaciones e individuos de cada especie.” Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”. Jueza ponente: Teresa Nuques Martínez. Quito: 27 de enero de 2022, pp. 30-31.

³⁸ A criterio de la Corte los derechos particulares de las especies animales silvestres, son: 1. El derecho a existir, y, en consecuencia, a no ser extinguidas por razones no naturales o antrópicas. 2. El derecho a no ser cazadas, pescadas, capturadas, recolectadas, extraídas, tenidas, retenidas, traficadas, comercializadas o permutadas, sin perjuicio de las interacciones legítimas analizadas anteriormente a la luz de los dos principios. 3. El derecho al libre desarrollo de su comportamiento animal, lo que incluye la garantía de no ser domesticadas y de no ser obligadas a asimilar características o apariencias humanas. Se recomienda la lectura analítica del punto 5.1.5.1 de la sentencia, donde a partir de las interacciones de los seres humanos con animales, la Corte refiere a ciertos límites en el reconocimiento de los derechos de los animales. Cfr. Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22, p.p. 33-34.

³⁹ Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”. Jueza ponente: Teresa Nuques Martínez. Quito: 27 de Enero de 2022, pág. 37.

autorizadas (bien sea un particular, bien una entidad pública)⁴⁰ con relación a las condiciones o circunstancias de la tenencia de animales silvestres. Ello permitirá precisar han existido vulneraciones a sus derechos en el caso concreto.

En sentido análogo, la Corte observa en la Sentencia que cuando se dispuso de forma simultánea la orden de decomiso y posterior envío a un centro de manejo ambiental de la mona Estrellita, no se consideraron los cuidados y asistencia especializada que ella requería de acuerdo con sus circunstancias particulares, por lo que se vulneró su derecho a la integridad y por ende, se vulneraron los derechos de la Naturaleza.”⁴¹ Para evitar futuras vulneraciones en los casos en que legalmente sea procedente el decomiso, retención o cautiverio de especies de animales silvestres, la Corte fijó los “parámetros o criterios mínimos no taxativos para la adopción de medidas por parte de autoridades públicas que conlleven a la limitación del derecho a la libertad de locomoción de los animales silvestres”⁴², constituyendo éste otro aporte de la sentencia *in comento*.

Finalmente, sobre la vulneración de los derechos de la Naturaleza al disponerse la custodia de la mona chorongó Estrellita en un zoológico autorizado por la Autoridad Ambiental Nacional, la Corte destaca que la muerte de Estrellita no se produjo por causas naturales, sino por condiciones físicas resultantes de actos y omisiones tanto de la cuidadora como de las entidades administrativas involucradas en el procedimiento administrativo, por lo que,

⁴⁰ Según la Corte, estos lineamientos o parámetros deberán ser observados y garantizados por los operadores jurisdiccionales que tienen bajo su conocimiento demandas de garantías jurisdiccionales planteadas para la protección de los derechos de un animal: i) Los animales en el lugar en cual se encuentren deberán tener acceso a agua y alimentos adecuados para mantener su salud y vigor. ii) El ambiente en el que viven debe ser adecuado para cada especie, con condiciones de resguardo y descanso adecuados. Debe permitírseles la libertad de movimiento. iii) Debe garantizarse a los animales las condiciones sanitarias adecuadas para proteger su salud e integridad física. iv) Debe garantizarse a los animales las condiciones de espacio y de relación suficiente para asegurar la posibilidad del libre desarrollo de su comportamiento animal. v) Debe garantizarse a los animales la vida en un ambiente libre de violencia y crueldad desproporcionada, de miedo y angustia.

⁴¹ Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”. Jueza ponente: Teresa Nuques Martínez. Quito: 27 de enero de 2022, pág. 46.

⁴² Ídem.

declara la existencia de vulneraciones a los derechos a la vida, en su dimensión positiva, e integridad de la mona chorongo denominada Estrellita en particular, y, por tanto, la vulneración a los derechos de la Naturaleza.⁴³

iii) *Lineamientos generales para la procedencia de garantías constitucionales a favor de animales silvestres como la mona chorongo “Estrellita”*

La Corte inicia el análisis de este punto señalando la plena justiciabilidad de los derechos de la Naturaleza de acuerdo a lo dispuesto en los artículos artículo 11.3 y 71 y siguientes de la CRE, ratificando la posibilidad de que se ejerzan acciones o garantías jurisdiccionales por parte de cualquier persona a favor de la Naturaleza o a favor de los distintos niveles de organización ecológica, con base en lo establecido en los artículos 86.1 de la CRE y 9 de la LOGJCC. En este orden de ideas, la CCEc reconoce a la naturaleza como sujeto de derecho en dos dimensiones: La dimensión sustantiva se refiere a su capacidad para ser titular de derechos, mientras que la dimensión adjetiva implica la búsqueda de protección ante los órganos administrativos y jurisdiccionales del Estado.⁴⁴ Es decir, que sí operan a favor de la naturaleza las garantías jurisdiccionales previstas en la Constitución.

En sentencias anteriores la Corte se pronunció a favor del uso de la acción de protección para proteger los derechos de ríos, bosques y otros componentes de la Naturaleza, mas no existía para el momento de dictar la Sentencia No. 253-20-JH/22 un antecedente jurisprudencial respecto a los derechos de los animales, mucho menos en relación a su protección a través de un hábeas corpus.

El artículo 89 de la CRE establece el objeto de la acción de hábeas corpus, cual es “recuperar la libertad de quien se encuentre privado de ella de forma ilegal, arbitraria o ilegítima, por orden de autoridad pública o de cualquier persona, así como proteger la vida y la integridad física de las personas

⁴³ *Ibíd*em, pág. 49.

⁴⁴ Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”, p. 51.

privadas de libertad.”⁴⁵ Se trata de una acción creada para tutelar derechos de las personas humanas, que permite garantizar distintos derechos.⁴⁶

La pretensión inicial de la accionante en este caso era la liberación de la mona Estrellita y el otorgamiento de una licencia para su tenencia y cuidado, mas luego de conocer su muerte, en la audiencia de instancia solicitó la entrega del cuerpo en el estado en que se encontrase. Con respecto a la primera aspiración, la Corte manifestó que desde un punto de vista objetivo, significaba sustituir un cautiverio por otro; y consideró oportuno señalar “que los derechos de un animal silvestre deben ser tutelados de forma objetiva teniendo a su vida, libertad e integridad como derechos propios e inherentes, y mas no con base en las pretensiones, deseos o intenciones de terceras personas.”⁴⁷ Asimismo, con fundamento en el derecho a la restauración reconocido en el artículo 72 de la CRE, dispuso que, “siempre que sea posible y no provoque su detrimento, deberá preferirse la reinserción del animal silvestre en su ecosistema natural, sea como una medida inmediata cuando las circunstancias así lo permitan, o sea como una medida diferida, cuando sea necesario que el animal silvestre atraviese una fase de readaptación y rehabilitación.”⁴⁸

En relación con la segunda aspiración de la accionante, la Corte consideró que el hábeas corpus no es procedente para la recuperación del cadáver de un animal silvestre, el cual debía recibir el tratamiento fitosanitario respectivo por parte de las autoridades competentes.

En el caso concreto, debido al fallecimiento de la mona Estrellita, la Corte no dictó medidas de reparación a favor de ésta, pero dejó sentado que la Sentencia No. 253-20-JH constituye una reparación en sí misma y dispuso que los criterios o parámetros establecidos en la misma fuesen difundidos y

⁴⁵ Constitución de la República del Ecuador. Quito: Registro Oficial 449 de 20-oct-2008.

⁴⁶ De hecho, como bien señala la Corte en la Sentencia en estudio, la jurisprudencia comparada y la doctrina han sistematizado algunas tipologías de la acción de hábeas corpus según la finalidad que esta persiga y los derechos que se garanticen: restaurativo, restringido, correctivo, traslativo e instructivo. Cfr. Vid. Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”, p. 52.

⁴⁷ Sentencia No. 253-20-JH/22 (Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos). Caso “Mona Estrellita”, p. 54.

⁴⁸ Ídem.

desarrollados a través de la normativa y de políticas públicas. En este sentido, en la sentencia se fijó el plazo de 60 días para que el Ministerio de Ambiente crease los protocolos y las resoluciones necesarias para su materialización.

5. Conclusiones

La investigación realizada permitió reforzar la tesis que considera que la Sentencia No. 253-20-JH/22 del caso “Mona Estrellita” ha marcado un hito en el desarrollo jurisprudencial de la Corte Constitucional del Ecuador en torno a los Derechos de la Naturaleza. En ella la Corte se pronunció favorablemente respecto a la consideración de los animales silvestres como sujetos de derechos protegidos por los derechos de la Naturaleza garantizados en el artículo 71 de la Constitución, bajo la aplicación irrestricta de los principios de inter especie e interpretación ecológica. De igual manera, sentó el criterio de la dimensión adjetiva de los derechos de estos seres, por la cual pueden alcanzar la protección de sus derechos por medio de las garantías jurisdiccionales según el objeto y pretensión concreta en el caso particular. En esta emblemática decisión, la Corte se manifiesta abiertamente a favor del bienestar e integridad de los animales silvestres en custodia, disponiendo que debe priorizarse su inserción o permanencia en el hábitat natural siempre que las condiciones lo permitan; y enfatizando la necesidad de motivar toda medida que se adopte para precautelar su protección. Emite los parámetros o criterios mínimos no taxativos a tomarse en cuenta en la adopción de medidas por parte de autoridades públicas que conlleven a la limitación del derecho a la libertad de locomoción de los animales silvestres, así como para su custodia o tenencia.

6. Referencias

Abad Bonilla, Génesis Marisol. *Los animales como sujetos de derechos en Ecuador según sentencias de la Corte Constitucional*. Ambato (Ecuador): Repositorio Institucional de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Regional Autónoma de Los Andes UNIANDES, sede Ambato. 14 p.

Martín Josué Aguirre Sevilla
Marilena Asprino Salas

Importancia de la sentencia nro. 253-20-jh de la Corte Constitucional del Ecuador...

Alvim de Carvalho, Flavia y Quadros de Magalhães, José Luis. *Ecología Jurídica: Repensando as bases do direito para a proteção da vida*. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2024. 234 p.

Asamblea Nacional del Ecuador. Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional: Quito: Registro Oficial 2do Suplemento No. 52.

Bravo Urbano, Angela Cristina. *Evolución de los derechos de los animales: análisis del caso de Estrellita*. Quito: Revista Foro n. 41, pp. 91-108, jun. 2024. <https://doi.org/10.32719/26312484.2024.41.5>

Carrillo Carillo, Alfredo Fabián. *El Derecho de los animales silvestres en la legislación ecuatoriana como seres vivos*. Ecuador: Revista Sociedad y Tecnología, vol. 5, número S1, 73-85. Año 2022.

Cerón Yáñez, Kelly Denise. *Derechos a la vida e integridad física de los monos chorongos –Lagothrix- en el Estado Constitucional. Análisis de la sentencia No. 253-20-JH/22 de la Corte Constitucional del Ecuador*. Quito: Universidad Tecnológica Indoamérica. Tesis de Maestría para la obtención del título de Magíster en Derecho, Mención Derecho Constitucional. 92 p.

Constitución de la República del Ecuador. Quito: Registro Oficial 449 de 20-oct-2008.

Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 166-15-SEP-CC. Vulneración a la garantía de la motivación en un proceso relacionado con un presunto daño ambiental provocado por actividades camaroneras. Quito: 20 de mayo de 2015.

Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia 22-18-IN/21. Inconstitucionalidad de varias normas del Código Orgánico del Ambiente y su reglamento - Los derechos del manglar y las actividades extractivas intensivas que lo amenazan. Juez ponente: Ramiro Ávila Santamaría. Quito: 8 de septiembre de 2021.

Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia 1149-19-JP/21. Derechos de la naturaleza del Bosque Protector Los Cedros. Juez ponente: Agustín Grijalva Jiménez. Quito: 10 de noviembre de 2021.

Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia 1185-20-JP/21. Reconocimiento de titularidad de derechos de la naturaleza al río Aquepi y declaración

de su vulneración por parte del Estado. Juez ponente: Ramiro Ávila Santamaría. Quito: 15 de diciembre de 2021.

Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia No. 253-20-JH/22. Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos. Caso “Mona Estrellita”. Jueza ponente: Teresa Nuques Martínez. Quito: 27 de enero de 2022.

García Vera, Iker y Mielles Parrales, Carlos. *Principio de interespecie en Habeas corpus de animales no humanos dentro de la legislación ecuatoriana*. Portoviejo (Ecuador): Universidad San Gregorio de Portoviejo. Trabajo de grado para optar al título de abogado.

Garzón Cárdenas, R. *Apuntes sobre cómo analizar sentencias... con la intención de derribarlas: Guía incompleta para estudiantes*. México: SíLex Formación Jurídica. 26 de octubre de 2022. <https://www.si-lex.es/apuntes-sobre-analizar-sentencias>

Giménez-Candela, Teresa. *La Descosificación de los Animales*. Brasil: Revista do Curso de Direito da UFSM, v. 12 n. 1 (2017), 298-313.

González, Juan Antonio y De La Cruz, Eduardo. *Derechos de los seres sintientes en el marco jurídico mexicano*. México: RICSH Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas, 11(22), 75 - 102. <https://doi.org/10.23913/ricsh.v11i22.290>

Machado Meliza, Mesías Elías; Cargua Asqui, Joselin Tatiana y Torres Uquillas, Nicole Alejandra. *Los animales reconocidos como sujetos de derechos en Ecuador*. Cuba: Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina, 10, 81–92. Año 2022.

Montero Estacio, Francisco Fabian. *Los animales como sujetos de derechos. Análisis de la sentencia No. 253-20-JH/22 de la Corte Constitucional del Ecuador*. Quito: Universidad Tecnológica Indoamérica. Tesis de Maestría para la obtención del título de Magíster en Derecho, Mención Derecho Constitucional.

Morales Naranjo, Viviana. *Los fundamentos éticos que entretienen los derechos de los animales y de la naturaleza: una revisión a la Sentencia sobre la Mona Estrellita*. Ecuador: Revista Ecuador Debate, 116: 95-108. Año 2022.

Olalde Vázquez, Brenda. *Animales No Humanos hacia el reconocimiento de sus derechos fundamentales*. Brasil: Revista Latino-americana de Direitos da Natureza e dos Animais v. 5 n. 2 (2022), 129-142.

Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita. *Método de análisis de sentencias de la Corte Constitucional colombiana*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 10 de febrero de 2017. Disponible en <https://icrp.uexternado.edu.co/metodo-de-analisis-de-sentencias-de-la-corte-constitucional-colombiana/>

Villagómez, Byron; Calle, Rubén y Ramírez, Dayana. *Guía de jurisprudencia constitucional. Derechos de la naturaleza: actualizada a febrero de 2023*. Quito: Corte Constitucional; Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC), 2023 (Jurisprudencia constitucional, 12).

NOÉMIA DE SOUSA O LA POESÍA COMO UN MEDIO DE VISIBILIZACIÓN Y EXIGENCIA DE JUSTICIA

Ángel Alonso Salas*

Resumen

La literatura y filosofía africana suelen ser invisibilizadas y marginadas por el discurso eurocéntrico y occidental. Sin embargo, gran parte de la producción literaria en África, como son los poemas, cuentos, novelas, testimonios orales e históricos sitúan al lector en un escenario en el que la reflexión sobre la condición humana gira en torno a la exigencia de justicia, a presentar una denuncia desde las letras y las artes sobre las violaciones de derechos humanos, injusticias y situaciones que deberían ser atendidas, resueltas y reflexionadas por la filosofía, las humanidades y las artes. En este sentido, las siguientes líneas tienen como objetivo centrar la atención en Noémia de Sousa y su obra, para comprender las aportaciones que la producción literaria de dicha poeta puede generar en el ámbito de la filosofía y fuera de Mozambique, en donde la exigencia de la justicia social se convierte en un hilo conductor de dicha poeta.

