

# MÚRMULLOS filosóficos

NUOVA ÉPOCA NÚMERO 5 ENERO-JUNIO 2022 ISSN 2448-8607



El arte  
de vivir





# Sumario

## EL ARTE DE VIVIR

**3** **Presentación**  
Dr. Benjamín Barajas Sánchez

**5** **Editorial**  
Dr. Jorge L. Gardea Pichardo

**6** **Ensayos**  
*GEMA GÓNGORA JARAMILLO*  
Las aporías del testimonio: del absurdo  
y la escritura en la literatura del Lager

**20** *PAOLA ELIZABETH  
DE LA CONCEPCIÓN ZAMORA BORGE*  
Viaje retrospectivo a la Filosofía para la vida

**26** **Artículos**  
*LEONEL GÓMEZ GORDILLO*  
“La palabra es la luz de la sangre”. Historia y  
querer en el pensamiento de María Zambrano

**42** *VIVIANA PAÉZ OCHOA*  
Del sentimiento trágico de la vida  
a la plenitud de plenitudes en la filosofía  
de Miguel de Unamuno

**53** *JAVIER SÁNCHEZ DE LA CRUZ*  
Cuidado de sí y educación

**65** **Color**  
*ARYDIA BARAJAS*  
Una propuesta taxonómica

**73** *RICARDO GONZÁLEZ SANTANA*  
Eudaimonía griega

**81** *LYDIA RAMÍREZ MARTÍNEZ*  
Sí importa como los nombramos:  
¿Organismo genéticamente modificado  
(OGM)? ¿Organismo transgénico?

**97** *PAOLA ELIZABETH  
DE LA CONCEPCIÓN ZAMORA BORGE*  
Del deber de ser feliz



## UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers  
**RECTOR**

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas  
**SECRETARIO GENERAL**

Dr. Alfredo Sánchez Castañeda  
**ABOGADO GENERAL**

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria  
**SECRETARIO ADMINISTRATIVO**

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda  
**SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL**

Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo  
**SECRETARIO DE PREVENCIÓN, ATENCIÓN Y SEGURIDAD  
UNIVERSITARIA**

Mtro. Néstor Martínez Cristo  
**DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL**



## ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez  
**DIRECTOR GENERAL**

Mtra. Silvia Velasco Ruiz  
**SECRETARIA GENERAL**

Lic. María Elena Juárez Sánchez  
**SECRETARIA ACADÉMICA**

Lic. Rocío Carrillo Camargo  
**SECRETARIA ADMINISTRATIVA**

Mtra. Martha Patricia López Abundio  
**SECRETARIA DE SERVICIOS DE APOYO AL APRENDIZAJE**

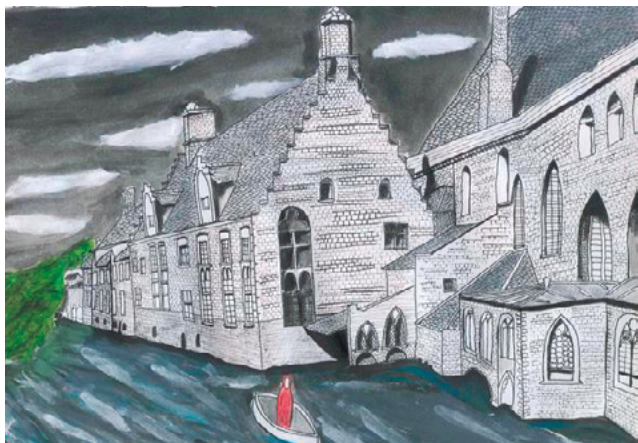
Mtra. Dulce María E. Santillán Reyes  
**SECRETARIA DE PLANEACIÓN**

Lic. Mayra Monsalvo Carmona  
**SECRETARIA ESTUDIANTIL**

Lic. Gema Cóngora Jaramillo  
**SECRETARIA DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES**

Lic. Héctor Baca Espinoza  
**SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL**

Ing. Armando Rodríguez Arguijo  
**SECRETARIO DE INFORMÁTICA**



# Presentación

La revista *Murmullos filosóficos* ha contribuido, a lo largo de sus dos épocas, a divulgar los conocimientos filosóficos entre los estudiantes y docentes, y ha motivado a las y los profesores del Colegio de Ciencias y Humanidades a ejercitar la investigación y la escritura sobre los más diversos temas que involucran al ser individual y de manera colectiva.

Y éste, su número 5, no es la excepción. A lo largo de los ocho textos que contiene esta reciente edición el hilo conductor es “El arte de vivir”, pues a través de ensayos, artículos y propuestas didácticas los docentes plantean preguntas fundamentales sobre diversas problemáticas y paradojas que están alrededor de la existencia humana, cuyas posibles respuestas las dejan en sus escritos para que los *cecehacheros* puedan mantener un diálogo con ellas a través de la lectura y la reflexión.

Incluye temas como las virtudes de la ética y la moral en la vida social; el contraste entre la felicidad inmediata y la felicidad contemplativa y el diálogo interior para alcanzarla; la conciencia de la muerte como motor vital para formar la dignidad, la voluntad individual ante cualquier hecho, sea éste feliz o trágico; o poner en cuestionamiento el concepto de la racionalidad ante la catástrofe.

Estos tópicos son algunos que los lectores encontrarán a lo largo de las páginas del número 5 de *Murmullos filosóficos*, los cuales sin duda serán de utilidad para complementar los temas que los profesores y profesoras están discutiendo en el salón de clases con los estudiantes del Colegio. Bienvenidos a esta publicación y que comience la conversación.

Dr. Benjamín Barajas Sánchez  
Director General del Colegio de Ciencias y Humanidades

## Murmullos Filosóficos

Número 5, Nueva época.  
El arte de vivir

### DIRECCIÓN

Jorge L. Gardea Pichardo

### EDITOR

Héctor Baca Espinoza

### EDITOR ADJUNTO

Marcos Daniel Aguilar Ojeda

### COMITÉ EDITORIAL

Gustavo Ortiz Millán

Virginia Sánchez Rivera

José Alfonso Lazcano Martínez

Roberto Arteaga Mackinney

Jorge Martín Carillo Silva

Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge

Elisa Silvana Palomares Torres

### DISEÑO EDITORIAL

Ma. Elena Pigenutt Galindo

### CORRECCIÓN DE ESTILO

Alberto Otoniel Pavón Velázquez

Mario Alberto Medrano

Evelyn Castro Trejo

### CORRECCIÓN EN INGLÉS

Carmen Celeste Martínez Aguilar



*Murmullos Filosóficos*, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 2o. piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Coyoacán, CDMX, teléfono 5622-0025. URL: <https://www.cch.unam.mx/comunicación/murmullos>. Correo electrónico: [murmullos.filosoficos@gmail.com](mailto:murmullos.filosoficos@gmail.com). Editor responsable: Héctor Baca Espinoza. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2011-120910301100-102, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). ISSN: 2448-8607. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15931, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. La responsabilidad de los textos publicados en *Murmullos Filosóficos* recae exclusivamente en sus autores y su contenido no necesariamente refleja el criterio de la Institución.

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO, PARA FINES COMERCIALES.

# Editorial

**E**l número cinco de la revista *Murmullos filosóficos*, Nueva Época, explora distintas posibilidades de una filosofía práctica en sentido estricto. En *El uso de los placeres*, Michel Foucault recupera la vitalidad de la filosofía como forma de vida. La acción prudente y la sabiduría moral dependen de una cuidadosa introspección en nuestros estados mentales. ¿Nuestras creencias son verdaderas o falsas? ¿Nuestros deseos son alcanzables, compasivos, presuntuosos, superficiales? ¿Nuestras emociones apuntan hacia la buena vida? ¿Nos hacen ser más amables o gentiles?

Algunos artículos proponen innovaciones para una didáctica de la filosofía como actividad práctica. Los textos de Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge dan cuenta de ello.

El artículo de Ricardo González Santana ofrece una mirada crítica sobre aquellas concepciones de la felicidad afines al placer y el consumo exacerbado. Así, el contraste entre felicidad y *eudaimonía* hace patente la diferencia entre el placer y la contemplación.

Javier Sánchez de la Cruz nos recuerdan que la *eudaimonía* no es una tarea fácil, se requiere de la comunicación. Hablamos sobre nosotros mismos, pero en el diálogo encontramos un espejo del alma, cuyo reflejo no siempre es agradable o complaciente. La reflexión no ha de limitarse a un soliloquio desatento de las verdades necesarias para la vida.

Viviana Paéz Ochoa advierte que nuestra mayor dignidad está supeditada a la muerte. No dejamos de afrontar las paradojas de la existencia: la vida y la muerte. El sentido trágico de la vida emerge como advertencia de nuestra finitud. ¿Podemos vencer la muerte? ¿Encontrar consuelo? La respuesta de Unamuno —sostiene Viviana Paéz— radica en tener la “voluntad de querer vivir”. ¿Qué ocurre cuando esa agonía transcurre en situaciones límite? La respuesta no es sencilla.

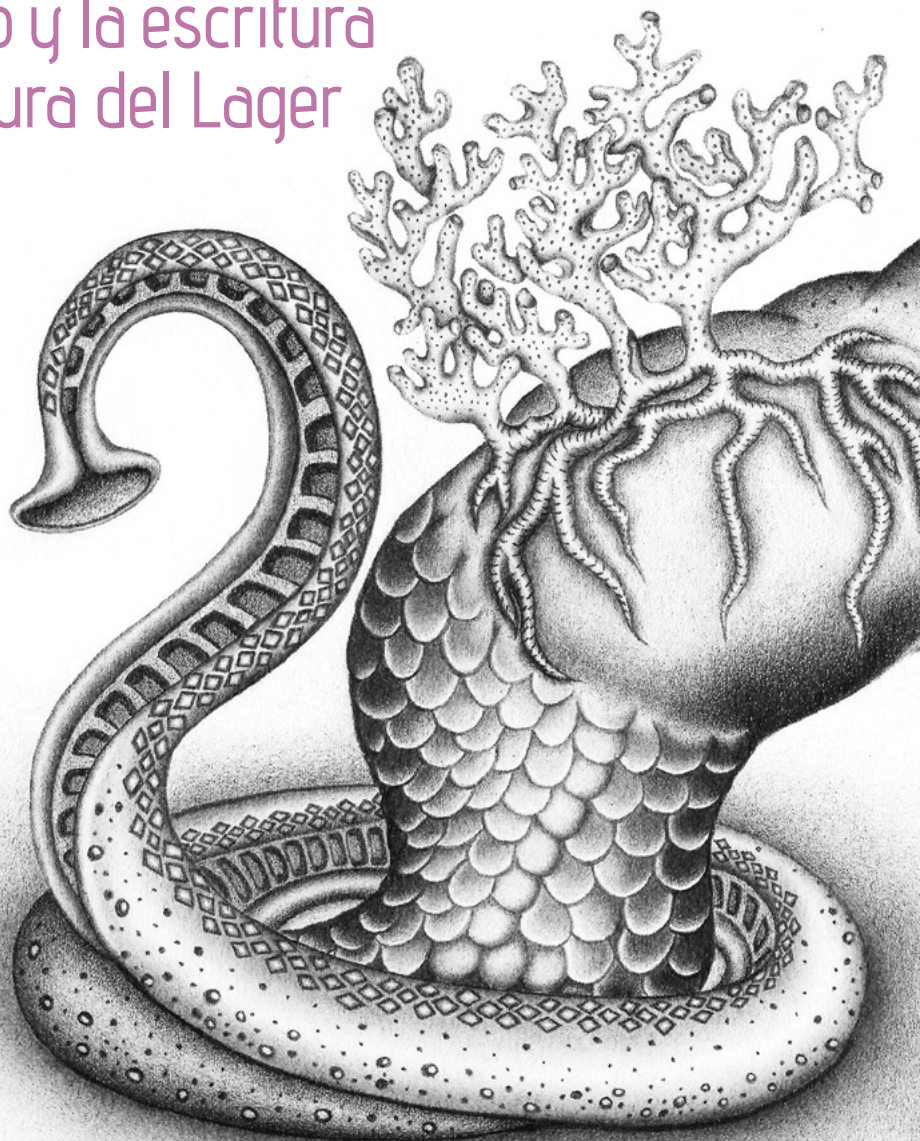
Leonel Gómez Gordillo muestra que no es desde nuestra voluntad individual que habitamos el mundo y no es desde la soledad que hemos de responder esa pregunta. El lector encontrará una respuesta que apela a la «razón poética» de María Zambrano para mirar el mundo desde el *querer* posterior a la catástrofe.

Hannah Arendt acuñó el concepto de la “banalidad del mal” durante el seguimiento a los juicios de guerra y lesa humanidad. Este concepto encierra el punto más álgido de nuestra crisis civilizatoria y de la racionalidad instrumental. El ensayo de Gema Góngora Jaramillo describe la cara opuesta a la banalidad del mal y plantea la necesidad de dar testimonio del absurdo. La autora recurre a Paul Ricoeur para mostrarnos la necesidad humana del mito y su dimensión simbólica: cósmica, onírica y poética. El valor del testimonio, en palabras de Gema Góngora es una “forma de conjurar el olvido y resarcir el sufrimiento”.