* Ángel Alonso Salas, es profesor Titular C de Tiempo Completo en CCH Azcapotzalco, UNAM. Tiene los grados de licenciatura en Filosofía por la UAM Iztapalapa; maestría y doctorado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctorado en Ciencias (Bioética) por la Facultad de Medicina, UNAM. Investigador nivel I del SNI, CONAHCYT. Fue secretario del Programa Universitario de Bioética de la UNAM de 2019 a 2022. Correo electrónico: angel.alonso@cch.unam.mx

Palabras clave: Poesía, Noémia de Sousa, Justicia, Filosofía, Mozambique.

**NOÉMIA DE SOUSA OR POETRY AS A MEANS OF VISIBILIZATION
AND DEMAND FOR JUSTICE**

Abstract

African literature and philosophy are often made invisible and marginalized by Eurocentric and Western discourse. However, much of the literary production in Africa, such as poems, stories, novels, oral and historical testimonies, place the reader in a scenario in which reflection on the human condition revolves around the demand for justice, to present a complaint through literature and the arts about human rights violations, injustices and situations that should be addressed, revolved and reflected upon by philosophy, the humanities and the arts. In this sense, the following lines aim to focus attention Noémia de Sousa and her work, to understand the contributions that the literary production of said poet can generate in the field of philosophy and outside of Mozambique, where the demand for social justice becomes a common thread of said poet.

Keywords: Poetry, Noémia de Sousa, Justice, Philosophy, Mozambique.

*

A juicio de Francisco Chimica, la producción literaria que se produjo en Mozambique entre los años 1940 y 1950 tienen recurrente: la mención “sobre los problemas que afectaban al pueblo, sobre la dominación colonial, sobre la realidad vivida por el pueblo, sobre el presagio de posibles revueltas, animando a las masas a mirar la realidad de otra manera”¹. Cabe resaltar que entre muchos de los poetas que escriben a lo largo de este periodo y que contribuyeron a visibilizar las verdaderas condiciones en las que se encontraba dicho país africano, por el colonialismo, destaca la presencia de Noémia de

¹ Francisco Chimica. *Noémia de Sousa*, p. 3.

Sousa quien entre 1948 y 1951 escribió una serie de poemas que nunca se vieron publicadas, pues fueron censuradas. La intención de la poetisa mozambiqueña tenía que ver con la expresión de “sus sentimientos sobre el estado de cosas en aquella época, expresar un *no* al régimen colonial en una multiplicidad de intenciones para gritar, desahogarse, luchar, rebelarse contra el régimen colonial”², que la lleva a migrar a Portugal y comenzar una carrera de literata y activista con una voz propia.

Una de las directrices de la obra de Noémia de Sousa reside en llevar al lector a través de su poesía a una toma de conciencia sobre la situación y vulnerabilidad en la que se encuentran muchos grupos en África, en especial la manera en que actualmente vive la mujer en Mozambique, y, por ende, en el continente africano. Su producción poética constituye una denuncia hacia las prácticas coloniales que en ese momento se llevaban (y continúan prevaleciendo) a lo largo y ancho de su nación, pero también distintas poblaciones, ciudades y naciones africanas. ¿Cómo hacer visible una práctica que se ha normalizado como común y corriente, pero con un carácter de denuncia? ¿Es posible sugerir un mundo en el que las personas que se han invisibilizado, humillado y esclavizado pierdan su carácter objetual y se muestren tal y cómo son, con todas sus dolencias e imperfecciones? ¿El acto de poesía revela un acontecer o muestra un anhelo por venir?

Al respecto, María Carreño sitúa “la concepción de la literatura como espacio de resistencia y organización en una encrucijada histórica donde la elaboración de un proyecto nacional dominaba sobre cualquier impulso lírico o intimista, la denuncia de la esclavitud, la necesidad de repensar el ser africano, pasaba por la necesidad de erigir una voz común”³, la cual terminará siendo Noémia de Sousa ese medio que da voz a quienes se han silenciado o ignorado históricamente: mujeres, infancias, esclavos, minorías sexodisidentes, personas en prisión, migrantes, entre otros. Es importante destacar que a juicio de Francisco Chimica “fue la poesía de Noémia de Sousa la que inició la afirmación de una africanidad próxima a la negritud [... donde] las

² *Ibidem*.

³ María Carreño López “Noémia de Sousa: la voz histórica de Mozambique”, p. 2.

aspiraciones populares encontraron una nueva expresión y una nueva formulación, superando incluso las fronteras nacionales y manifestando públicamente la africanidad y el panafricanismo⁴.

Un ejemplo de este tipo de poesía que incita a la reflexión y una toma de postura es el *Poema de João*, en donde a mi juicio, De Sousa equipara la figura de João con la identidad del pueblo de Mozambique. Veamos algunas secciones:

João era joven como nosotros.
 João tenía los ojos despiertos,
 los oídos bien abiertos,
 las manos extendidas para enfrente,
 la cabeza proyectada hacia el mañana,
 la boca gritando «no» eternamente...
 João era joven como nosotros [...]

João luchó para que todos tuvieran libros...
 João amaba la lectura,
 João era joven como nosotros [...]

Sonreía la misma sonrisa cansada de jóvenes saliendo de las tiendas,
 sufría con la pasividad de las señoras con *mudende*,
 gemía con los negros amarrados en el embarcadero,
 sentía el sol picando como espuelas los mediodías de los cargadores,
 debatía con los chinos en las mesas del bazar [...]

João y Mozambique se confundían
 João no sería João sin Mozambique [...]

João quería vivir, quería conquistar la vida,
 y por esos odiaba las prisiones, las jaulas, los barrotes,
 y odiaba a los hombres que las hicieron.
 Porque João era libre,
 João era un águila y había nacido para volar.
 Ah, João odiaba las prisiones, y los hombres que las hicieron,
 João era joven como nosotros [...]

⁴ F. Chimica, *Op. Cit.*, p. 27.

¿Pero por qué nos arrebataron a João.
 João que era joven y ardiente como nosotros,
 João sediento de vida,
 João que era hermano de todos nosotros?
 ¿Por qué nos robaron a João
 que hablaba de esperanza y madrugadas,
 João que tenía mirada de abrazo de hermano,
 João de palabra fuerte y dura como una lanza,
 João que tenía siempre alojamiento para cualquiera de nosotros,
 João que era nuestra madre y nuestro padre,
 João que sería Cristo por nosotros,
 João que nosotros amábamos y amamos,
 João que es tan nuestro?
 ¿Oh por qué nos robaron a João? [...]

Creen que lo robaron, pero João está con nosotros,
 está en los otros que vendrán,
 está en otros que ya están viniendo
 Porque João no es sólo.
 João es multitud
 João es sangre y sudor de multitudes.
 Y João, siendo João, también es Joaquim, José,
 Abdula, Fang, Mussumbuluco, es Mascarenhas,
 Omar, Yutang, Fabião...
 João es multitud, sangre y sudor de multitudes [...]

¿Quién podrá llevarnos a todos y encerrarnos a todos en prisión?
 Ah, nos robaron a João,
 Pero João somos todos nosotros,
 por eso João no nos abandonó...
 Y João no «era», João «es» y «será»,
 Porque João somos nosotros, nosotros somos multitud,
 y multitud,
 - ¿quién puede llevarse la multitud y aprisionarla?⁵

¿Cuántos Joãos existen en Mozambique, a lo largo del continente africano
 y en otras latitudes? João representa a *ninguna*, a *cualquiera* y a *todas* las

⁵ Noémia de Sousa. *Sangue Negro*, pp. 116-120. Traducción de Adriana Paredes.

personas presentes y ausentes. Es una representación de la voz de la juventud que se arriesga, protesta, busca cambios y exige libertad. Pero João es también aquella persona que ha visto pasar el tiempo y a quien sus mejores años de juventud se han extinguido, que comprende la voz, actuar y sentir de quienes le han precedido, de sus antepasados. João también representa a sus contemporáneos, aquellas personas que no se sitúan en los extremos: no son tan jóvenes y tampoco son tan ancianos, ya que su niñez es historia antigua, su juventud historia reciente pero su momento todavía no se encuentra con los más viejos. Ha comenzado a comprender las negativas de los más próximos y es consciente que esas fuerzas de cambio, que ese ímpetu de la rabia y de la exigencia social paulatinamente se apacigua, toma otro cauce, comprende que existen otros medios no tan viscerales, explosivos y espontáneos, por donde es posible llegar al cambio. João es también quien ha sido silenciado, a quien no se le ha permitido *ser*. João es esa persona desechada, anulada y nulificada por los otros, por la sociedad, por la historia de los vencedores y opresores, de quienes han colonizado el continente africano y quienes han inventado sus fronteras, y quienes de manera silenciada y sutil han hecho creer a João que es un don nadie, una doña nadie, alguien fácilmente sustituible, un objeto, una mano de obra barata y sustituible para la construcción de una colonia, una materia prima, un recurso que se extrae, que se renueva con otra vida y que se le ha hecho creer que carece de valor y sentido.

Es por esta razón que duele João; que uno sufre-con João; que incomoda João; que uno termina identificándose con el débil João y que sin importar quien esté detrás de João (indigente, pobre, prostituta, niña, enfermo, mujer, indígena, adulto, moribundo, anciano, migrante, no deseado, diferente o joven), todos somos João.

Chimica menciona que en la cuarta parte de *Sangue Negro*, el texto que reúne toda la poesía de Noémia de Sousa, se encuentra en el “Livro de João” que tiene seis poemas, sección que fue “dedicada João Mendes, hermano del escritor Orlando Mendes, que fue un gran impulsor de los jóvenes escritores, ayudando a configurar una nueva realidad, alejada de la estratificación

racial”,⁶ en donde es evidente que “se invoca al coraje de João Mendes, a través de sus duras palabras de luchador que se enfrentó a la policía política y animó a muchos jóvenes a enfrentarse a situaciones de opresión y dominación colonial, a través de la escritura”⁷. De esta forma, la obra de Noémia de Sousa “ejercerá una profunda influencia en los intelectuales africanos, siendo la protesta, la denuncia de la esclavitud, de la reificación del hombre africano por parte del colonizador europeo el tema central de una poesía determinada por las vivencias personales, deseos de revuelta y esperanza de cambio”⁸.

La poesía de Noémia de Sousa apunta al movimiento panafricano y a la negritud, a mostrar una especie de radiografía de las vivencias, testimonios y acontecimientos que se viven en las colonias portuguesas. Son una denuncia y exigencia de justicia. Su poesía puede ser considerada como precursora a la voz de las mujeres que son victimizadas, revictimizadas y explotadas por los extraños y los propios, por los ajenos y los cercanos, por la fuerza de la historia del momento, pero también por las tradiciones y costumbres que justifican y legitiman el abuso, la injusticia, la cosificación de la mujer en tanto que mujer.

A juicio de Alice Aparecida de Carvalho y de Elaine Ribeiro que escribieron el artículo “Noémia de Sousa, A «Cantadora dos esquecidos» na Moçambique colonizada (1948-1951)”, los poemas de Noémia de Sousa -escritos entre 1948 y 1951- tienen como eje el denunciar la situación colonizada de los trabajadores mozambiqueños como se puede ejemplificar con el “Poema de João”, citado con antelación y otros más que se mencionarán más adelante, en donde se muestra que no es posible quedar indiferente a la explotación laboral, al trabajo forzado, al maltrato físico y psicológico, a la cosificación de mujeres y niños, a querer pasar una esclavitud como un trabajo que cada persona decidió aceptar, entre otros. Por tal motivo, la poesía se convierte en esa herramienta que detona la toma de conciencia, que apela a no evadir esa realidad que ocurre en África.

⁶ Chimica, *Op. Cit.*, p. 33.

⁷ *Ibíd*, p. 52.

⁸ M. Carreño López. *Op. Cit.*, p. 2.

Ribeiro y De Carvalho consideran que “es por medio de la literatura que intelectuales y escritores africanos van a denunciar las violencias del colonialismo y llamar a la resistencia, por tal motivo las producciones literarias de ese contexto se tornan frecuentemente como fuentes para los estudios históricos que buscan comprender las realidades que se constituirán y desarrollarán en el periodo colonial”⁹. Esto posibilita en el lector, la comprensión del proceso histórico del colonialismo portugués en Mozambique a partir de “un prisma de personas comunes, las cuales coinciden con la vertiente historiográfica que es conocida como la «historia vista desde abajo»”,¹⁰ que apela a no quedar indiferentes o a una mera contemplación estética, sino que debería arrastrar a una toma de postura, a una especie de activismo que rompa con esta normalidad en la que durante siglo se ha insertado a quienes han habitado Mozambique y otras regiones.

Cabe resaltar que la difusión de estos poemas, cuentos y otras manifestaciones literarias y artísticas han encontrado en la interne un repositorio y lugar al que se puede acudir para acceder a estas producciones académicas, sociales y artísticas. En este sentido, existe un *blog* que ha buscado socializar y difundir la obra de una de las principales representantes de la poesía de Mozambique, se advierte al lector que

elegir la poesía de Noémia de Sousa para comprender la situación de la explotación colonial, y por tanto, el potencializar el desapego de la experiencia colonizada a partir de la proyección de imágenes de hombres y mujeres vistos en espacios variados: en cada uno de sus poemas, la poeta construye y presenta personajes que proceden de la experiencia histórica, tensionando sus propias luchas cotidianas, las violencias sufridas, la pérdida de la dignidad y sueños descompuestos.¹¹

De esta forma, uno comprende los motivos por los que la voz de Noémia de Sousa sigue siendo vigente y ha adquirido mayor fuerza y presencia. Es una voz que envuelve de manera velada pero explícita una advertencia, de lo

⁹ De Carvalho, A. & Ribeiro, E. “Noémia de Sousa, A «Cantadora dos esquecidos» na Moçambique colonizada (1948-1951)”, s/f. Traducción libre de Angel Alonso.

¹⁰ *Ibidem*. Traducción libre de Ángel Alonso.

¹¹ *Ibidem*. Traducción libre de Ángel Alonso.

que ha pasado, de lo que sigue sucediendo y de aquello que podría cambiar si se percataran de lo que velada y descaradamente se está haciendo en nuestros días, con los grupos vulnerados, con sectores sociales quienes se les ha marginado e invisibilizado: las personas negras de Mozambique: su niñez, las mujeres, los ancianos, quienes trabajan y pierden su vida por el patrón, por mantener las cosas tal y como han sido.

Una de las poesías que más reproducciones tiene de Noémia de Sousa es la de *Moças das Docas*, en donde “la poeta presenta a las mujeres alejadas de su dignidad por la violencia cotidiana olvidadas en su dolor y con sus sueños terminados”,¹² convirtiéndose así en otras formas de hablar y representar a las João y a los João, en donde “la solidificación de sus cuerpos y las denuncias a partir de la súplica con la esperanza de volver a ser mujeres de nuevo”.¹³ De esta forma, Noémia de Sousa se convierte en la portavoz de la mujer que ha sido violada, cosificada, vendida, maltratada, ultrajada, humillada y esclavizada, siendo esa madre, hermana, tía, amante, amiga, compañera, hija, maestra, colega, monja, prostituta, vendedora, viuda, cónyuge, abuela, diosa, enemiga, vecina o conocida que somos tú y yo, como lo es João.