Dr. Jorge L. Gardea Pichardo  
Director editorial

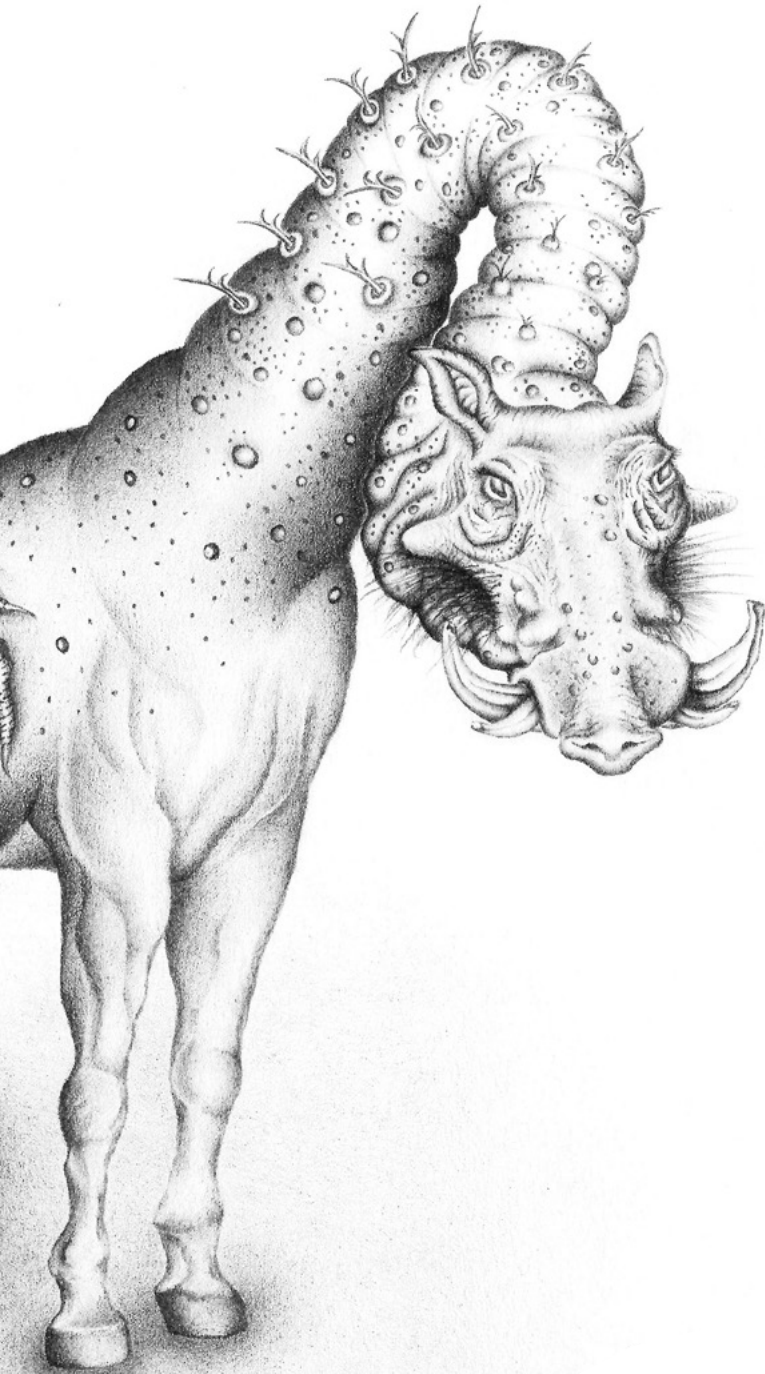
# Las aporías del testimonio:

del absurdo y la escritura  
en la literatura del Lager





Recibido: 26 de noviembre de 2021  
Aprobado: 25 de enero de 2022



## Gema Góngora Jaramillo

Filósofa y maestra en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) por parte de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesora investigadora de tiempo completo de las asignaturas de Filosofía I y Filosofía II en el Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Sur. Autora del libro *Filosofar en el aula. Una aproximación a la hermenéutica para la enseñanza de la filosofía en el bachillerato*.

## The aporias of the testimony: of the absurd and the writing in the literature of the Lager

La búsqueda de sentido responde a una necesidad humana de conocer, comprender y aprehender los fenómenos que conforman lo que llamamos realidad, mundo y existencia. El pensamiento simbólico revela gran parte de esta necesidad. El mito como relato sagrado y fundacional de la acción ritual del ser humano cumple con una

función fundamental para palear lo que consideramos el absurdo, es decir lo que carece de sentido y se torna opuesto a la razón. “Al relatar cómo comenzaron las cosas y cómo terminarán, el mito vuelve a situar la experiencia del hombre en un todo que recibe del relato orientación y sentido” (Ricoeur, 2004, p. 171).

### Resumen

La supresión del absurdo es una de las principales metas de la razón humana. Conocer, comprender y aprehender son formas de organizar los diversos fenómenos que llamamos realidad, mundo y existencia. La construcción de símbolos, mitos y relatos representan las primeras formas en como la psique humana opera en la búsqueda de sentido. Sin embargo, en la llamada literatura del Lager se da cuenta de una serie de aporías que transitan entre el absurdo y lo racional. ¿Cómo hacer inteligible una experiencia histórica que se ha vivenciado como algo aberrante y que a su vez precisa ser contada profusamente?, ¿cómo dotar de coherencia a una terrible situación que se ha manifestado, con toda crudeza, como el absurdo más radical de la existencia humana?

En el presente artículo se expondrán algunas de estas paradojas y las diversas maneras en las que fueron exploradas por sus sobrevivientes, quienes decidieron dar testimonio de esta traumática experiencia, buscando, en todo momento, otorgarle voz a todos aquellos que no lograron sobrevivir.

**Palabras clave:** realidad, existencia, sentido, testimonio, hermenéutica.

### Abstract

The suppression of the absurd is one of the main goals of human reason. Knowing, understanding, and apprehending are ways of organizing the various phenomena we call reality, world, and existence. The construction of symbols, myths and stories represent the first ways in which the human psyche operates in the search for meaning. However, in the so-called Lager literature, the testimony accounts for a series of aporias that move between the absurd and the rational. How to make intelligible a historical experience that has been experienced as something aberrant and that, in turn, needs to be told profusely? How to give coherence to a terrible situation that has manifested itself, in all crudeness, as the most radical absurdity of history? Human existence?

This article will expose some of these paradoxes and the various ways in which they were explored by those of its survivors who decided to bear witness to this traumatic experience, always seeking to give a voice to all those who did not survive.

**Keywords:** Reality, existence, meaning, witness, Hermeneutics.

Es precisamente el relato el que confiere este poder organizador que tiene como fin último la exclusión del absurdo. Por eso en la gran mayoría de los mitos, el origen del orden está conferido en la palabra, la función principal de los dioses radica en conjurar el absurdo por medio de la voz. El relato se vuelve así, la actividad sagrada por excelencia.

Paul Ricoeur reconoce que los símbolos son el núcleo del lenguaje mitológico y poseen tres dimensiones que se encuentran articuladas: cósmica, onírica y poética. En la primera se presenta una matriz de significaciones de lo que el ser humano lee como sagrado y que comienza a tener un sentido. En lo onírico la función cósmica se transfiere a una forma psíquica por medio del sueño: “Cosmos y Psique son los dos polos de la misma expresividad; me expreso al expresar el mundo, exploro mi propia sacralidad al descifrar la del mundo.” (Ricoeur, 2004, p. 178).

En la dimensión poética estos dos niveles se transforman en imagen, pero mucho más cercana al verbo que al retrato. Ricoeur retoma a Bachelard para decir que la imagen poética, “nos sitúa en el origen del ser parlante, (...) se convierte en un ser nuevo de nuestro lenguaje, nos expresa convirtiéndonos en lo que ella expresa” (Ricoeur, 2004, p. 178).

De esta manera, la función simbólica del ser humano radica principalmente en la búsqueda del sentido y en el desplazamiento del absurdo. Las otras formas de pensamiento posteriores continuarán por esta misma vía: religión, filosofía, ciencia.

Sin embargo, el absurdo es un elemento que no desaparece del pensamiento humano, a éste lo identificamos con el mal, por eso, éste último se nos presenta siempre como un insondable misterio. Nos esforzamos por lograr una homeostasis a partir de los relatos y explicaciones, sin embargo, queda en su forma de enigma.

Uno de los mitos que nos habla del absurdo, en su faceta más radical de expresión del sinsentido, es el del castigo de Sísifo. Precisamente Albert Camus escribe sobre esta trama lo siguiente:

Los dioses habían condenado a Sísifo a subir sin cesar una roca hasta la cima de una montaña desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza. (Camus, 1985, p.59).