Finalmente, y desde otro contexto, pero siendo el punto de partida el mismo continente, Chimamanda Adichie en un TED titulado “El peligro de la historia única” menciona que en el idioma *igbo* el término “nkali” que se puede traducir como “ser más grande que el otro”, el poder es la capacidad no sólo de contar la historia del otro, sino de hacer que esa la historia definitiva. Ese ha sido el poder del colonizador, del pueblo luso, de quienes con el mínimo de poder que han poseído, han buscado cobrar venganza del agravio que han recibido desquitándose con los más débiles y convirtiéndose en aquellos que aborrecen y les ha lastimado. Son víctimas y verdugos que se creen que poseen el derecho de lastimar y usar al otro porque tienen poder. Sin embargo, como menciona el poeta palestino Mourid Barghouti, quien escribió: “si se pretende despojar a un pueblo la forma más simple es contar su historia y comenzar como «en segundo lugar»”. ¿Pero qué significa esto?

¹² *Ibidem*. Traducción libre de Ángel Alonso.

¹³ *Ibidem*. Traducción libre de Ángel Alonso.

Chimamanda lo explica de una manera sencilla: Si contamos la historia con el fracaso del estado africano, y no con la creación colonial del estado africano, tendremos una historia completamente diferente. ¿Y no es acaso esto lo que muestra entre líneas la obra de Noémia de Sousa?

A manera de conclusión

¿Cómo terminar esta aproximación que este curso me ha llevado a conocer la poesía y literatura de Mozambique? Considero que lo más justo, es con el poema *Si quieres conocerme*, en donde claramente se expresa lo siguiente:

“Ah, ella es quien soy:
 Cuencas vacías de los ojos desesperadas por poseer vida.
 Una boca cortada por heridas de angustia.
 Levantada como para implorar y amenazar.
 Cuerpo tatuado con cicatrices visibles e invisibles.
 Por los duros azotes de la esclavitud.
 Torturado y magnífico,
 Orgulloso y místico.
 África de pies a cabeza,
 -ah, ella es quien soy!
 Si quieres entenderme, ven y inclínate sobre mi alma africana,
 En los gemidos de los negros en los muelles,
 En las frenéticas danzas de los chopos,
 En la rebeldía de los shaganas,
 En la extraña melancolía que se evapora de
 Una canción nativa, a la noche...
 Y no me preguntes nada más,
 Si realmente deseas conocerme...
 Porque no soy más que un caparazón de carne
 En el que se congeló la revuelta de África
 Su grito se llenó de esperanza”¹⁴.

¹⁴ Tomado del sitio: <https://poesiamaspoesia.com/125-poesia-mas-poesia-noemia-de-sousa/> el 21 de junio a las 10:26 horas.

REFERENCIAS

- Adichie, Chimamanda; Ngozi. “El peligro de la historia única”, Video, 2009. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>
- Capire. “Noémia de Sousa «Deja que pase mi pueblo»”. Disponible en: <https://capiremov.org/es/cultura-es/noemia-de-sousa-deja-que-pase-mi-pueblo/>
- Carreño López, María. “Noémia de Sousa: la voz histórica de Mozambique” en *Álabe*, Universidad de Almería, número 7, 2013, pp. 1-10.
- Carvalho, A. A., de, & Ribeiro, E. “Noémia de Sousa, A «cantadora dos esquecidos» na Moçambique Colonizada (1948-1951)”, en *Revista (Entre Paréntesis)*, 6 (2), 2018.
- Chimica, Francisco. *Noémia de Sousa*. London: London Scienia Scripts - Ediciones Nuestro Conocimiento, 2024.
- De Sousa Noémia. *Sangue Negro*. Associação dos Escritores Moçambicanos, 1988.
- Fonseca de Freitas, S. R. “Noémia de Sousa: Poesia Combate en Moçambique”, en *Cadernos Imbondeiro João Pessoa*. Vol. I, no. 1, 2010.
- Helena. Poesía más poesía: Noémia de Sousa. Disponible en: <https://poesiamaspoesia.com/125-poesia-mas-poesia-noemia-de-sousa/>

APUNTES SOBRE LAS REDES SOCIALES VEGETALES

David De los Reyes*

Resumen

El proyecto "Redes Sociales Vegetales" propone un modelo personal y replicable para desarrollar una poética del sentido vegetal. Este modelo se basa en la investigación botánica local, el manejo fotográfico derivado del contacto con el ambiente vegetal, y la mirada cotidiana del espacio urbano. El proyecto se centra inicialmente en la ciudad de Guayaquil, Ecuador, pero también abarca otras regiones visitadas del país. La poética vegetal del proyecto se caracteriza por un sentido artístico de intervención metafórica y cognitiva de las sociedades verdes que nos rodean. Esta poética se expresa a través de la *picto-poiesis*, un proceso creativo que enfatiza el encuentro con el espacio vegetal y las infinitas posibilidades de representación fotográfica que este encuentro ofrece. Las imágenes resultantes son intervenidas en un

* Filósofo y músico. Actualmente es docente invitado en la Universidad de las Artes del Ecuador (UArtes) en las cátedras de Estética y de Historia del Arte Contemporáneo, del Dpto. de Estudios Transversales. Es miembro fundador del grupo de investigación *REDINART*, 2023, Ecuador. Es profesor emérito de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Metropolitana de Caracas. Ha grabado, para el sello LIRYC, buena parte del catálogo para guitarra de Antonio Lauro, y de Héctor Villalobos, además de autores latinoamericanos y obras del repertorio universal y barroco. Entre sus publicaciones filosóficas destacan: *Dios, Estado y Religión* (2024 – Amazon), *La razón no es un hueso* (2024 – Amazon), *El sonido y el silencio* (2023- Amazon) *De estética. Ensayos sobre estética*, virtualidad, arte y naturaleza (2021-Amazon); *De tiranos. El tirano en la filosofía de la Antigua Grecia* (2020-Amazon; *Genealogía del dolor* (2008 – Ed. UNIMET); *El calidoscopio mediático* (2004 – Ed. Comala); *La poética de la lectura* (1997 – Ed.ECS-UCV). Además de muchos artículos en revistas indexadas y en medios de opinión reconocidos.

ordenamiento subjetivo y personal utilizando medios e instrumentos del arte digital.

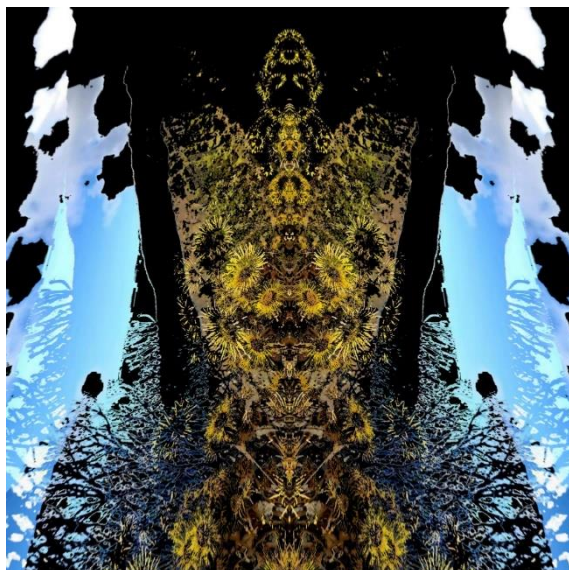
Palabras clave: Poética vegetal, fotografía botánica, intervención metafórica, picto-poiesis, espacio urbano, Guayaquil, Ecuador.

NOTES ON VEGETABLE SOCIAL NETWORKS

Abstract

The "Redes Sociales Vegetales" project proposes a personal and replicable model for developing a poetics of vegetal meaning. This model is based on local botanical research, photographic management derived from contact with the plant environment, and the everyday gaze of urban space. The project initially focuses on the city of Guayaquil, Ecuador, but also encompasses other regions visited in the country. The project's plant poetics is characterized by an artistic sense of metaphorical and cognitive intervention in the green societies that surround us. This poetics is expressed through *picto-poiesis*, a creative process that emphasizes the encounter with the plant space and the infinite possibilities of photographic representation that this encounter offers. The resulting images are intervened in a subjective and personal order using digital art media and tools.

Keywords: Plant poetics, botanical photography, metaphorical intervention, picto-poiesis, urban space, Guayaquil, Ecuador.



Tótem Vegetal, 2021. Redes Sociales Vegetales/DDLR

I

Mi proyecto de Redes Sociales Vegetales surge de lo que se ha denominado en las tendencias estéticas artísticas contemporáneas como LandArt (también llamado Land Earth Art o Earthworks).

El Landart surge a partir de las últimas décadas del siglo XX. La definición más simple de ella es la conocida como Arte de la Tierra, arte ambiental, u obras de tierra. Es una tendencia contemporánea de hacer arte en la que el paisaje y la obra están estrechamente enlazados. Utiliza a la naturaleza como material para intervenir en sí misma.

Me he apoyado en esta visión, pero redireccionándola hacia el mundo vegetal de las plantas, de los árboles, de los hongos y todo organismo celular que tiene como principio fundamental la actividad de la fotosíntesis para el sostén de su propia condición vital. Las expresiones de LandArt más cercanas a nuestro proyecto artístico estarían en lo referente al paseo como arte. Acción propia de artistas como Richard Long y Hamish Fulton. Long tiene una obra que data de 1967 e interesante al respecto, cuyo título es *A Line Made by Walking*¹.

¹ Tania Raquejo, 1998: *Land Art*. Ed. Nerea. Madrid

El Landart ortodoxo, vamos a llamarlo así, utiliza elementos materiales/orgánicos como la tierra, la piedra, las rocas, el fuego, el agua y la madera. Es procurar la inserción sensible del espectador en el ambiente intervenido, del cual se espera despertar emociones en la presencia alterada del entorno natural. Mi caso es distinto, me he acercado a ello a través del mundo vegetal, el cual no se ha tenido muy presente dentro de esta postura artística. Ello me aproxima a una tendencia del pensamiento que emerge de la nombrada Eco-sofía, saber que nos advierte que según la forma de comprender aquello que nos rodea vendrá a determinar cómo actuamos, pensamos y vivimos. Dependiendo del tipo de vínculo conceptual y emocional con nuestro hábitat, varía nuestra relación con el espacio vital y con el planeta. Convivencia con la naturaleza pensada como formadora inevitable y permanente de nuestro espacio vital sobre el planeta.

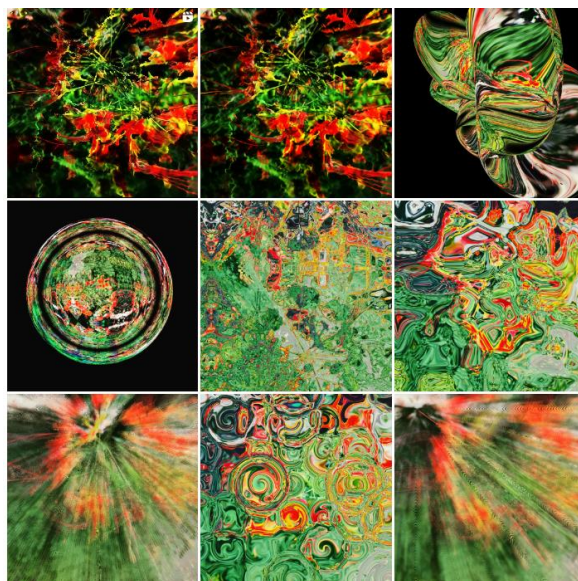
Las plantas, o el campo de lo vegetal, desde los primeros indicios de incluirlas como un objeto de estudio y conocimiento, se han considerado el último estadio de los seres vivos. Aristóteles las asumió como seres inmóviles, sin capacidad de reproducción. Seres sin alma, pues para el estagirita sólo tendrían este corpúsculo volátil inserto en los cuerpos de los animales que poseían sensibilidad y sentido. A diferencia del materialista Demócrito y su visión del movimiento continuo de los átomos que incluía también, de forma afirmativa, a los entes vegetales.

Sin embargo, persistió por muchos siglos la visión aristotélica, en la que las plantas se consideraron como seres inertes, inmóviles, inexpressivas, sin sentidos, sin sensibilidad, sin inteligencia. Es lo que se ha catalogó como un ser vegetal, calificativo que se da a las personas que han perdido la capacidad de reacción ante los estímulos y contactos con el entorno, quedando solamente con los signos vitales de vida del cuerpo, ejercidos por el cerebro parasimpático, siempre que el cuerpo se siga alimentando.

Las investigaciones más recientes en el reino de la botánica han cambiado este enfoque. Ello comenzó, posiblemente en el siglo XIX, con las arriesgadas propuestas científicas de Charles Darwin al escribir un peculiar libro, cuyo título es *Sobre el movimiento y hábitos de las plantas trepadoras* (*On*

the Movements and Havits of Climbing Plants)², donde ya afirmaba una tesis fundamental, las plantas tienen movimiento y se comunican. Su hijo, Francis Darwin, botánico, vino a vislumbrar otro aspecto más impactante, cuando en 1905 afirmó, frente a un cónclave de científicos, que se podía hablar de la inteligencia de las plantas. A esta conclusión llega a partir de los hallazgos que observó en el ápice central de la raíz de ellas³.

Ante esta situación, correspondiente apenas a una enunciación del estado del arte del conocimiento botánico y biológico en el presente, nuestra postura no busca resultados de un conocimiento positivo, de corte científicista, sino que, inspirándose en él, se procura obtener la atención en torno a las posibilidades estéticas y artísticas a través de los recursos del arte digital.



Serie Kandiskyana Vegetal, 2023. RSV/DDLR

² Charles Darwin, 1885: *On the Movements and Havits of Climbing Plants*. The Journal Linnean Society. En: <https://n9.cl/i73ws> . Visitado el 25 de febrero de 2020

³ Francis Darwin, 1880 *The Power of Movement in Plants*. . Ed. John Murray. London. En: Darwin Online: <https://n9.cl/hmve9> . Visitado el 26 de febrero de 2020

II

En la tradición milenaria del arte oriental, influido por el budismo, el taoísmo y por el sintoísmo, nos encontramos con un arte del uso de los elementos florales para crear propuestas artístico-vegetales de contemplación meditativa y ambiental. En Occidente se desarrolló un arte del paisaje construido bajo un sentido urbano, que data de la existencia de los antiguos y espectaculares Jardines de Babilonia (s. VI a.C., también conocida en la Biblia por Babel y nombrada como una de las siete maravillas del mundo antiguo), bajo el reinado de Nabucodonosor, contiguo a las orillas del río Éufrates; dicho jardín estuvo constituido por palmeras y árboles frutales (dátiles, cítricos, cocos, etc.)⁴.