Y continúa haciendo una descripción sobre Sísifo, obstinado en su penosa tarea:

Con respecto a éste, lo único que se ve es todo el esfuerzo de un cuerpo tenso para levantar la enorme piedra, hacerla rodar y ayudarla a subir una pendiente cien veces recorrida; se ve el rostro crispado, la mejilla pegada a la piedra, la ayuda de un hombro que recibe la masa cubierta de arcilla, de un pie que la calza, la tensión de los brazos, la seguridad enteramente humana de dos manos llenas de tierra. Al final de ese largo esfuerzo, medido por el espacio sin cielo y el tiempo sin profundidad, se alcanza la meta. Sísifo ve entonces cómo la piedra desciende en algunos instantes hacia ese mundo inferior desde el que habrá de volver a subirla hasta las cimas, y baja de nuevo a la llanura. (Camus, 1985, p. 60).

Esta descripción de Camus escrita en 1942 durante la Segunda Guerra Mundial, es la misma que se mostrará al mundo en 1945 a partir de las imágenes y testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración del nacionalsocialismo. Sin embargo, esta ya no es una metáfora, un símbolo o un mito, sino una situación real en la que millones de seres humanos perdieron la vida sometidos a un trabajo vejatorio, esclavizado, inútil y sin esperanza en medio de las peores calamidades y con la certeza de la muerte rondando a cada momento.

La imagen de Camus es una descripción exacta de aquellos cuerpos que saben que van a morir de forma anónima y masiva. Su muerte no será un acontecimiento singular, digno de un ritual sagrado, sino la expresión más acabada del sinsentido de la vida.

## El holocausto se colocó en el territorio de lo impensable, lo inimaginable y lo indecible.

¿Cómo dar palabra a esta experiencia?, ¿en qué lugar ponerla?, ¿desde qué punto comenzar a analizar? A setenta y seis años de distancia, poseemos una gran cantidad de fuentes, documentos, testimonios e interpretaciones que nos ayudan a dar sentido a lo ocurrido. Sin embargo, cuando apenas habían sucedido estos acontecimientos, la recepción general fue muy diferente. Un claro ejemplo es uno de los testimonios más conmovedores sobre la literatura del Lager, me refiero a *Si esto es un hombre*, de Primo Levi, quien escribió este relato inmediatamente después de haber sido liberado de Auschwitz, el cual fue abiertamente ignorado durante varios años. Situación parecida sucedió con el documental producido por La División de Guerra Psicológica del Cuartel General de los Aliados, etiquetado como F3080 y que contenía horas de grabación directa de los campos de concentración. En este caso se decidió, por razones políticas internacionales, censurar el material y archivarlo definitivamente.

Lo cierto es que la existencia misma de estos campos de concentración generó serios problemas para su estudio, análisis y reflexión. Más concretamente con relación a la situación de los seis millones de judíos que fueron exterminados en los lugares erigidos, deliberadamente, para

cumplir con la llamada *solución final*.<sup>1</sup> Ni siquiera había un nombre para empezar a demarcar y definir este exterminio, es decir, darle un sentido al absurdo de su inmanencia. Se le comenzó a llamar *Holocausto*, que significa literalmente *todo quemado*, pero que, desde la semántica del símbolo, alude al sacrificio que una colectividad realiza a sus dioses.

Para Agamben éste es un término muy desdichado, según

sus palabras: “surge de esa exigencia inconsciente de justificar la muerte *sine causa*, de restituir un sentido a lo que no parece poder tener sentido alguno” (Agamben, 2014, p. 27). Este término, continúa el filósofo, eleva a un nivel de mística o de teodicea la experiencia del exterminio. Le confiere una teleología a un acto criminal que no tiene una finalidad histórica, ni religiosa ni moral, pues ningún ser humano tendría que pasar por estas situaciones para ser lección de algo, así que en términos estrictos, la experiencia es un sinsentido en sí mismo y esto es irreductible.

Sin embargo, lo paradójico del término y de su tratamiento radicó en que, al darle este sentido teleológico y místico, se imposibilitó pensar el problema desde una perspectiva más humana. El holocausto se colocó en el territorio de lo impensable, lo inimaginable y lo indecible. Se volvió un tabú en el sentido preciso de la palabra, algo intocable. Agamben relata que al publicar en un diario francés un artículo sobre los campos de concentración, el director del periódico recibió una carta en la que se le acusaba de “haber pretendido acabar con la singularidad y la indecidibilidad de Auschwitz” (Agamben, 2014, p. 31).

<sup>1</sup> Auschwitz, Birkenau, Buna-Monowitz, Majdanek, Treblinka, Belzec, entre otros.

En el mismo sentido, Nil Santiáñez argumenta:

Toda una corriente de reflexión literaria, artística, filosófica y política se ha construido precisamente sobre la irrepresentabilidad y la malignidad absoluta de los campos de exterminio nazi [...] como un atentado contra la razón, como una especie de misterio indescriptible, incomunicable, como el vacío de la civilización occidental. (Santiáñez, 2004, p. 21).

Incluso se ha llegado a afirmar que Auschwitz no pertenece a la historia. Respecto a esto, Alexandre Kojève afirma: “Su monstruosidad desborda el acontecer humano, transformándose en una anomalía que repudia cualquier intento de explicación racional” (Narbona, 2004, p. 21).

Como podemos apreciar, el fenómeno de los campos de concentración contiene una serie de aporías que se construyen a partir de una tensión entre el sinsentido de la experiencia y la necesidad humana de entender y dar significado racional. Hay dos elementos fundamentales que se enlazan en esta ambivalente búsqueda de dar sentido al absurdo de la experiencia: la conciencia del mal y la necesidad de dar testimonio de él.

Regresemos por un momento al mito de Sísifo, Camus destaca del relato la parte medular de la experiencia: el camino de regreso:

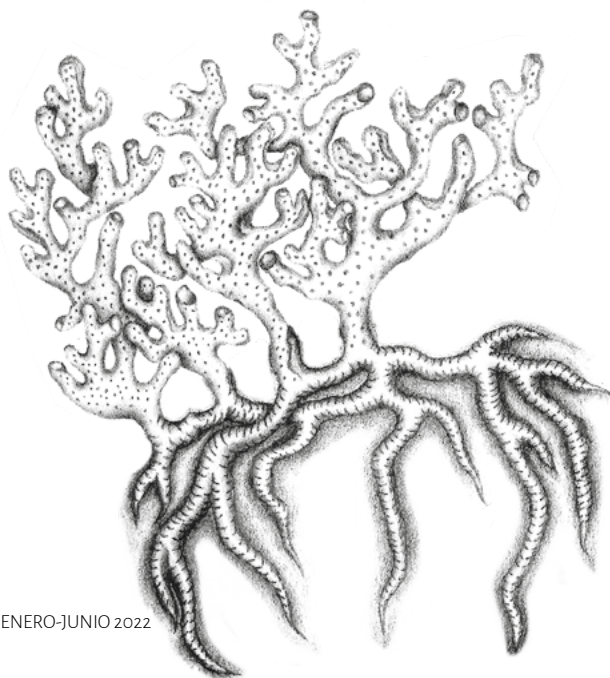
Sísifo me interesa durante ese regreso, esa pausa. Un rostro que sufre tan cerca de las piedras es ya él mismo piedra. Veo a ese hombre volver a bajar con paso lento, pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá jamás. Esta hora que es como una respiración y que vuelve tan seguramente como su desdicha, es la hora de la conciencia. En cada uno de los instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco en las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca [...] Sísifo, proletario de los dioses, impotente

y rebelde, conoce toda la magnitud de su miserable condición: en ella piensa durante su descenso. La clarividencia que debía constituir su tormento consume al mismo tiempo su victoria. (Camus, 1985, p. 60).