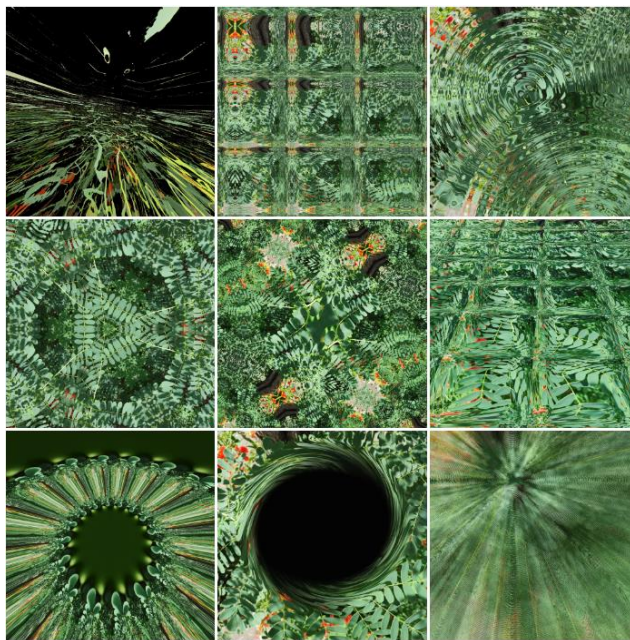
La mitología griega no es indiferente al mundo vegetal. Aparecen vinculados a ella ciertos atributos de los dioses, héroes, ninfas y demás mortales. Podemos nombrar a Deméter, Dionisos, Atenea, Apolo y Afrodita. Pero están las referencias específicas romanas con Flora (diosa de las flores), Vertumno (dios del cambio de las estaciones) y su amada Pomona (diosa de las frutas).

En la América nativa y amazónica, la referencia entre la vegetación y lo chamánico no puede separarse de los usos de las plantas tanto para rituales espirituales como para usos medicinales, lo cual nos muestra una búsqueda de armonía entre los seres y los elementos de la selva. La imagen persistente es la del árbol de la vida, también llamado árbol del conocimiento o árbol del mundo. Es una imagen poderosa, que incluye fundamentos religiosos, filosóficos y mitológicos, no sólo para nuestro continente, sino también en las culturas antiguas alrededor del mundo.

Por ejemplo, en las culturas ancestrales de Norteamérica (con los iroqueses), en las Mesoamericanas (con los mayas, los aztecas y los mixtecos, entre otros), como en las de Suramérica (donde diferentes étnicas amazónicas se trenzan, por ejemplo, con el mito del Watuna, que representa el ciclo de la creación para los yekuana, maquiritares, o los waraos en el Orinoco (Marc de

⁴ Santiago Bereute, 2016: *Jardinosofía. Una historia filosófica de los jardines*. E. Tusquets. Barcelona.

Civrieux⁵), y los tipí-cocoma del territorio peruano, hasta en diferentes etnias de la sierra andina, por solo nombrar algunas). Para muchas culturas ancestrales su cosmogonía está relacionada con el árbol del mundo, representado por la ceiba. En este árbol vivieron los primeros habitantes, y dona las referencias topográficas de los puntos cardinales, un árbol como axis mundi, como eje del mundo. No menos para los habitantes de África, como el pueblo Serer, para quienes constituye toda una imagen espiritual-religiosa del orden del universo. Podemos así concluir que el mundo vegetal no está separado tanto de los mitos originarios como tampoco de los hábitos comunes y cotidianos de vida de esos pueblos.



Serie Nichos Vegetales, 2023. RSV/DDLR

⁵ Jean-Marc de Crivrieux, 1992: *Watunna, un ciclo de creación en el Orinoco*. Ed. Monte Ávila. Caracas.

III

La filosofía griega también tendrá un acercamiento a los espacios vegetales y naturales para su expansión. Así tenemos que Platón instala su escuela en el Monte de Academus, Aristóteles con su escuela peripatética, situada al lado del templo dedicado a Apolo Licio, el cual poseía un jardín donde enseñaba caminando a través de esos espacios naturales, reflexionando en torno a la vida, y Epicuro, el más centrado en estos métodos, quien desarrollará toda una comunidad filosófica en torno al cultivo del jardín y la reducción del dolor humano, espacio conocido como el Jardín de Epicuro. Y estas posturas filosóficas despegaron toda una influencia a lo largo de los siglos.

También surgen los lujosos jardines de los musulmanes, referente importante de la cultura islámica del cercano y medio oriente al ocupar territorios en la cuenca mediterránea. Estos jardines estaban cercados por un muro, demarcando privadas estancias. Eran el corazón de un palacio o de un edificio público. Se adaptaban a los desniveles del terreno para producir zonas distintas de sombra o de luz, de aire o de agua, transformándose en un pulmón de enfriamiento para el recinto. En España conocemos los *jardines de al-Andalus*, como nos consta con el Patio de Naranjos de la Mezquita de Córdoba o el de los Arrayanes en la Alhambra, entre otros. Jardines ornamentales que aún siguen en uso, dando una muestra de adecuación humanizada al espacio, junto a su intrínseca belleza que ha dado motivo de inspiración a poetas, músicos, pintores desde su momento de aparición a hoy⁶.

En el alba de la modernidad occidental, el siglo XVI los jardines eran espacios privados y de esparcimiento. Propiedad de cierta aristocracia y de eclesiásticos. Se componían de especies vegetales exóticas, extrañas a las propias de la región, dándoles un sentido de lo raro y de lo ejemplar.

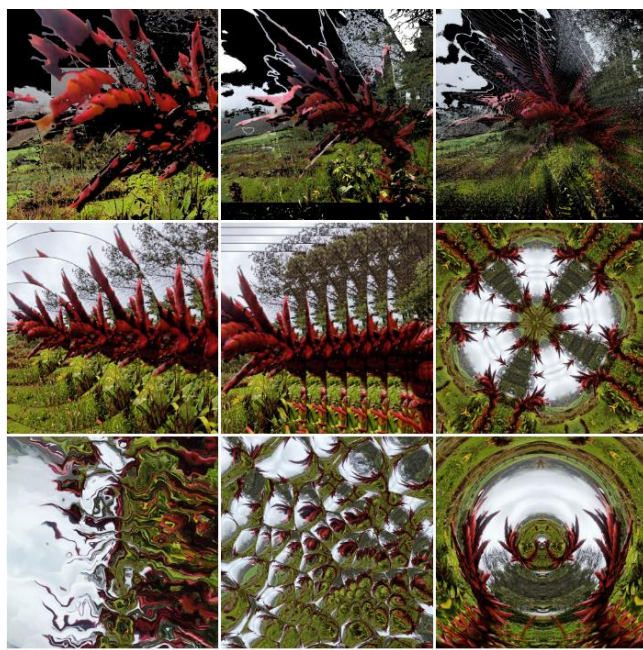
En el siglo XVII se siguió con esta tendencia que se ancla en el entorno de la realeza. La monarquía absolutista hará de ello un símbolo: son un espacio de ostentación y exteriorización del poder del rey. Versalles, a las afuera de París, es un buen ejemplo de ello, con sus simetrías, sus bosques, sus

⁶ José Tito Rojo y Manuel Casares Porcel, 2023: *El Jardín hispanomusulmán. Los jardines de al-Andalus y su herencia*. Ed. Universidad de Granada. Granada.

jardines, sus estanques y fuentes de agua, sus esculturas y un orden geométrico que viene a mostrar una idea del sentido absoluto y central del poder monárquico.

Los jardines, como orden vegetal construido para el esparcimiento, el encuentro, la reunión, la muestra del poder imperial o ciudadano, seguirán proliferando hasta hoy. Bien como espacios privados o públicos. Presentes en la agrupación de zonas urbanas, urbanizaciones privadas o terrenos públicos. Pero todos ellos tienen como eje central un ordenamiento verde, vegetal, compuesto de árboles de distintas especies, de plantas exóticas o florales, donde se combinan texturas, colores, formas creando un juego paisajista que da un llamado para despertar el encuentro con lo vegetal urbano.

Por lo tanto, podemos decir que habría una vegetación especializada y seleccionada para su existencia dentro de los espacios urbanos, con toda una propuesta cultural del uso y selección de una vegetación ornamental, como otras que vendrán a ser utilizadas para la alimentación, además de la flora propia de las regiones salvajes geográficas de la selva, la sierra, la costa.



Serie Macrochérico Vegetal, 2023. RDS/DDLR

IV

Por otra parte, queremos referir a un importante aporte para nuestra conciencia del mundo vegetal. Es sobre la teoría de la autopoiesis. Hace más de cincuenta años el científico y filósofo chileno Humberto Maturana, junto con su compatriota y maestro Francisco Varela, se hicieron la pregunta que muchos han pretendido responder. La pregunta ¿qué es la vida? llena sus respuestas millares de páginas que, posiblemente, hayan estado acorde con los estadios del desarrollo cultural y cognitivo del paradigma científico y artístico de su época. La respuesta y los planteamientos a esa interrogante de Maturana han influido en campos tan divergentes como son la neurociencia, la sociología, la literatura, la filosofía, la estética y la cibernética⁷.

Ellos dieron con un concepto complejo: *autopoiesis*. Para dar respuesta al fenómeno de qué vive y qué muere. A qué es lo que debe estar pasando en la interioridad de un ente para que, mirándolo desde el exterior, se pueda decir que es un ser vivo.

La *autopoiesis* es una palabra compuesta. Se compone de auto (a sí mismo) y poiesis (creación). Con lo que se llega a la definición de que los seres vivos son sistemas autopoieticos moleculares o sistemas moleculares que se producen a sí mismos a partir de sus componentes e intercambios electroquímicos. La autopoiesis viene a comprendernos como productores de nosotros mismos en tanto cuerpo viviente. Y, por tanto, cualquier organismo molecular forma parte de esta condición en tanto ser vivo.

En principio, esta teoría viene a referir que todo ser vivo es un sistema cerrado que está creándose a sí mismo, que implica tener una atención de sí para mantenerse, repararse y modificarse en la medida de lo necesario. Un ser vivo implica un constante devenir de procesos que se generan a partir de su propio en sí molecular.

⁷ Humberto Maturana y Francisco Varela, 1994: *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile

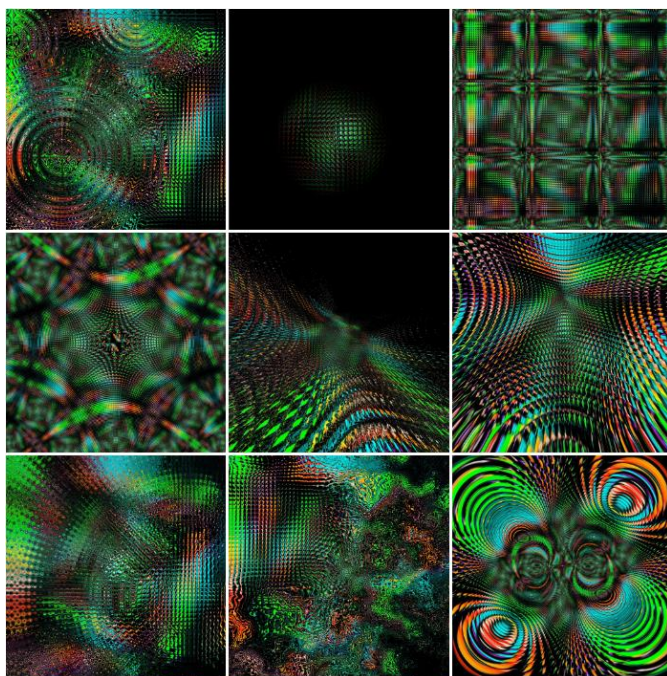
A diferencia de las máquinas cuyas funciones son determinadas por los diseñadores que las crearon, los organismos vivos se gobiernan a sí mismos. Esto se logra en un continuo intercambio y flujo de componentes químicos, los cuales vienen a ser sintetizados y recobrados por el propio sistema del ente vivo. Este proceso debe estar continuamente realizándose en el ser vivo, de lo contrario, al detenerse, muere. Las plantas son seres ejemplares en este proceso de reproducción, vida, muerte y resurrección permanente.

Una de sus prioridades fue comprender los procesos multidisciplinarios que encontramos en todo sistema de vida. Es adentrarse en el modo de vivir entre las disciplinas las clases de seres vivos y, para el proyecto de las *redes sociales vegetales* (RSV), es una de las preocupaciones germinales de las que se partió para establecer mi proceso de creación artístico de estética ambiental. Ver las plantas como seres vivos inteligentes y no como seres estáticos y muertos. Observarlas no como una entelequia sino cómo ellas están incardinadas en el proceso total de la vida sobre la tierra. De comprender, por medio de la atención estética y creativa, su vivir en tanto un proceso individual y en conjunto con el entorno. De su necesidad y existencia para la vida del planeta en su conjunto.

En las *redes sociales vegetales* no se percibe sólo el mundo vegetal únicamente como un grupo de sistemas de comunicación o transmisión de información entre seres verdes y medio ambiente, sino como sistemas de convivencia que coordinan hasta la sensibilidad, haceres e inteligencia de todo el habitar botánico, animal y mineral que nos rodea. De la constante y perpetua dimensión del convivir acerca de lo que está ocurriendo ante nuestra mirada sensible.

Con este proyecto artístico queremos, también, hacer atención a uno de los principios de Maturana, que aconseja a toda persona el intentar no apearse a su campo de investigación, pues ello conlleva a destruir o estropear la objetividad del conocimiento. Por lo cual podemos decir que no sólo hay que observar al campo vegetal como espacio de vida particular, sino también saber escuchar su móvil y silencioso transcurrir, sentir e interactuar sobre la tierra. De adentrarse en su espectro de vida sin anteponer prejuicios supuestos y exigencias de orden mercantilistas o mítico/fetichistas. Se trata de saber

convivir con ellas para poder hacer cosas juntos, entre dos especies de seres vivos disímiles, pero que comparten un hábitat común por el cual defender, mejorar (en la medida que se pueda ante la vorágine del modelo industrial que nos rodea), y respetar, con lo que se logra una convivencia afectuosa y participante, coadyuvante con el reino de lo vegetal y con nuestra nave espacial viva: la tierra.



Serie de Chromatologías Vegetales, 2024. RSL/DDLR

V

Todo lo dicho antes nos da cuenta de cómo lo vegetal está siempre en nuestro entorno. Si bien tenemos poca atención a lo prolífico de las especies vegetales que nos rodean, bien podemos referir que de toda la biomasa que sostiene la tierra, la capa vegetal ocupa el 99.7 % de ella, dejando sólo el 0.3

% para todas las otras especies animales⁸. La tierra, más que ser nombrada un planeta azul, por las grandes zonas oceánicas que la ocupan, podríamos decir, también, que es un planeta verde.

Esto nos lleva a tener una consideración particular. El animal hombre, por razones religiosas, creencias y dogmas, tomado como el espécimen vivo más importante de la tierra, pasaría a ser sólo un índice ínfimo en relación con la especie viva que ha sido la más exitosa de todas: las plantas o el llamado reino vegetal.

De allí que esta preocupación surgiera a raíz de lo vivido personalmente por la pandemia china del 2020. Miedos, exclusiones, evitar contactos animales y humanos, movilidad reducida, horario de salida, de compras, limitación al máximo de todos los posibles espacios públicos durante muchos meses en que prolifera la peste china y la incertidumbre que arrastra a todos de contagio, enfermedad y muerte.

En ese fragmento de vida casi espectral ante la cotidianidad aplazada surgen mis largos paseos solitarios, acompañados por mi perra, alrededor de la urbanización en donde habito. Paseos en los que afinó mi observación en los detalles, reduciendo la marcha, parándome aquí ahora o más allá, demorándome al pasar por lugares que transitaba sin advertir el mundo autopoiético verde que me rodeaba. Comienzo a hacer conexiones inusuales, el cerco vegetal lo enfrento con una mirada distinta y creativa. Rememoro la frase de la escritora Gretel Ehrlich que afirma que caminar es también una deambulación de la mente.