En la experiencia de los campos de concentración se manifiesta una situación análoga, aunque no en todos los casos. Efectivamente, la conciencia se irá transformando en una victoria de la memoria sobre el olvido. Así que, para muchos sobrevivientes la lucha de su existencia también será una lucha contra el olvido.

Sin embargo, también estuvieron los otros, los que fueron despojados de todo rasgo de humanidad incluida la conciencia, ellos no experimentaron ningún tipo de victoria. Son los *hundidos*, como los llama Primo Levi, los *musulmanes*, como se les conoció en diversos campos de concentración:

Todos los *musulmanes* que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia; han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar [...] Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los



## Para muchos sobrevivientes la lucha de su existencia también será **una lucha contra el olvido.**

cimientos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen, porque están demasiado cansados para comprenderla. (Levi, 2019, p. 98).

Los *musulmanes* son el gran nudo de los campos de concentración porque fueron los que vivieron la experiencia del mal hasta el fondo. En este punto, el mito de Sísifo se queda a mitad del camino, pues la realidad supera la ficción

poética. Si Camus deposita su última esperanza en este triunfo de la conciencia del sufrimiento, que le devuelve a Sísifo su sentido humano y lo aleja por un momento de la piedra con la que se ha mimetizado, en el caso de los hundidos, quienes han llegado hasta el final de la experiencia del mal, esta cualidad humana ha dejado de existir.

Si hubiéramos podido preguntarle a Sísifo qué pensaba en esos momentos de conciencia y claridad, posiblemente nos hablaría de su necesidad de narrar la

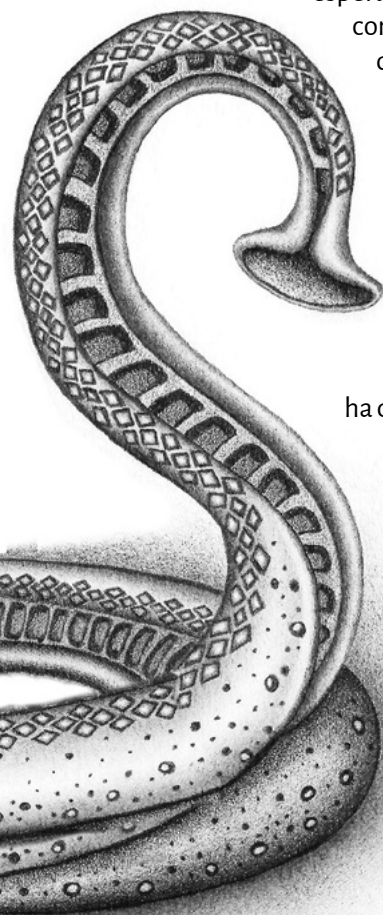
experiencia. De su miedo también de no ser creído, de no ser comprendido, de la vergüenza de su ominosa situación de esclavitud; pero Sísifo, no tiene voz en el mito.

En cambio, como afirma Agamben, dentro de un campo, la voz es una de las razones que logran impulsar a un deportado a luchar por sobrevivir, a convertirse en un testigo de la barbarie. Así lo explica Hermann Langbein, participante de las brigadas internacionales en España durante la Guerra Civil española y sobreviviente al campo de exterminio de Auschwitz:

Por mi parte, había tomado la firme decisión de no quitarme la vida, pasara lo que pasase. Quería ver todo, vivirlo todo, experimentar todo, guardar todo dentro de mí. ¿Para qué? nunca tendría la posibilidad de gritar al mundo lo que sabía. Sencillamente porque no quería desaparecer, no quería suprimir al testigo en que podría convertirme. (Agamben, 2014, p. 13).

Entonces, el testimonio es una razón para sobrevivir, pero también un imperativo ético que, para bien o para mal, queda como una impronta en aquellas personas que pudieron mirar más allá de su propia indefensión y lograron observar a los otros, aquellos que no lo lograron; pues la memoria de los hundidos necesita también ser plasmada. Aquí, Primo Levi nos plantea una colosal aporía:

Los hundidos fueron los verdaderos testigos del mal radical, los que sufrieron de todo hasta su muerte. Sin embargo, ellos ya no pueden dar testimonio, pero los que, si podemos, no llegamos hasta el final de la experiencia sufrida, así que aquí hay una paradoja que sólo puede ser superada mediante la ética de la palabra, por medio



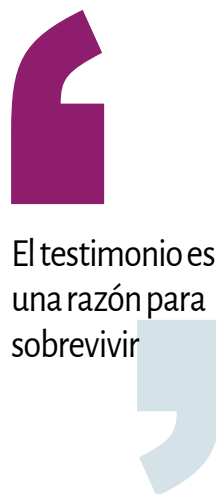
del relato y de la escucha: La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte, había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar, y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación. (Levi, 2005, p. 109).

Destaco aquí un fragmento de Salmen Lewental, integrante de un Sonderkommando<sup>2</sup>, quien pudo escribir algunas notas y las enterró cerca del crematorio III, en un desesperado intento por dejar testimonio de lo ocurrido, sobre todo tomando en consideración que a él le tocó estar en el epicentro de la llamada *solución final*, como engranaje obligado del círculo de violencia extrema. Estas sencillas notas fueron abiertas diecisiete años después de ser liberado el campo:

Ningún ser humano puede imaginarse los acontecimientos tan exactamente como se produjeron, y de hecho es inimaginable que nuestras experiencias puedan ser restituidas tan exactamente cómo ocurrieron. Nosotros, un pequeño grupo de gente oscura que no dará demasiado que hacer a los historiadores. (Agamben, 2014, p. 8).

Salmen no sobrevivió, pero dejó su testimonio y participó en la revuelta que él y Rozia Robota organizaron en Auschwitz, la cual relata Arón Gilbert con todo detalle en su texto *El último sobreviviente*.

2 "En Birkenau había aproximadamente seiscientas personas que trabajaban como Sonderkommando, encargados de meter a sus hermanos en las cámaras de gas, arrastrar sus cuerpos sin vida a los crematorios y esparcir sus cenizas en los alrededores. Un trabajo poco envidiable que invariablemente terminaba en la cámara de gas, en un ciclo perfectamente conocido por ellos" (Aron, 2007, p. 143).



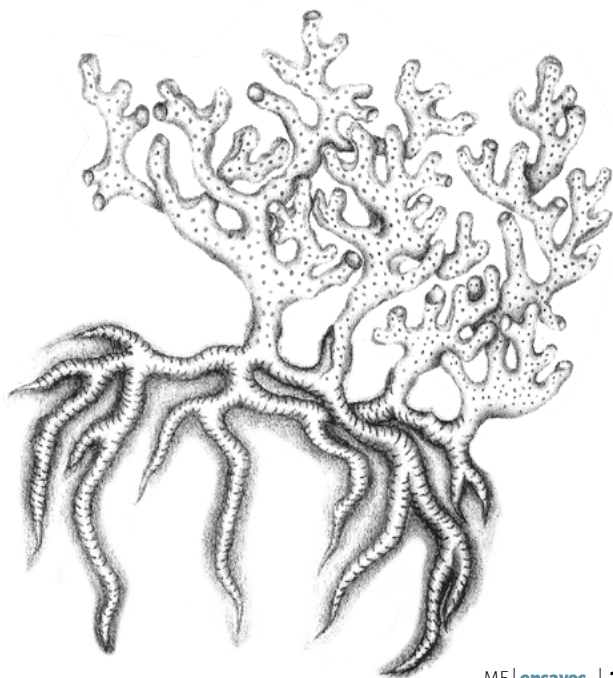
El testimonio es una razón para sobrevivir

Ahora bien, ¿cómo narrar lo inconmensurable, de tal manera que logre ser inteligible la terrible experiencia de los campos?, ¿cómo hacer del absurdo, del sinsentido, algo comprensible? Gonzalo Pontón observa que en la llamada literatura del Lager, desde las obras fundacionales —las cuales quedaron registradas como los primeros testimonios de los campos (Primo Levi, Robert Antelme, Joaquim Amat-Piniella, Tadeusz Borowski, Paul Celan, Jean Améry, entre otros)— hasta creaciones que requirieron mayor distancia temporal para salir a la luz (Jorge Semprún, Imre Kertész, Ruth Klüger, Paul Steinberg), tienen un punto en común: además de contar la experiencia misma, consideran como parte de la vivencia el proceso mismo de la escritura: “El ¿por qué? y el ¿cómo? escribir sobre el desastre” (Pontón, 2004, p. 239).

El problema central de este tipo de escritura radica precisamente en lo inconmensurable de la experiencia y la falta de palabras para dar sentido al absurdo. Robert Antelme, el autor de *La especie humana*, comenta en el prefacio de su libro: “Hace dos años, durante los primeros días que siguieron a nuestro retorno, fuimos todos, creo, presas de un verdadero delirio. Queríamos hablar, ser

escuchados al fin. Nos dijeron que nuestra apariencia física ya era bastante elocuente por sí sola. Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de decirla, tal cual era. Y, sin embargo, ya desde los primeros días, nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos, en nuestros cuerpos. ¿Cómo resignarnos a no tratar de explicar de qué manera habíamos llegado hasta allí? Todavía estábamos allí. Y sin embargo, era imposible. Apenas comenzábamos a relatar nos sofocábamos. A nosotros mismos, todo lo que teníamos para decir empezaba a parecernos inimaginable". (Antelme, 2002, p. 21).

Jorge Semprún, en su emblemático libro *La escritura o la vida*, también reflexiona sobre esta imposibilidad de enunciar la experiencia. Nos comparte un pasaje, en donde los deportados de Buchenwald están celebrando su liberación una noche antes de volver a París; en la conversación surge el tema:



Estábamos preguntándonos cómo habrá que contarlo para que se nos comprenda. Asiento con la cabeza, es una buena pregunta: una de las buenas preguntas. —No es ese el problema— exclamó otro enseguida. El verdadero problema no estriba en contar. Sino en escuchar. ¿Estarán dispuestos a escuchar nuestras historias, incluso si las contamos bien? (Semprún, 2018, p. 140).

#### Semprún responde enfático:

Contar bien significa: de manera que se sea escuchado. No lo conseguiremos con algo de artificio ¡El artificio suficiente para que se vuelva arte! Trato de precisar mi pensamiento. —Bueno escuchad. La verdad que tenemos que decir (en el supuesto de que tengamos ganas, ¡Muchos son los que no las tendrán jamás) no resulta fácilmente creíble [...] Resulta incluso inimaginable! ¿Cómo contar una historia poco creíble, cómo suscitar la imaginación de lo inimaginable sino es elaborando, trabajando la realidad, poniéndola en perspectiva? ¡Pues con un poco de artificio! (Semprún, 2018, p.140).

#### Un compañero, exprofesor de la Universidad de Estrasburgo, interviene:

Estáis hablando de comprender... ¿Pero de qué tipo de comprensión se trata? —Me imagino que habrá testimonios en abundancia. Valga lo que valga la mirada del testigo, su agudeza, su perspicacia. Y luego habrá documentos. Más tarde los historiadores recogerán, recopilarán, analizarán unos y otros: harán con todo ello obras muy eruditas. Todo se dirá, constará en ellas. Todo será verdad, salvo que faltará la verdad esencial, aquella que jamás ninguna reconstrucción histórica podrá alcanzar, por perfecta y omnicomprendiva que sea. —El otro tipo de comprensión, la verdad esencial de la experiencia. No es transmisible. O, mejor dicho, sólo lo es mediante la escritura literaria. Mediante el artificio de la obra de arte, ¡por supuesto! (Semprún, 2018, p. 140).



El artificio, la ficción narrativa, es la fórmula a través de la cual **se logra reconstruir** una experiencia tan extrema.

La imaginación poética cobra así un papel fundamental, ya que se vuelve condición de posibilidad para narrar los campos de concentración. La literatura de Lager adquiere una vastedad de expresión, hace uso de diversos géneros literarios que no obedecen estrictamente las reglas del canon, sino que se emplean desde su singularidad para expresar, en diferentes niveles y con diversos posicionamientos, una buena parte de la totalidad de la experiencia. Esta afirmación es compartida por Semprún y Antelme, por sólo mencionar dos ejemplos:

Esta desproporción entre la experiencia que habíamos vivido y el relato que era posible hacer a partir de ella, se confirmó definitivamente más adelante. Estábamos efectivamente frente a una de esas realidades de las que se dice que sobrepasa la imaginación. Quedaba claro entonces que sólo por elección, es decir una vez más, gracias a la imaginación, podríamos intentar decir algo. (Antelme, 2002, p. 21).

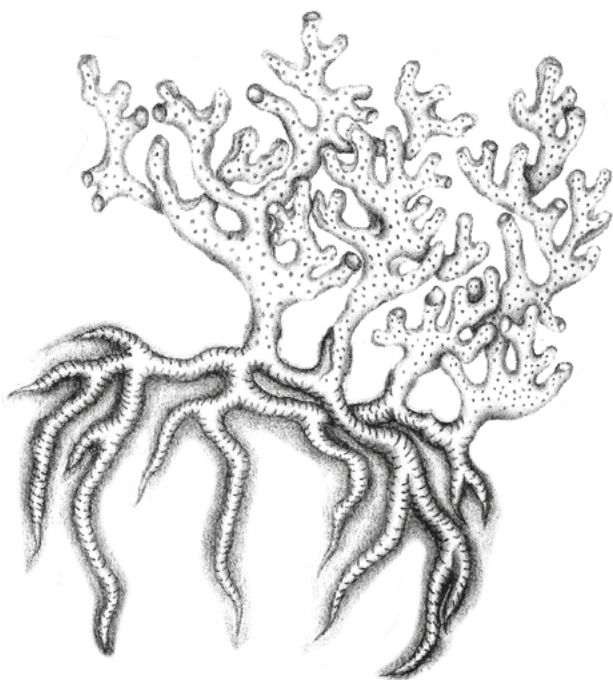
Para Jorge Semprún la forma de expresión que mejor se puede acercar a la verdad esencial de los campos de concentración es el artificio literario, la poética. Lo que la razón no puede asumir por ser ininteligible e inimaginable, el símbolo lo puede lograr por su estructura psíquica profunda. El artificio, la ficción narrativa, es la fórmula a través de la cual se logra reconstruir una experiencia tan extrema. Dado que dicha reconstrucción está siendo elaborada, desde la estructura misma del símbolo, y en él cabe todo. Volver al símbolo es reconstruir desde la pluralidad del significado.

El símbolo siempre guarda una parte oscura que escapa a la comprensión, la cual es responsable de generar el sentido. El símbolo trabaja al nivel del subconsciente, en una parte de la dimensión psíquica que es más amplia que la conciencia y la razón. El símbolo es esa estructura primaria en la que se construye el sentido del caos. Recordemos que el símbolo se maneja en tres dimensiones según Paul Ricoeur: cósmica, onírica y poética. Hablemos entonces sobre esta última dimensión y su relación con la literatura del Lager.