Los días pasan unos iguales a otros, no tengo mucha idea del nombre de ellos, y a los únicos ciudadanos que nos dan permiso de salir por la zona y en diferentes momentos del día, somos los que tenemos un lebrél que pasear. Son las horas que me permiten husmear y caminar largo a través de una ciudad casi abandonada, silenciada, sin referencias humanas, donde los pocos que andamos por las calles tienen finalidades muy específicas, salir a comprar alimentos, medicinas, o, como en mi caso, sacar un rato a pasear a su mascota.

⁸ Mancuso, S., & Viola, A. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Galaxia Gutenberg.

Es cuando entro en cuenta de que el mundo pudiera seguir muy bien sin la presencia humana. Donde la única especie expectante y constante serían, los insectos, los animales que habitan libremente en torno a la ciudad y las plantas, el mundo vegetal. Esto me lleva a estar consciente de una doble situación. Primero, por este andar urbano me convierto en una especie de *flâneur* (paseante, callejero, vagabundo); que me lleva a experimentar la oportunidad de aprender a observar y acercarme al entorno con otra atención particular; y segundo, despierta una disposición que me lleva a contemplar al mundo vegetal bajo otra óptica. Todo ello estimula mi imaginación, pensando combinaciones y conexiones entre los elementos del cerco botánico. Por lo tanto, no se trata del desarrollo de una obra a partir del manejo, manipulación o apropiación física de los seres vegetales, sino del acercamiento por vía de la observación atenta, fijando una mirada a través del ojo fotográfico de la cámara y su posterior trabajo de cada toma de forma individual. Responde a un proceso de interpretación, comprensión, estetización y transmisión que busca despertar una sensibilidad verde en el campo inmediato de nuestra existencia.

Tampoco trata de un quehacer artístico cercano a lo que George Steiner calificó como deportes narcisistas de la deconstrucción⁹, sino lo contrario, una contemplación activa y pluriformal que nos adentra de manera necesaria y honesta a una cultura herbolaria y su manifestación vital olvidada por el ocupado trajinar de la sociedad; de una cultura recobrada en la inmediatez pausada del gusto por el paseo por las calles, los parques, los bosques urbanos, del caminar para reconocer lo exterior a nuestros cuerpos en permanente vínculo del campo eco-botánico que nos rodea. Por otra parte, podemos agregar que es un intento de fortalecer una mirada crítica que sostiene, contempla, capta, experimenta y articulamos en una toma de conciencia por mis referencias con lo otro vivo del mundo. Con ello, más que obtener una clasificación y organización del conocimiento positivo del tipo científico botánico (que puede ser importante ahondar tales temas por el principio de curiosidad e investigación artística), intentamos descifrar cómo se puede construir una

⁹ George Steiner, 2008: *Los libros que nunca he escrito*. Ed. Siruela. Barcelona, p.76.

poiesis verde, a partir de esta experiencia estética ambiental de lo cotidiano hacia la manifestación exterior del orden vegetal, y cómo se puede desarrollar una obra inspirada en ello, sin modificar ni intervenir el ambiente en que surge el contacto humano con el expansivo ente vegetal. En suma, intento perfilar un canon que se produce y se vive personalmente.

De esta forma, al caminar por la ciudad me encontré con los cuidados jardines de las casas, o de las floras que están presentes en el entorno urbano. Grandes árboles, palmeras de todas las especies, plantas tropicales florales, hongos, etc. Fue cuando surgió la idea de comenzar a realizar tomas con el dispositivo digital más popular de nuestro tiempo, el celular.

Las fotografías del móvil tienen un formato específico, unas dimensiones cerradas, un enfoque particular y una perspectiva y nitidez técnica circunscrita a los límites de sus posibilidades. La tecnología nos proporciona instrumentos de uso corriente que podemos darles otros usos a los habituales: un uso creativo y no sólo neurótico mimético: los usos que marcan las tendencias comunes de la mayoría de los usuarios del celular.

A partir de ahí surge la idea de realizar una serie de tomas fotográficas del tema vegetal. Raíces, hojas, flores, tallos, troncos, bajo una óptica minimalista, puntual, con un lente cerrado a captar lo específico de las plantas que me despiertan interés en mi itinerario cotidiano de salir a pasear con mi mascota.

Largas caminatas solitarias que me llevan a recordar mis lecturas del caminante filósofo norteamericano Henry Thoreau¹⁰, o del incomprendido pensador romántico, exaltador del habitante americano y botánico aficionado, así como polémico y polímata, el suizo Jean Jacques Rousseau¹¹. Los paseos me hacen volver, en estos tiempos de encierros y de soledad más que buscada decretada, a releer sus obras y adentrarme al conocimiento de la botánica durante muchos meses. Siendo este el comienzo de una serie de lecturas de otros autores cercanos a la temática, desde los escritos del pionero Gonzalo Fernández de Oviedo en el siglo XVI, pasando por el botánico hispanoamericano

¹⁰ Henry David Thoreau, 2021: *Caminar y una vida sin principios*, Ed. Idartes, Bogotá.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, 2021: *Sueños de un paseante solitario*. Ed. Digitalizada por Librodot.com: <http://www.librodot.com>

José Celestino Mutis, como a las recensiones de Alejandro Von Humboldt, del siglo XVIII, hasta los autores más recientes como los textos del biólogo italiano Stefano Mancuso, entre otros.

Con las tomas fotográficas que había recolectado, a partir de agosto del 2020, comencé a pensar en las posibilidades que me ofrecía el manejo de las imágenes a partir de las opciones de los recursos digitales de estas tomas. Encuentro que me dan pie para desarrollar una opción icónica-digital particular, que me lleva, sin querer queriendo, a mundos utópicos vegetales: un imaginario de mundos vegetales posibles.

Es en esta intuición o pulsión creadora que me permite ocupar parte de mi tiempo en la expansión de lo que he llamado “intervenciones”. Intervenciones en las formas “realistas” que arroja la estética fotográfica convencional. Y reflexionar en las implicaciones de lo vegetal tanto en la vida en general, pero también como un prodigador de la existencia, del universo verde y su importancia para todo tipo de vida orgánica.

La dimensión de lo vegetal es de lo menos tomado en cuenta en nuestras vidas. Estamos más centrados y seducidos por el último producto de consumo masivo que en las implicaciones reales de los elementos vivos y vitales para mantener la vida en el planeta. Sin plantas no hay vida, no hay oxígeno, no hay ciclos hídricos constantes, y sí un recalentamiento permanente de la tierra en su conjunto y de nuestras habituales zonas de convivencia: casa, calles, barrio, plazas, urbanizaciones, campos, montañas, etc.

Esto es lo que me lleva a una toma de consciencia ecológica y de estética ambiental. Fue el comienzo de lo que llamé *Redes Sociales Vegetales*.

En un mundo de redes sociales de comunicación creadas por el hombre mediante el artificio de la ciencia y la tecnología, expandido por el mercado, el capital y los intereses individuales, empresariales y políticos, nacionales o internacionales, me surge una idea contrapuesta. Pensando en utilizar los mismos medios que se tienen para amplificar los mensajes y adentrarnos en un conjunto de interrelaciones humanas virtuales y superficiales, encuentro que las plantas también tejen sus propias redes sociales de sobrevivencia.

Redes Sociales Vegetales, reiteramos, es un proyecto que busca e intenta desarrollar una poética del sentido vegetal. Propone un modelo personal y, a

la vez, replicable, para una comprensión vivencial a través de la investigación botánica local y el manejo fotográfico derivado del contacto y el desplazamiento dentro del ambiente circunscrito a nuestra movilidad, así como la mirada cotidiana del espacio urbano. Abarcando, en mi caso de emigrante, la ciudad de Guayaquil, en primera instancia, pero también otras regiones visitadas del Ecuador. Hablamos de una poética vegetal con un sentido artístico de intervención metafórica, a la par que cognitivo de las sociedades verdes que nos rodean. Ello apunta, también, a una pictopoiesis sobre la cual nos interesa primordialmente el proceso del encuentro con el espacio vegetal, el cual nutre infinitas y múltiples posibilidades de representación fotográfica, intervenida en un ordenamiento subjetivo y personal de la imagen gracias a los medios e instrumentos disponibles del arte digital.



Serie Arquitecturas Celestiales Vegetales, 2024. RSV/DDLR

VI

Ante la indiferencia generalizada sobre lo vegetal del entorno surgió mi preocupación por darle un sentido a esta idea y establecer el diseño de un planteamiento artístico estético y ecológico con el uso de las redes, de crear una propuesta expresiva verde, y a modo de museo digital, incursionando primero en una de las redes sociales más populares, Instagram (IG: @ddlr2024), y luego, en la de Facebook (david.delosreyes.5030).

Esto me llevó a construir otros usos de las redes. Salir de la vanidad y del narcisismo persistente y propio de las opciones que nos exige el celular y dar cabida a lo que no se le presta atención. Las opciones de la fotografía digital facilitan una propuesta técnico-artístico-estética que me atrapó. Estando influenciado por la evolución del arte plástico y la incursión temática variada de la naturaleza, como la mimesis de representaciones, hermana al paisajismo arquitectónico y ornato de jardines, todo ello en su conjunto vino a sentar las bases de mi plan de trabajo de investigación artístico digital.

RSV es, en principio, un proyecto cuyo fin último no es ser expuesto en una galería o museo o cualquier otro espacio de exhibición alternativo de los que proliferan en todas las ciudades globales. Como tampoco una obra para exhibirse en la dimensión real “líquida”. RSV es una obra intuitivamente direccionada hacia la comunidad de usuarios de IG, luego expandida hacia las audiencias de Facebook, exclusivamente. ¿Expresión de crypto arte? Pudiera ser.

Y el arte de estos tiempos pandémicos, como hemos podido darnos cuenta, ha migrado también a todas estas plataformas, sumando todo un compendio de expresiones de todo tipo a su contenido cotidiano. Pasando de los mensajes anodinos, banales, “meméticos”, a verdaderas presentaciones que van desde las mismas colecciones de museos hasta generosas presentaciones musicales, literarias, teatrales, fílmicas. Llegando a lo que he llamado como el *Grado Zoom de la Cultura*. Término que procuraré explicar en otra ocasión.

De esta forma, a partir de ese agosto del 2020 comencé a colocar mis fotografías intervenidas, de las distintas fotos vegetales que captaba mi ojo en mi caminar ciudadano por medio de la cámara de mi celular. Luego bajadas y trabajadas partiendo de esas formas darles un contenido y un tratamiento

geométrico, rizomático, azaroso según los casos, además de los usos de diferentes filtros de texturas y colores, estableciendo una lúdica paleta personal virtual para ello. Todo, como lo puede hacer un artista visual que plasma su obra por medio de sus elecciones materiales, formales y cromáticas en sus propuestas.

Han pasado varios años con este trabajo creativo y de investigación que surgió como de la nada. De llenar una necesidad personal de atender la pulsión creadora incitada por el encierro de nuestra situación pandémica global que ha cambiado nuestras vidas.

Una propuesta que tiene la finalidad de despertar una mayor comprensión y atención a quien se acerque a estas imágenes, de insertarle dentro del más exitoso reino viviente del planeta, de los seres que mejor han comprendido la necesidad de trabajar y convivir en una ayuda mutua y en provecho de la continuidad de la vida.

Henry Thoreau nos dice algo sobre la apreciación de las plantas, en su libro *Colores de otoño*:

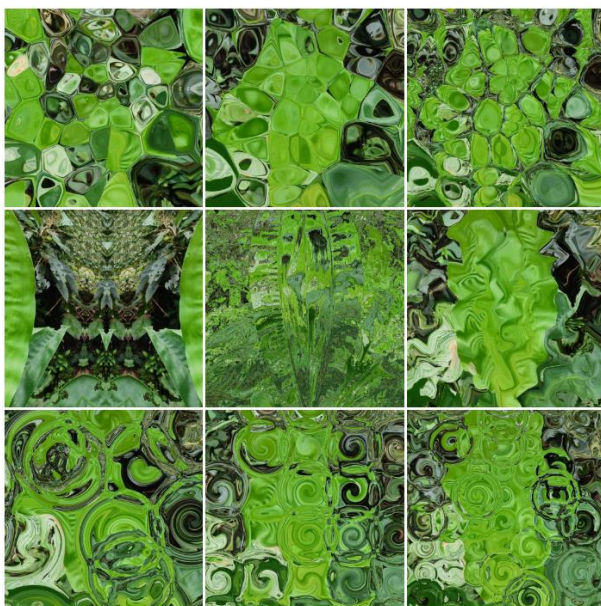
“Un hombre puede correr y pisotear plantas que le llegan a la cabeza sin enterarse de que existen, a pesar de que las sigue a toneladas, las esparza por sus establos y alimente con ellas a su ganado durante años. Sin embargo, si se detuviera a observarlas, se sentiría cautivado por su belleza. Hasta la planta más humilde, o hierbajo, como solemos llamarlas, está allí para expresar alguna idea o estado de ánimo nuestro” ... (Las plantas) “nos enseñan a morir. Uno se pregunta si llegará el momento en que los hombres, con su presuntuosa fe en la inmortalidad, yazcan con la misma elegancia y madurez (...) se desprendan de sus cuerpos como de sus cabellos y sus uñas. Cuando caen las hojas, toda la tierra se convierte en un agradable cementerio al que entrar” (...) “El hombre sólo ve lo que le interesa. Un botánico absorto en el estudio de las hierbas no distingue el más grandioso de los robles de las praderas. Es como si anduviera debajo de los robles sin darse cuenta o, como mucho, sólo viera su sombra”¹².

Un verde dominio que está presente desde lo macro a lo micro espacial y vivencial, que, sin sus especiales seres, la existencia no tendría cabida en

¹² Henry David Thoreau, *Colores de Otoño*. Ed. Lectulandia. PDF: <https://www.antupload.com/file/41dbNqis/>

nuestra nave espacial llamada Tierra. En fin, concientizar sobre esa extendida universal y planetaria red social vegetal que, de forma silenciosa y constante, nos pone en atención ante la fragilidad permanente que rodea a nuestras vidas.

Recordando así al principio ético del gran médico humanista y músico alsaciano, hoy casi olvidado, Albert Schweitzer, en su texto *Reverencia por la vida*: “La filosofía verdadera debe empezar con el hecho más inmediato y comprensivo del sentido: 'soy un ser vivo y deseo vivir, en medio de seres vivos que desean vivir’”.



Serie *Vegetabilis Viridis Lamine*, 2024. RSV/DDLR

¿Dónde se encuentran las Redes Sociales Vegetales?

En Instagram –comunidad IG- en #ddlr2024

En Facebook: <https://www.facebook.com/david.delosreyes.5030/>

En YouTube: David De los Reyes Redes Sociales Vegetales

Bibliografía:

Darwin, Ch., 1885: *On the Movements and Havits of Climbing Plants*. The Journal Linnean Society. En: <https://n9.cl/i73ws> .

Darwin, Francis, 1880: *The Power of Movement in Plants*. . Ed. John Murray. London. En: Darwin Online: <https://n9.cl/hmve9> .

De Crivrieux, Jean-Marc, 1992: *Watunna, un ciclo de creación en el Orinoco*. Ed. Monte Ávila. Caracas.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 1994: *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Raquejo, Tania, 1998: *Land Art*. Ed. Nerea. Madrid.

Rojo, José Tito y Casares Porcel, Manuel, 2023: *El Jardín hispanomusulmán. Los jardines de al-Andalus y su herencia*. Ed. Universidad de Granada. Granada.

Rousseau, Jean-Jacques, 2021: *Sueños de un paseante solitario*. Ed. Digitalizada por Librodot.com: <http://www.librodot.com>.

Steiner, George, 2008: *Los libros que nunca he escrito*. Ed. Siruela. Barcelona

Thoreau, Henry David, 2022: *Colores de Otoño*. Ed. Lectulandia. PDF: <https://www.antupload.com/file/41dbNqis/>

--- ---: 2021: *Caminar y una vida sin principios*, Ed. Idartes, Bogotá.

ÍNDICE ACUMULADO

DIKAIOSYNE N° 1

José M. Delgado Ocando

Hacia una concepción postmoderna del Derecho.

Luz Marina Barreto

La fundamentación de la cooperación desde la teoría de la decisión racional: la constitución de la ética reflexiva.

Ana Julia Bozo de Carmona

Hacia una teoría del Derecho postmoderna.

Roque Carrión Wam

La cultura jurídica como expresión del malestar finisecular: Modernidad vs. Postmodernidad.

Pedro Barbosa de la Torre

El criterio filosófico de la verdad.

Lorenzo Fernández Gómez

Otra lectura sobre los derechos humanos.

Mayda Hočevar

El sentido de la filosofía del derecho en la actualidad.

Pompeyo Ramis Muscato

Los principios universales del Derecho.

Mauricio Navia

Ética y Estética.

Lionel Pedrique

Consideraciones de M. Heidegger sobre la época actual como expresión del estado de abandono del ser.

Elías Capriles Arias

El nihilismo pseudo-postmodernista vs. La verdadera postmodernidad.

Héctor Tabera

Filosofía del Derecho y justicia social.

Lino Rodríguez Arias

El comunitarismo en el mundo de hoy.

Andrés Eloy León Rojas

Subdesarrollo, sistemas y justicia distributiva.

Alberto García Müller

Marco jurídico de la economía solidaria.

Carlos Durand

La costumbre jurídica india como sistema de Derecho.

Hermann Petzold Pernía

El problema de la subsunción y la argumentación jurídica.

María Petzold

Los tópicos jurídicos ¿medios para evitar la rigidez del derecho positivo?

Laura García Leal

Algunas reflexiones sobre la decisión judicial y su motivación.

Swing Olivares

Decisiones judiciales ¿generadoras de cambios jurídicos sociales?

Flor Ávila

El amparo constitucional y su efectividad en el fortalecimiento del derecho social.

Ronald Chacín

La política del trienio adeco y la Democracia unidad de Lijphart.

Juan Carlos Morales

Bases teórico-doctrinarias y filosóficas de la integración latinoamericana.

Ivonne Parra

El presidencialismo en Venezuela. Efecto sobre la legitimidad y estabilidad democráticas en el país.

María Inés Arias de Rincón

Consideraciones sobre la informática jurídica documental.

Gladys Rodríguez

Bases de datos y su protección legal.

Miriam Rincón de Maldonado

Condiciones para la instauración de la poliarquía en la Venezuela post-pérez-jimenista.

DIKAIOSYNE N° 2

Luz Marina Barreto

La reflexión ética y la constitución de una cultura política orientada al entendimiento.

Margarita Belandria

Estructura ontológica del sujeto práctico kantiano

Elías Capriles Arias

El anarquismo lógico y político de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica.

Mayda Hočevar

Ética y modernidad.

Rómulo Perdomo Márquez

La ética de la nueva era.

Pompeyo Ramis Muscato

Actitud de Bartolomé Xiberta ante la Filosofía.

Pompeyo Ramis Muscato

Traducción: ¿Qué es la filosofía? de Martín Heidegger.

José Antonio Ramos Pascua

¿Positivismo débil o exhausto? El positivismo jurídico institucionalista de D.N. MacCormick y O. Weinberger.

DIKAIOSYNE N° 3-4

Luz Marina Barreto

Bioética y Derecho

Margarita Belandria

Reflexiones acerca de la enseñanza de la lógica en los estudios jurídicos.

Carlos Casanova

Filosofía primera y otros modos de discurso en Aristóteles.

Carlos Casanova

La Universidad como espíritu de un pueblo.

Ramón Jáuregui

Filosofía y ciencia.

Pompeyo Ramis Muscato

Notas sobre el valor antropológico de la filosofía medieval.

Andrés Suzzarini

Profesores y filósofos.

Jesús Rondón Nucete

El proceso constitucional durante las dictaduras andinas.

Eduardo Vásquez

La metafísica de Kant.

DIKAIOSYNE N° 5

Margarita Belandria

Ley moral e imperativo categórico en la doctrina ética kantiana.

Carlos Casanova

La Universidad en Peligro.

Ramón Jáuregui

Simón Rodríguez y la Sociedad Republicana.

Marco Ortiz P.

Terminología platónica en la diferenciación entre “disputa” y “discusión”.

Malín Pino de Casanova

El Derecho y la posmodernidad (o lo jurídico, el mal y el sentimiento trágico de la vida).

Pompeyo Ramis Muscato

Un caso de “ius naturae” en el Derecho Político.

Eduardo Vásquez

Estado, Cultura y Escuela.

Peter Fitzpatrick

La juridicidad primitiva: las ficciones freudianas y los orígenes del Derecho.

(Traducción: Mayda Hocevar y José Antonio Ramos Pascua).

Hercilia López

Jian Qing, viuda de Mao: una furia hecha de gritos.

Margarita Belandria

Algunas ideas para la reforma universitaria.

Juan Mendialdua

El deber ser de la Universidad.

DIKAIOSYNE N° 6

Alberto Rosales

Heidegger y la pregunta por el ser.

Marco Ortiz Palanques

Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas.

Pompeyo Ramis Muscato

Al estilo de un gran epígono.

José Rubén Sanabria

Ética y postmodernidad.

Yoleida Vielma Mendoza

La persona humana como realidad ontológica del derecho.

Margarita Belandria

Elementos de la metafísica kantiana en los que se funda el derecho.

Ludwing Feuerbach

Historia de la filosofía moderna, lecciones VII y VIII. (Traducción de Eduardo Vásquez)

Belkis Rojas

De naturaleza sangrina.

Carlos Casanova

Sobre el ingreso a las universidades y otros problemas del sistema educativo venezolano.

Roque Carrión W.

Reorganización de los estudios universitarios de Derecho.

Alberto Rosales

“El final de la filosofía” (Recensión).

DIKAIOSYNE N° 7

Carlos Casanova

Una visión platónico-aristotélica de la interpretación jurídica.

Roque Carrión W.

Sugerencias para la reforma radical de la administración de la autonomía universitaria.

Marco Ortiz Palanques

El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la *techne* retórica.

Milagros Otero Parga

El derecho, una realidad cambiante.

Malín Pino de Casanova

¿Hacia un nuevo modelo médico? (o de las dimensiones de lo humano en los nuevos paradigmas médicos).

José Antonio Ramos Pascua

Derecho y Moral una necesidad recíproca.

Margarita Belandria

Ética y condición humana.

Rowina Hill

El retorno de la diosa.

Ronald Skinner Montes de Oca

Actualizando a Vitruvio: una visión y un modelo.
Ludwing Feuerbach
Historia de la filosofía moderna: Lección XV
(Traducido del alemán por Eduardo Vásquez).

DIKAIOSYNE N° 8
Francisco Carpintero Benítez
Tomás de Aquino ante la ley natural.
Ramón Jáuregui
Ética y Religión.
Marco Ortiz Palanques
Las Siete Partidas de Alfonso X “El Sabio” como
instrumento legitimador.
Pompeyo Ramis Muscato
Un Tratado Clásico de Sociología.
Andrés Suzzarini Baloa
Reflexiones para una reforma universitaria.
Margarita Belandria
El concepto platónico de justicia.
Ludwing Feuerbach
Historia de la Filosofía Moderna: Lección XVI.
Pascual Mora
Antiesayo para entrar y salir de las Nuevas
Tecnologías de Información y Comunicación
(Oportunidades y desafíos a la educación).

DIKAIOSYNE N° 9
Mayda Hočevár
Finalidad y paradojas del comunismo platónico.
Marco Ortiz P.
El concepto de rey, reino y territorio en las «Siete
Partidas de Alfonso X “El sabio”»
Eduardo Vásquez
La razón en la filosofía.
Margarita Belandria y Andrés Suzzarini
La Lógica en el Derecho.
Margarita Belandria
El saber en peligro.
Alexis Márquez Rodríguez
La crisis venezolana.
Alexis Márquez Rodríguez
Las cuatro patas de la dictadura.
Martín Heidegger
¿Qué es metafísica? (Traducción de Pompeyo
Ramis)

DIKAIOSYNE N° 10
Ángel Alonso Salas
La historia interminable del mito.

Elías Capriles Arias
La vía del medio y la gran perfección.
Ronald Chacín
Algunas notas sobre la teoría de la interpretación
judicial de Carlos Cossio.
Alexis Márquez Rodríguez
Autonomía universitaria y revolución.
J. Pascual Mora
La Universidad, una mirada desde la filosofía.
Gladys Portuondo
Comentarios sobre el (los) significado(s) de la
apercepción trascendental de las categorías de I.
Kant.
Javier Gómez Navarrete
El conocimiento para los Mayas.
Marco Aurelio Ramírez
Los nexos poéticos de los poemas mayores de
San Juan de La Cruz.

DIKAIOSYNE N° 11
Gilberto Castrejón
El erotismo como experiencia vinculada a lo
sagrado.

Teresa Espar
Laberintos de sabiduría: entre la razón y el mito.
Javier González y Margarita Belandria
Hacia una noción de “globalización”.
Drina Hočevár
Filosofía, semiótica y ritmo.
Rebeca Maldonado
Más allá del pensamiento determinante, el pen-
samiento reflexionante.
J. Pascual Mora
La muerte como imaginario social: una mirada de
la modernidad a la postmodernidad cultural.
Edilio Peña
El impacto de la ideología y la política en la
cultura y el arte de la América Latina.
Pompeyo Ramis Muscato
Ontología de la trascendencia.
Andrés Suzzarini
Sentido de una reforma general de la educación.
Alexis Márquez Rodríguez
Los personajes femeninos en las novelas de Alejo
Carpentier.
Laurencio Zambrano

Gobernabilidad y constituciones (de la colonización a la emancipación).

DIKAIOSYNE N° 12

Javier González

La nueva concepción de la Ley en la Constitución venezolana de 1999.

Aidaliz Guarisma Mérida

La justicia, ¿una virtud necesaria?

Joaquín Herrera Flores

Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia.

Drina Hočevár

El estado de apertura (erschlossenheit) y la esencia del lenguaje.

Ramón Jáuregui

El problema de la libertad.

Malín Pino

De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos).

Martín López Corredoira

Contra la democracia.

Milagros Otero Parga

Un punto de vista práctico sobre el Derecho.

Carlos Parodi Remón

El Derecho en Antígona, ¿Natural o Positivo?

Andrés Suzzarini Baloa

Por la democracia.

Eduardo Vásquez

La ciencia según Hegel.

Yoleida Vielma Mendoza

Responsabilidad civil y responsabilidad moral.

Hacia una responsabilidad civil más objetiva.

DIKAIOSYNE N° 13

Ángel Alonso

La labor del filósofo .

Martín López-Corredoira

Castigo y derecho sin libre albedrío ni responsabilidad.

Pascual Mora

De los metarrelatos a la "muerte de los intelectuales".

Gustavo Víctor Ramírez

La creatio ex nihilo y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas.

Pompeyo Ramis Muscato

¿Qué significa meditar?

Eduardo Vásquez

Sobre la violencia: orígenes y antídoto.

Leonardo Arellano

Louis Kahn: filosofía, arte y arquitectura

Luz Varela

La oligarquía venezolana en el siglo xxi: del estereotipo al anacronismo.

André Maurois

El arte de pensar (Traducción de Pompeyo Ramis).

Josef Simon

Friedrich Nietzsche (1844-1900) (Traducción de Luisa Meyer).

DIKAIOSYNE N° 14

Belkis Cartay

La Naturaleza: objeto o sujeto de derechos.

Gilberto Castrejón

Acerca de la racionalidad científica: Feyerabend y los límites de la argumentación.

Ronald Chacín

El embrión es vida humana.

Martha De La Vega

Ética y política: las consecuencias prácticas de la modernización en la óptica de una acción comunicativa .

Margarita Belandria y Javier González

La libertad de expresión: de la doctrina a la ley.

José Pascual Mora

Globalización y 'Glocalización' frente al debate postmoderno.

Carlos Parodi

El Derecho en «El Alcalde de Zalamea».

Teresa Espar

La palabra y su universo de sentido.

Drina Hočevár

Procesos existenciales en el ritmo de la poesía.

Karl Löwith

Mi vida en Alemania antes y después de 1933 (Presentación y traducción de Eduardo Vásquez).

DIKAIOSYNE N° 15

Belandria, Margarita y González, Javier

Fundamentos axiológicos de la libertad de expresión.

Carpintero Benítez, Francisco

Voluntad, ausencias, y normas: el sustrato histórico del positivismo en el Derecho.

Casanova Guerra, Carlos

Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición.

Hočevar, Mayda

El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis.

López de Cordero, Mery

El derecho a una educación integral de calidad, ¿utopía o posibilidad?

Peña, Edilio

La muerte de la imagen.

Portuondo, Gladys

Karl Jaspers: autorreflexión y ‘existenzerhellung’.

Ramos Pascua, José Antonio

Derechos humanos y positivismo moderado.

Ramis Muscato, Pompeyo

De la libertad y sus apariencias.

Rivara Kamaji, Greta

Pensamiento y vida: la ‘guía’ zambraniana.

Alcaraz Ariza, María Angeles

Las mujeres en la ciencia de la salud.

Arellano, Leonardo

Cultura arquitectónica y crisis de la contemporaneidad.

Roberto Walton

Homenaje al filósofo venezolano Alberto Rosales.

DIKAIOSYNE N° 16

Grave, Crescenciano

Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer.

Maldonado, Rebeca

Sobre la posibilidad de un fundamento analógico y simbólico. Ensayo de hermenéutica analógica.

Parra Tapia, Ivonne

Consideraciones biojurídicas sobre la vida en el embrión humano.

Rensoli Laliga, Lourdes

La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política.

Seoane C., Javier B.

Repensar el “dilema” comunitarista-liberal en Venezuela.

Suzzarini Baloa, Andrés

Una introducción a la doctrina platónica del alma.

Terán Pimentel, Milagros

De vuelta al Tribuno

Vielma Mendoza, Yoleida

Discusiones en torno a la reparación del daño moral.

Pérez Lo Presti, Alirio

El giro en la obra de Milan Kundera: un reflejo de la contemporaneidad.

Salazar Morales, Teresa

Aproximación histórica sobre el consumo de drogas en Venezuela.

DIKAIOSYNE N° 17

Belandria, Margarita

Venezuela, ¿un Estado de Derecho? (Venezuela. A State of Rule of Law?).

Brand, Isabel (de)

Una Aproximación al Léxico del crimen y la pasión en Medea y Phaedra de Séneca. (An approach to the speech of crime and passion in Seneca’s Medea and Phaedra).

González González, George

Relación entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas. (Relation between Church and Armed forces).

Márquez Rodríguez, Alexis

Sobre el arte diabólico de la tortura. (Regarding the diabolical art of torture).