Semprún y Antelme identifican que la imaginación poética es fundamental para reconstruir la experiencia del campo. No se trata de sólo contar, sino que el ejercicio mismo requiere de otras habilidades que sólo se van desplegando en la acción misma de la escritura. Entre estas habilidades, podemos destacar la expresión poética, la cual nos permite hilvanar a nivel simbólico esa realidad extraña, en la que las percepciones, creencias, valores y juicios se vieron trastocados dejando precisamente un vacío de sentido.

Semprún comenzó a trabajar en su relato desde que regresó de Buchenwald, al igual que Primo Levi a su regreso de Auschwitz, sin embargo, ambas escrituras tendrán derroteros muy distintos al paso de los años.





A su regreso, Primo Levi nos comparte que le entró una necesidad compulsiva por escribir su testimonio y que lo hacía cada noche sin descanso. De hecho, esta necesidad de transmitir su experiencia es la que lo hizo convertirse en escritor. Semprún, por su cuenta, tuvo desde la infancia el deseo claro de dedicarse a las letras, razón por la cual identificó con relativa facilidad la importancia de la poética para lograr formular su respectiva experiencia. Sin embargo, no logró terminar su relato.

Pronto comenzó a sentir un profundo malestar. Los recuerdos se le vinieron encima, avivándole un estremecimiento de muerte, incluso comenzó a tener deseos suicidas. Su tristeza se hizo cada vez más profunda.

Semprún relata que ya de regreso de Buchenwald a París, durante la celebración del 1 de mayo asistió al desfile para disfrutar de la libertad, de la victoria de la vida sobre la muerte, pero en un instante el caos se apoderó de él, se le presenta un recuerdo profundo de la nieve del Ettersberg:

El mundo se borró a mi alrededor en una especie de vértigo. Las casas, la multitud. París, la

primavera, las banderas, los cantos, las consignas coreadas: todo se borró. Comprendí de dónde provenía la tristeza que me afligía, a pesar de la impresión engañosa de estar vivo, en *la Place de la Nation*, aquel 1 de mayo. Y es que precisamente no estaba del todo seguro de estar ahí, de haber vuelto realmente. Una especie de vértigo me arrastró consigo en el recuerdo de la nieve en el Ettersberg. La nieve y el humo en el Ettersberg. Un vértigo perfectamente sereno, lúcido hasta el desgarramiento. Me sentía flotar en el futuro de ese recuerdo. Siempre había ese recuerdo, esa soledad: esta nieve en todos los soles, este humo en todas las primaveras. (Semprún, 2018, p. 156).

Para muchos sobrevivientes de los campos, el sólo hablar de su experiencia y dar testimonio de lo ocurrido, les representaba una verdadera imposibilidad. El silencio fue la forma en que muchos de ellos llevaron su duelo, algunos lograron relatar sus vivencias mucho tiempo después, otros más, nunca lo hicieron. Aunque Semprún tenía conciencia de las formas de expresión con las que podía plasmar su vivencia, el trabajo de duelo que estaba llevando en su interior, lo inclinaban a pensamientos de muerte de forma reiterada. La gran paradoja del superviviente es que puede escribir su experiencia, tal como deseaba en el campo, para luego verse invadido por funestos recuerdos y deseos de autodestrucción.

En este sentido, el símbolo poético que iba reconstruyendo la mísera experiencia de los campos, motivaba a Semprún a trabajar símbolos cada vez más y más profundos, a nivel psíquico, modelados sólo a través de los sueños, invadiendo toda su esfera onírica. Las imágenes del campo se le presentaban como la realidad vívida, mientras que su vida cotidiana fuera del campo era lo ficticio e irreal:

Me desperté sobresaltado a las dos de la madrugada. “Desperté” tampoco es un término muy

adecuado, aunque sea exacto. Pues efectivamente salí de un sobresalto, de la realidad del sueño, pero tan sólo para sumirme en el sueño de la realidad: la pesadilla, mejor dicho, *Krematorium, ausmachen*, decía la voz alemana. Una voz sorda, irritada, imperativa, que resonaba en mi sueño y que, curiosamente, en vez de hacerme comprender que estaba soñando, como suele ocurrir en los casos semejantes, me hacía creer que por fin me había despertado, otra vez —o todavía, o para siempre— en la realidad de Buchenwald: que jamás había salido de allí, a pesar de los simulacros y melindres de la existencia. Durante unos segundos —un tiempo infinito, la eternidad del recuerdo— había vuelto a la realidad del campo, a una noche de alarma aérea. Oía la voz alemana dando la orden de apagar el crematorio, pero no experimentaba ninguna angustia. Al contrario, me invadía primero una especie de serenidad, una especie de paz: como si recuperara una identidad, una transparencia para conmigo mismo en un lugar habitable. Como si —y sé que esta afirmación puede parecer indecente, exagerada al menos, pero es verídica— como si la noche sobre el Ettersberg, las llamas del crematorio, los sueños agitados de los compañeros en los camastros, el débil estertor de los moribundos, fueran una especie de patria, el lugar designado de una plenitud, de una coherencia vital, pese a la voz autoritaria que repetía con tono irritado: *Krematorium, ausmachen*. (Semprún, 2018, p. 169).

Volvamos un momento sobre Paul Ricoeur para tratar de comprender el sentido de este sueño invertido, donde la vigilia se representa como ensoñación y el sueño como realidad.

Esta situación puede pensarse desde la dimensión onírica del símbolo, que se establece como punto intermedio entre lo cósmico y lo poético. En este caso, lo cósmico es la experiencia sufrida, la vivencia que está anclada al sinsentido, porque no puede pensarse desde una perspectiva racional, ya que todas las creencias, juicios, valores y percepciones se han visto trastocados por una nueva realidad llevada al límite, donde el centro de todo fundamento es la lucha por la supervivencia.

Se vive en un estado de alerta permanente que va conformando la nueva manera de estar y de relacionarse en una dimensión personal y social a las que las circunstancias les ha obligado a reconfigurar. De esta manera, los sobrevivientes se enfrentan en un primer momento a la reelaboración cognitiva de su nueva realidad, pero también tienen que reorganizar todo su aparato psíquico para volver a retomar su realidad anterior al campo. Es precisamente esta suerte de desencuentro entre las dos realidades yuxtapuestas, lo que produce el desgarramiento del superviviente.

Paul Ricoeur en su simbólica del mal. Él realiza un estudio pormenorizado sobre los símbolos primarios de mancha, pecado y culpabilidad que van conformando el panorama del *mal*, visto desde una perspectiva originaria. Estos símbolos son de gran importancia para la valoración del *mal absoluto*, el *mal extremo* e, incluso, el *mal radical*, las cuales son categorías de análisis que se desarrollaron ampliamente al estudiar los problemas ontológicos que implicaron la existencia misma de los campos de concentración.

Los sobrevivientes se enfrentan en un primer momento a **la reelaboración cognitiva** de su nueva realidad.

Pese a su cuestionamiento posterior, el término *mal absoluto* generó una gran aceptación en los primeros análisis que se realizaron sobre la comprensión de la experiencia de los campos. Ya que dicha categoría estaba profundamente ligada a los mitos teleológicos y teogónicos presentes en nuestro aparato psíquico primario. Esta simbólica originaria trasciende al nivel de una simbología onírica, manifestada por los sueños, vivida y experimentada en una suerte de eterno retorno por parte de los sobrevivientes. Justo como se presenta la estructura cíclica de los mitos; es decir, un sueño que no finaliza jamás.

En el trabajo de sueño se elabora también el trabajo de duelo, al escribir, este proceso se vuelve aún más intenso, porque el cerebro activa el recuerdo permanentemente y no deja espacio para el olvido, el descanso e incluso la distancia temporal.

El problema es que, precisamente, el superviviente no quiere que el olvido lo invada, ya sea porque hay una deuda con aquellos que no lograron sobrevivir; un sentido de vergüenza que los impulsa a relatar su trágica experiencia porque se vuelve imperioso comunicar el sinsentido de la barbarie, que el mundo sepa lo que se vivió en los campos o, simplemente, porque es una forma eficaz de exorcizar la experiencia de la muerte, como camino de reingreso a la vida, tal y como lo refiere Jorge Semprún respecto a la escritura de Primo Levi.

Tal vez, esa sea la razón precisa del porqué Levi está tan presente en el pensamiento de Semprún, ya que éste es el ejemplo paradigmático del acto heroico de escribir desde un principio, sin cortapisas y sin el olvido que sólo se adquiere con la distancia temporal: “Para Semprún, el suicidio del escritor piomontés cierra trágicamente el doloroso proceso de asumir a diario la experiencia que ha

sido desvelada, tan temprano, por la escritura” (Pontón, 2004, p. 32).

Primo Levi se suicidó el 11 de abril de 1987<sup>3</sup>, el mismo año en que Jorge Semprún relató, con todo detalle, la aporía de escribir o no su experiencia vivida en Buchenwald. En *La escritura o la vida*, Semprún nos describe su necesidad de escribir apenas había salido de Buchenwald, pero también todas las situaciones que lo llevaron a guardar silencio y dejar inconclusa su primera novela, *El largo viaje*, la cual sólo logró retomar tras dieciséis años de olvido. Desde una escritura mucho más mesurada por el tiempo, una conciencia reflexiva, el diálogo interno con los otros testimonios, y la imaginación poética como forma de expresión; finalmente, Semprún comenzó una larga trayectoria de escritura donde las narraciones relacionadas con Buchenwald estarán siempre presentes.

Los últimos relatos de los supervivientes completan una larga trayectoria del testimonio que busca dar sentido y exorcizar el mal convertido en absurdo de esa *otra realidad*, que también es parte de nuestra historia, aunque nos muestre su reverso en la dimensión humana.

Las diferentes narraciones de los supervivientes de los campos de concentración, no sólo alemanes, también franceses, rusos, argentinos, chilenos, entre muchos otros, tienen el gran objetivo de informar, alertar y sensibilizar al mundo sobre las grandes y dolorosas consecuencias que han dejado los regímenes totalitarios para la humanidad. Pero también son escritos, en gran medida, como un

3 Pero no fue el único, Tadeusz Borowski se quitó la vida el 3 de julio de 1951; Paul Celan el 20 de abril de 1970; Jean Améry el 17 de octubre de 1978. Parece, más bien, que estos sobrevivientes apuraron su pluma para que, una vez terminada su escritura (lo que siempre consideraron un deber), pudieran despedirse de este mundo, al cual nunca volvieron después de su liberación de los campos de concentración.

ejercicio terapéutico, como una cura o remedio, como forma de conjurar el olvido y resarcir el sufrimiento.

En este sentido, los testimonios, memoriales, narraciones ficticias o poemas, entre muchos otros géneros literarios, que contienen la experiencia de vida dentro de los campos de concentración, se construyen y desarrollan en la ambivalencia y en la tensión permanente de hacer decible lo indecible e imaginable lo inimaginable.

## Referencias

- Agamben, G. (2014). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Antelme, R. (2002). *La especie humana*. México: Era.
- Arón, G. (2007). *El último sobreviviente*. México: Ediciones del Ermitaño.
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Levi, P. (2005). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph Editores.
- (2019). *Si esto es un hombre*. México: Austral.
- Narbona, R. (2004). “Los intelectuales ante el Holocausto”. *Quimera. Revista de literatura*, núm. 238-239.
- Pontón, G. (2004) “Las razones de la escritura.” *Quimera. Revista de literatura*, núm. 238-239.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Santibáñez, N. (2004) “El pensamiento de lo atroz. El holocausto y el mal en Hannah Arendt y Emmanuel Levinas.” *Quimera. Revista de literatura*, núm. 238-239.
- Semprún, J. (2018). *La escritura o la vida*. Barcelona: Austral.
- (2004). *El largo viaje*. Barcelona: Tusquets Editores.



# Viaje retrospectivo a la Filosofía para la vida

---

Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge  
*paolazamorab@gmail.com*

---

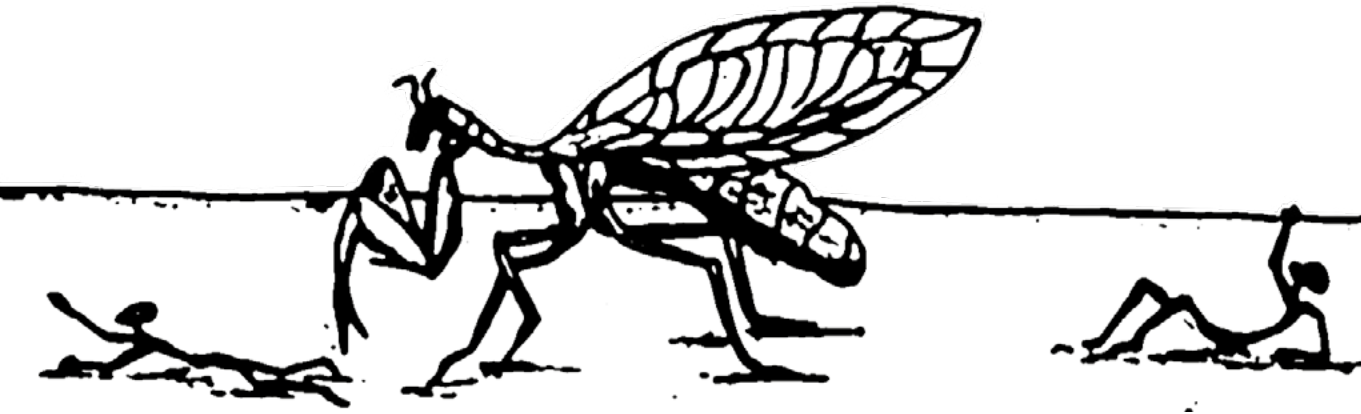
## Retrospective journey to Philosophy for life

**E**l presente texto es un transitar que, como recorrido, a veces se detiene y otras pasa de largo, por lo que suele ser enunciativo y nunca limitativo. Tiene como cometido un breve paseo por autores que se han ocupado en diferentes momentos de la filosofía para la vida o al arte de vivir. Como buen paseo, los pequeños descansos son a capricho, al igual que pasar de largo; por lo que, de antemano, se ofrecen disculpas por una trayectoria que no se detiene en alguna estación; más que una visita a profundidad, es un recorrido panorámico.

La filosofía ha tenido dos caminos. El más transitado corresponde a las grandes ideas dentro de todo un sistema de pensamiento que pondrá las bases del pensamiento científico y las humanidades. Tiene carta de naturaleza en la obra de Platón y ya en forma con el

estilo tratadista de Aristóteles; es la tradición de escuelas como la Academia y el Liceo. Son los grandes pensadores que encontramos en las enciclopedias de Historia de la Filosofía y que son infaltables en las cátedras universitarias. Es el carácter de una filosofía que ve