Mora García, Pascual

Hermenéutica crítica de la historia del tiempo presente: la invención de la tradición en la ‘revolución bolivariana’. (Critical hermeneutics of present time history: the invention of tradition in ‘bolivarian revolution’).

Quintero Moreno, Rafael

En torno al principio del “iura novit curia”. (Concerning the “iura novit curia” principle).

Ramis Muscato, Pompeyo

Experiencia del conocimiento. (Experience of knowledge).

Suzzarini Baloa, Andrés

La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón. (The platonic doctrine of the Fedon’s soul).

Vielma Mendoza, Yoleida

Importancia jurídica de valorar el daño a la persona. (Legal importance to value the damage to the person).

López Saco, Julio

Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos. (Psychopathology in ancient Greece through myths).

Angola Heredia, José Tomás.

Recensión sobre 'Los Juristas del Horror', de Ingo Müller.

DIKAIOSYNE Nº 18

Bozo de Carmona, Ana Julia

¿Por qué democracia? Referencia a los derechos humanos y a la ciudadanía.

(Why democracy? Reference to human rights and citizenship)

Calvo González, José

Libertad de expresión y 'libertad cómica' (Free speech and 'comical liberty').

Hočevár González, Mayda

La justicia según J. Finnis (Justice according to John Finnis).

Lizaola, Julieta

El lenguaje sagrado y su escritura (*The sacred language and its writing*).

Meabe, Joaquín E.

Acerca del carácter coactivo de la metanastasis en Tucídides (On corning to compelling nature of Thucydides' metanastasis).

Mora García, José Pascual

Apuntes para una filosofía crítica de la historia regional (Notes for a critical philosophy concern to the regional history).

Ortiz Palanques, Marco

Competencia política partidista en los textos de Simón Bolívar (julio 1811 - julio 1815)

(The defender political competition in the Simon Bolivar's writings (july, 1811 to july, 1815).

Pavó Acosta, Rolando

Fundamentación socio-jurídica de los procesos normativos (Social and juridical reasoning about the normatives changes).

Portuondo Pajón, Gladys Leandra

Filosofía y psicopatología en Karl Jaspers: los entramados de la existencia (Philosophy and psychopathology in Karl Jaspers: the studworks of the existence).

Suzzarini Baloa, Andrés

La doctrina platónica del alma en la "República" (The platonic doctrine of the soul in the "Republic" dialogue).

Terán Pimentel, Milagros

Una aproximación a la concepción romana del Derecho (An estimate study to the roman concept of law).

Pérez Lo Presti, Alirio

Lo dionisiaco y lo apolíneo en Don Juan Tenorio (The dionysiac and the apolline in Don Juan Tenorio).

DIKAIOSYNE Nº 19

De la Vega, Marta

Ciudadanía y sociedad civil en las democracias contemporáneas. (Citizenship and civil society in contemporary democracies).

González Broquen, Ximena

El poder simbólico de los medios de comunicación (The symbolic power of the mass media).

Meabe, Joaquín E.

La rutinización de la indiferencia ética y el aplanamiento de los valores en la Argentina actual (Ethical indifference routine and smoothing moral in contemporary Argentine).

Moreno Lax, Alejandro

Jürgen Habermas: entre la ética del discurso y la ética de la especie (Jürgen Habermas: between the ethics of discourse and the ethics of the species).

Ramos Pascua, José Antonio

Derechos humanos y proceso justo. (Human rights and rightful process).

Robledo Rodríguez, Alejandro

El Fedón o la trascendencia del alma (Phaedo or the immortality of the soul).

Rodríguez Ferrara, Mauricio

La enseñanza del Derecho en los países de Derecho escrito (Legal education in civil law systems).

Rodríguez Ferrara, Mauricio

De cómo los latinoamericanos percibimos la pena de muerte (How latin-americans view the death penalti).

Suzzarini Baloa, Andrés

La doctrina platónica del alma en el 'Timéo' (The platonic doctrine of soul in 'Thimaeus').

Camacho Crispín, Marco Antonio

Bajo los murmullos: tributo a Juan Rulfo (Under the whispers: a homage to Juan Rulfo)

Belandria, Margarita

Semblanza del jurista venezolano Tulio Chiossone.

DIKAIOSYNE N° 20

Buganza Torio, Jacob

El carácter analógico del valor (The analogical character of value).

Casanova, Carlos

Derecho natural, Marx y la propiedad en Venezuela (Natural Law, Marx and private property in Venezuela).

González García, Maharba Annel

Michel Foucault: la emergencia de una historia crítica (Michel Foucault: the emergency of a critical history).

Hočevár, Mayda y Belandria, Margarita

Justificación de la autoridad (Justification of authority).

Mora García, José Pascual

La racionalidad dialógica gadameriana y la historia de mentalidades (Gadamer's dialogic rationality and the history of mentalities).

Portuondo, Gladys

Filosofía y socialismo: una aproximación a su inconciliabilidad (Philosophy and socialism, an approach to its irreconcilableness).

Rodríguez, Agustín

Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger. (Language, thinking and art (poetry) in the thinking of Heidegger's Ereignis).

Vielma Mendoza, Yoleida

Un nuevo horizonte en materia de derecho de daños (A new horizon in the matter of right of damages).

Flores Ortega, Bernardo Enrique

El simbolismo del viaje, la nostalgia por la Edad de Oro y otros mitos en Don Quijote de la Mancha (The symbolism of the journey, the nostalgia for the Golden Age and other myths in Don Quixote).

Hočevár, Drina

Acercamiento existencial al análisis de Edipo Rey de Sófocles (Existential Approach to the Analysis of Oedipus Rex by Sophocles).

DIKAIOSYNE N° 21

Calvo González, José

Libertad de expresión artística ¿Equilibrio de Derechos o Derechos en equilibrio? (Freedom of artistic expression. Balance of rights or rights in balance?).

Mata Carnevali, María Gabriela

Diálogo de civilizaciones, religiones semitas y espiritualidad. (Dialogue of civilizations, Semitic religions and spirituality).

Morales, Fabio

Dos argumentos sobre la unidad de las virtudes en Platón: Protágoras 329b-332^a. (Two arguments on the unity of the virtues in Plato: Protagoras 329b-332a^a).

Olson, Alan M.

Fe y razón. Reencuentro con Isaac e Ismael (Faith and reason. Isaac and Ishmael revisited).

Hernández de Padrón, María Inés

Notas para una reflexión sobre las tribus urbanas. (Notes for a reflection on the urban tribes).

Pavó Acosta, Rolando

El discurso científico: entre la intertextualidad y el nihilismo jurídico. (The scientific discourse: between intertextuality and legal nihilism).

Ramis Muscato, Pompeyo

De la sustancia y sus determinaciones (On substance and its determinations).

Rodríguez, Agustín

El comprender en Dilthey y Heidegger (Understanding in Dilthey and Heidegger).

Scarano, Nico

El actuar moral. Sobre el Libro I, Capítulo III de la Crítica de la Razón Práctica. (Moral Action. On Book I, chapter III of Kant's Critique of Practical Reason).

Belandria García, José Rafael

Naturaleza jurídica de las universidades nacionales. (Legal nature of national universities).

Rosales, Alberto

Semblanza de Agustín Rodríguez y reseña de su libro *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*.

DIKAIOSYNE Nº 22

Belandria, Margarita

Venezuela y su Estado de Derecho (The Venezuelan rule of law).

Bianchi Pérez, Paula Beatriz

Evolución del concepto de bien jurídico en la dogmática penal (Evolution of the concept of legally protected interest in penal dogmatics).

Calvo G., José

Libertad de Expresión y Weblogs (Freedom of speech and weblogs).

González, Rush

Fenomenología de la expresión y la objetivación del conocimiento en Cassirer (Phenomenology of expression and knowledge's objectivation in Cassirer).

Portuondo Pajón, Gladys L.

Historia, antropocentrismo, maquiavelismo. La perspectiva filosófica de Jacques Maritain. (History, anthropocentrism, machiavelism: the Maritain's philosophical point of view).

Ramos Pascua, José Antonio

Balance crítico de la Filosofía Jurídica de H. L. A. Hart (A critical balance of H.L.A. Hart's Legal Philosophy).

Ramis M., Pompeyo

Campaña de autobuses ateos (Atheist bus campaign).

Robledo, Alejandro

Interpretación democrática (Democratic interpretation).

Margarita Belandria

Rafael Pizani en el centenario de su nacimiento.

DIKAIOSYNE Nº 23

Asuaje, Rosa Amelia

Una Aproximación lexicográfica del Culto a Apolo en el Ion de Eurípides (A lexicographic approximation to the Apollo's worship into Euripides's Ion).

Carpintero Benítez, Francisco

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (primera parte) (Rational constructions inside the reflection about justice).

Iracheta, Francisco

El problema de la libertad y de la normatividad en la teoría ética de Kant (The problem of freedom and normativity in Kant's ethical theory).

Lara, José David

Pobreza y violencia. Un ensayo reflexivo desde México (Poverty and violence. A reflexive essay from Mexico).

Mora García, J. Pascual

Aproximación filosófica a la nueva Ley Orgánica de Educación (2009): aciertos, silencios y vacíos (Philosophical approaching to the new Organic Law of Education (2009): abilities, suppressions and vacancies).

Pino de Casanova, Malín

Occidente, democracia y alteridad (Occident, democracy and alterity).

Rodríguez S., Román

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la constitución de 1961 (The theoretical - normative dimension in the constitution gives 1961).

DIKAIOSYNE Nº 24

Aguiló Bonet, Antoni Jesús

Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak [Neoliberal globalization and neoconservative theology: Michael Novak's neoliberal theology]

Barrientos Rastrojo, José

Crítica de la justicia social singeriana en el orbe de una propuesta liberal moderada (Critique of singerian social justice inside of a moderate liberal proposal).

Carpintero Benítez, Francisco

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (segunda parte) [Rational constructions inside the reflection about justice]

Pacheco Amitezarove, Antonio J.

Las nociones de espacio y tiempo en la obra precrítica de Kant: "de la única prueba fundamental posible para una demostración de la existencia de Dios" (1763) [The notions of space and time in the precritical work of Kant "the only possible fundamental proof for a demonstration of the existence of god" (1763)]

Rensoli Laliga, Lourdes

Franz Rosenzweig: la judeidad como parte de lo humano [Franz Rosenzweig: the jewish condition as a form of the human]

Rodríguez Salón, Román

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la Constitución de 1961 [The theoretical - normative dimension in the Constitution gives 1961]

Suzzarini Baloa, Andrés

Una aproximación al concepto de utopía [An approach to the concept of utopia]

Torres Rangel, Jorge Alexander

Descartes: las pasiones del alma y la música barroca [Descartes: Passions of the Soul and Baroque Music]

DIKAIOSYNE N° 25

Calvo G. José

Constitucional Law en clave de teoría literaria: una guía de campo para el estudio [Constitutional law and literary theory. A field guide]

Ceaser, James W.

Una genealogía del antiamericanismo [A genealogy of anti-americanism (Traducción de Gladys Portuondo)]

González, Roberto

La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol [Idea of history and the man's dynamic structure, from Eduardo Nicol's point of view]

Hočevar, Drina

Sujeto, Diálogo y Trascendencia en Edipo en Colono de Sófocles [Subject, dialogue and transcendence in Sophocle's Oedipus at colonnus]

Ochoa, María Julia

Inalienabilidad de los bienes culturales [On the inalienability of cultural objects]

Ramis Muscato, Pompeyo

La duda y sus limitaciones [The doubt and its limitations]

Ramos Pascua, José Antonio

Justicia y derechos humanos en el pensamiento jurídico de H. L. A. Hart [Justice and human rights in H. L. A. Hart's legal philosophy]

Rodríguez, Román

La prueba de los hechos, una discusión jurídica y epistemológica [The proof of the facts, a legal and epistemological issue]

Suzzarini Baloa, Andrés

Platón, origen de las utopías [Plato, the source of utopias]

Angulo Rivas, Alfredo

Es que la historia ya no es como antes...

DIKAIOSYNE N° 26

Barrientos Rastrojo, José

El 'filósofo-poético' en la obra de María Zambrano [The "Poet-philosopher" in the work of Maria Zambrano]

Belandria, Margarita y Suzzarini, Andrés

Socialismo y utopía [Socialism and utopia]

Buganza, Jacob

Crítica al papel del corazón en la antropología y la ética de Dietrich von Hildebrand [Criticism to the Role of the Hearth in the Anthropology and Ethics of Dietrich von Hildebrand]

González de Requena Farré, Juan Antonio

Las sociedades de la sociedad civil [The societies of civil society]

Steinfath, Holmer

Igualdad e intereses. Fundamentación de la moral en Ernst Tugendhat [Equality and Interests. The Moral Foundations according to Ernst Tugendhat]

Mora García, José Pascual

La ley de educación universitaria-2010 en siete pares categoriales [Higher education act-2010 in seven categorical pairs]

Ortiz Palanques, Marco

La fórmula de Madison [The Formula of Madison]

Parmigiani, Matías

Reflexividad, imaginación y empatía en la concepción arendtiana del juicio moral [Imagination, reflexivity and empathy in Hannah Arendt's conception of moral judgment]

Vásquez, Eduardo

La filosofía en las humanidades [Philosophy in humanities]

DIKAIOSYNE N° 27

Alcántara Moreno, Gustavo

Reflexiones sobre la noción de trabajo en Adam Smith (Reflections on the notion of labor in Adam Smith).

De Mora Quirós, Enrique V.

Un caso histórico de desproporción penal: Muyart de Vouglans contra Beccaria.

(A historical case of criminal disproportion: Muyart of Vouglans against Beccaria).

Garrán Martínez, José María

El préstamo con interés y la usura en el pensamiento de Domingo de Soto. Un ejemplo de confrontación entre la moral y la economía en el siglo XVI.

(The loan with interest and usury in Domingo de Soto's thinking. An example of confrontation between morality and economics in the sixteenth century).

Mora García, José Pascual

San Antonio del Táchira: el umbral de la nación y la región tachirense (revisiones epistemológicas de la historia patria en el bicentenario de la declaración de la independencia de Venezuela).

[San Antonio del Tachira: the threshold of the nation and the region of Tachira (epistemological revisions of national history in the bicentennial of the Declaration of Independence of Venezuela)]

Ochoa Jiménez, María Julia

Neoconstitucionalismo y cambio de paradigma judicial (Neoconstitutionalism and change of judicial paradigm).

Portuondo P., Gladys

Karl Jaspers y la filosofía de la comunicación (Karl Jaspers and the Philosophy of Communication).

Rodríguez Campos, William

Aporte de la Iglesia al Derecho Humano Amerindio (Contribution of the Church to American Indian Human Right).

Rodríguez Salón, Román

Reflexiones sobre la Interpretación de la Constitución en el Estado social y democrático de Derecho. (Derecho Reflections on the interpretation of the constitution in the social and democratic state of law).

Villate, Jorge L.

Entre tiranos y villanos: Fuente Ovejuna, una lectura políticamente incorrecta (Between tyrants and villains: Fuente Ovejuna, a politically incorrect reading).

DIKAIOSYNE N° 28

Belandria, Margarita

El lenguaje jurídico

(The legal language).

Carpintero Benítez, Francisco

¿Derechos de las personas o derechos de las teorías? (Rights of persons or rights of theories?).

Ramis, Pompeyo

Una ecuación es para siempre (An equation is forever).

Robledo, Alejandro

¿Cómo construir cosas con palabras?

(How to construct things with words?)

Rodríguez, Román

Las presunciones jurídicas (Legal presumptions).

Roggero, Jorge

Gorgias y el derecho. Actualidad iusfilosófica de su retórica logológica (Gorgias and the Law. On the Contemporary Jurisprudential Relevance of his Logological Rhetoric).

Rojas, Cristian

Evolución de los derechos indígenas en la ley (Evolution of indigenous rights according to the law)

Suzzarini Andrés y Belandria, Margarita

Tomas Moro y el origen del concepto de utopía (Thomas Moro and the sources of the concept "uthopia").

Gil Otaiza, Ricardo

La herbolaria, entre la magia y la ciencia

DIKAIOSYNE N° 29

Mora García, José Pascual

El 19 de abril de 1810: una mirada retroprogresiva de la tachiranidad. On 19 april 1810: a retrospective look on tachiran identity (1810-2014).

Rodríguez, Román

Discusiones en torno al significado de presunción jurídica. (Discussing in regard to the meaning of the legal presumption).

Suzzarini, Andrés

La imaginaria Ciudad del Sol de Tomasso Campanella. (Tomasso Campanella's Imaginary City of Sun).

Terán, Milagros

Derecho Romano y Common Law: *ars iuris* y razón artificial. (Roman law and Common law: *ars iuris* and artificial reason).

Casanova, Carlos

Comentario a: Conocimiento de Dios por las vías de la Razón y del Amor, de Josef Seifert

Parmigiani, Matías

Empatía, reflexividad y juicio moral. Comentarios a: *¿Es necesaria la empatía para la moralidad?* de Jesse J. Prinz

INTERDISCIPLINARES

Ricardo Gil Otaiza

El pensamiento complejo en la enseñanza de la farmacognosia.

M^a Concepción Rodríguez, Ricardo Gil Otaiza, et al Caracterización etnobotánica y etnomédica de *Aloysia Citriodora Palau* en el Municipio Rangel del Estado Mérida, Venezuela.

Ricardo Gil Otaiza, Juan Antonio Carmona Arzola y M^a Concepción Rodríguez

Estudio etnobotánico y etnomédico en las comunidades rurales de Bailadores, Municipio Rivas Dávila del Estado Mérida – Venezuela.

DIKAIOSYNE N° 30

Belandria, Margarita

Fundamentos a priori de la ética y el derecho en Kant (A priori foundations of ethics and law in Kant).

Carpintero Benítez, Francisco

Personas y cosas: la persona en las personas (People and things: the person in people)

Contreras, Frank

Personalismo comunitario y transformación social en el pensamiento de Emmanuel Mounier (Communitarian personalism and social transformation in Emmanuel Mounier's thinking)

Ester Sánchez, Antonio Tirso

El sentido de la enseñanza de los derechos humanos en la sociedad democrática (The meaning of the teaching of human rights in the democratic society)

Ramos Pascua, José Antonio

¿Son los derechos humanos un instrumento del imperialismo? (¿Are human rights an instrument of imperialism?)

Rojas Belandria, Cristian Paul

Los imperativos en la filosofía kantiana (The imperatives in kantian philosophy)

Salgado Escorcía, Felisa Sandra

Participación política de la mujer. Mujeres: logros de ciudadanía y participación política en México.

Díaz Estrada, Francisco

Ignacio Ellacuría, un mártir que ilumina el caminar del quehacer científico comprometido.

DIKAIOSYNE N° 31

Barradas Nahr, Mariela & Rico Montilla, Mario

El Pensamiento ético de Baruch de Espinosa.

Ester Sánchez, Antonio Tirso

Los objetivos declarados del derecho a la educación. Especial consideración al menor inmigrante.

Megías Quirós, José Justo

El derecho y los derechos en la antigua Grecia.

Rico Montilla, Mario Alejandro

Alegría y libertad en la ética de Baruch de Espinosa.

Rojas Belandria, Cristian

Objeciones de San Agustín al maniqueísmo.

Suzzarini, Andrés

La Nueva Atlántida de Francis Bacon.

Tom Rockmore

El nazismo y la filosofía de Heidegger

RECENSIONES

Margarita Belandria

Cappelletti: un poeta filósofo.

INTERDISCIPLINARES

Ricardo Gil Otaiza e Isabel Gil Toba

Los nombres vernáculos de las plantas medicinales como expresión lingüística y cultural en algunos herbolarios del estado Mérida.

DIKAIOSYNE N° 32

Buganza, Jacob

Permanencia y vigencia del concepto de "virtud moral" en la filosofía contemporánea

Permanence and validity of the concept of "moral virtue" in contemporary philosophy.

Graterol Mujica, M. Andreína

La Muerte como la posibilidad más cierta del Dasein

Megías Quirós, José Justo

Derecho y derechos en la antigüedad romana

Pérez Perdomo, Rogelio

Estado de naturaleza, anomia y derecho una reflexión desde américa latina

Rico Montilla, Mario Alejandro

Naturaleza del alma en la ética de Baruch de Espinosa

Sevilla Godínez, Héctor

El camino hacia la metafilosofía a través de la paradoja del mundo “real” en el Mūlamadhya-makakārikā de Nāgārjuna

Suzzarini, Andrés

Las doctrinas socialistas

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

Plantas medicinales: medicamentos y venenos

Medicinal plants: medicines and poisons.

Revilla Herman, Edison R. & Gil Otaiza, Ricardo

Aspectos filosófico-legales de la educación universitaria para el adulto mayor en Venezuela

DIKAIOSYNE N° 33

Edición en homenaje al Profesor Suzzarini

I. RECENSIONES

Belandria, Margarita

Homenaje al profesor Andrés Suzzarini

II. ARTÍCULOS DEL PROFESOR SUZZARINI

Suzzarini, Andrés

Aristocracia del saber y otras formas de gobierno en la doctrina política de Platón.

Suzzarini, Andrés

El filósofo gobernante y su educación como especialista en la doctrina política de Platón.

III. ARTÍCULOS DE OTROS AUTORES

Rodríguez Puerto, Manuel

¿Es la certeza jurídica un mito? La propuesta del realismo jurídico americano

Sánchez, Nuria

Política, democracia y contingencia: una lectura de la *Ética* de Spinoza

Terán Pimentel, Milagros

La justicia y su realización como principio, causa y elemento del derecho: una mirada a la luz de la concepción romana de *ius*

INTERDISCIPLINARES

Belandria, Margarita

La proposición como elemento constitutivo del razonamiento lógico

Gil Otaiza, Ricardo y *Revilla Herman Edison R.*

El lenguaje científico en la formulación de modelos teóricos

Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo

La construcción de teorías científicas: una disertación desde lo pragmático

DIKAIOSYNE N° 34

Alonso Salas, Ángel

Homo zombie u homo zapping: una disyuntiva de nuestro tiempo.

Belandria, Margarita

En torno a la emergencia humanitaria en Venezuela.

Portuondo, Gladys L.

Significado filosófico del problema psicofísico.

Sevilla Godínez, Héctor

El culmen de la filosofía en el gran despertar. El pensamiento de Śaṅkara y la idea del conocimiento en el Advaita.

Terán Pimentel, Milagros

La *i* latina, la lealtad familiar y el imperativo categórico kantiano.

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

16 de septiembre de 1810: quiebre y desarraigo.

Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo

La gerontogogía en Venezuela: una forma de innovación educativa.

DIKAIOSYNE N° 35

Astorga Omar, Llanes, María Guadalupe.

Dilemas del cosmopolitismo de Kant: la cuestión de la ciudadanía global.

Buganza, Jacob.

Rasgos de la ética de Teofrasto

Castro Romero, Marlene. Rico Montilla, Mario Alejandro.

Pensamiento griego y kantiano como precursores del modelo científico en tanto categoría epistemológica.

Caviglia Marconi, Alessandro Carlo.

Moral kantiana, imperativo categórico y republicanismo

Megías Quirós, José Justo.

Propiedad y libertad de disposición en la antigüedad tardía hispana

Ortiz Palanques, Marco.

Sociología política platónica

Vercellone, Adriana L.

Seis lecciones de Hannah Arendt sobre la responsabilidad pública

Albrecht Kiel

Dieciséis perspectivas sobre el conocimiento orientador en Karl Jaspers
INTERDISCIPLINARES

Álvarez, Santiago

La violencia como constructora de relaciones sociales: una comparación de prácticas de comensalidad y terror entre Argentina y Colombia.

Gil Otaiza, María Xiomara

Las ciudades intermedias y sus indicadores de sostenibilidad urbana: una alternativa para el análisis del desarrollo ambiental de la ciudad de Neiva - Colombia

RECENSIONES

La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho. Andrés Rosler. Por: Guillermo Lariguet

DIKAIOSYNE N° 36 (2021)

Alonso, Ángel

Violencia de género: un diagnóstico de nuestro tiempo

Carpintero Benítez, Francisco

La doble cara de sir Isaiah Berlin sobre la libertad: libertad negativa y libertad positiva.

Castrejón, Gilberto

Idealidad, substancialismo y relacionismo. Física y metafísica en el problema de la naturaleza del tiempo

Castro Romero, Marlene | Rico Montilla, Mario

Naturaleza modelizadora de la ciencia

Moreno, Gendrik

La rebelión de Antígona: apuntes filosóficos sobre una tragedia

Vivanco Saavedra, Luis

Santo Tomás de Aquino y la muerte

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

La originalidad y el plagio en la investigación científica

DIKAIOSYNE N° 37. (número especial sobre DDHH. Enero 2022).

Asprino Salas, Marilena

Migración venezolana en tiempo de pandemia en Ecuador

Ávila, Keymer

El estado de excepción como vida cotidiana: Remilitarización política y su impacto sobre la seguridad ciudadana en Venezuela

Daniels, Alí

El concepto de inmanencia en los derechos humanos

De los Reyes, David

Ai Weiwei y los transterrados a la deriva. Arte y activismo en los derechos humanos

Gabaldón, Luis Gerardo

Violencia policial y justicia internacional

Megías Quirós, José Justo

Derechos humanos e Inteligencia Artificial

Ortiz Palanques, Marco

Comparación de los estatutos de protección temporal para venezolanos promulgados por Colombia y Estados Unidos

Ramos Pascua, José Antonio

Los derechos humanos y sus adversarios

Ronconi, Liliana | Ciancaglioni Troller, Ágatha

La presencia de mujeres en organismos internacionales. Avances y desafíos actuales

Santacruz, Andrea

El Estatuto de Roma como tratado en materia de derechos humanos

Gómez Gamboa, David Augusto

Los principios interamericanos sobre libertad académica y autonomía universitaria

DIKAIOSYNE N° 38 (2022)

Alonso Salas, Ángel

Schopenhauer y atman. Reflexiones bioéticas en torno la eticidad de los perros y el sufrimiento animal.

Schopenhauer and atman. Bioethics reflections about the ethics of the dogs and the animal suffering

Carpintero Benítez, Francisco

La doctrina moderna en Europa sobre la esclavitud

The modern doctrine in Europe on slavery

Caudillo Lozano, Jonathan

Sócrates y el cinismo, claves para repensar la práctica de la filosofía y su relación con el cuerpo.

Socrates and cynicism, keys to rethink the practice of philosophy and its relationship with the body

De los Reyes, David

Sobre la alegría y la risa en Descartes

On joy and laughter in Descartes

Garcells Suárez, Agustín

Reflexiones en torno a la problemática del bien y el mal desde una perspectiva estético – literaria.

Reflections on the problem of good and evil from an aesthetic-literary perspective

Megías Quirós, José Justo

Naciones unidas: derechos humanos y pobreza.

United nations: human rights and poverty

Mora García, José Pascual

Para una filosofía de la educación De las prácticas pedagógicas de las maestras afectadas Por el conflicto armado y en frontera.

For a philosophy of education of the teachers' pedagogical practices as affected by the armed and border conflict

Parmigiani, Matías

Con el *debido* respeto. Consideraciones en torno a los límites morales de la reprobación.

With all *due* respect. Considerations around the Moral Limits of Disapproval

Terán Pimentel, Milagros

Una aproximación al concepto de justicia en la *República* de Platón.

An approach to the concept of justice in Plato's republic

TRADUCCIÓN

Autor: Harold A. Durfee

La cristología de Karl Jaspers

Traducción del inglés por Gladys Portuondo

INTERDISCIPLINARES

Orrantía Cavazos, José Ramón

Resistencia a las políticas de vacunación en la historia de México

Resistance to vaccination policies in the history of México

Caudillo Lozano, Jonathan

La herencia del Romanticismo en la primera etapa de la bioética

De Los Reyes, David

Arte, migración, exilio e insilio.

Gabaldón R., Julio César

Aproximación a los conceptos de *homónoia* y *stásis* como génesis del sujeto político en la antigüedad griega.

Suárez Hopkins, Ariadne Cristina

La concepción marxiana del método y sus derivaciones teóricas.

INTERDISCIPLINARES

Colina Medina, Emiro Alfonso

Género y seguridad ciudadana. Una discusión en torno a los materiales de lectura de la UNES.

Gil Otaiza, Ricardo

El libro como parte de nosotros.

Toro Dugarte, Iván de Jesús

El docente como promotor de derechos humanos.

DIKAIOSYNE N° 39 (2023)

Alonso Salas, Ángel

El misterio de lo sagrado: el silencio

Buganza, Jacob

El problema de las ideas en la filosofía de Giuseppe Buroni

CDCHT

El Consejo de Desarrollo, Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes es el organismo encargado de promover, financiar y difundir la actividad investigativa en los campos científicos, humanísticos, artísticos, sociales y tecnológicos.



Objetivos Generales

El CDCHT, de la Universidad de Los Andes, desarrolla políticas centradas en tres grandes objetivos:

- Apoyar al investigador y su generación de relevo.
- Vincular la investigación con las necesidades del país.
- Fomentar la investigación en todas las unidades académicas de la ULA, relacionadas con la docencia y con la investigación.

Objetivos Específicos

- Proponer políticas de investigación y desarrollo científico, humanístico y tecnológico para la Universidad.
- Presentarlas al Consejo Universitario para su consideración y aprobación.
- Auspiciar y organizar eventos para la promoción y la evaluación de la investigación.
- Proponer la creación de premios, menciones y certificaciones que sirvan de estímulo para el desarrollo de los investigadores.
- Estimular la producción científica.

Funciones

- Proponer, evaluar e informar a las Comisiones sobre los diferentes programas o solicitudes.
- Difundir las políticas de investigación.
- Elaborar el plan de desarrollo.

Estructura

- Directorio: Vicerrector Académico, Coordinador del CDCHT.
- Comisión Humanística y Científica.
- Comisiones Asesoras: Publicaciones, Talleres y Mantenimiento, Seminarios en el Exterior, Comité de Bioética.
- Nueve subcomisiones técnicas asesoras.

Programas

- Proyectos.
- Seminarios.
- Publicaciones.
- Talleres y Mantenimiento.
- Apoyo a Unidades de Trabajo.
- Equipamiento Conjunto.
- Promoción y Difusión.
- Apoyo Directo a Grupos (ADG).
- Programa Estímulo al Investigador (PEI).
- PPI-Emeritus.
- Premio Estímulo Talleres y Manteamiento.
- Proyectos Institucionales Cooperativos.
- Aporte Red Satelital.
- Gerencia.

www.ula.ve/cdcht

E-mail: cdcht@ula.ve

Telf. 0274-2402785/2402686

Alejandro Gutiérrez

Coordinador General



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA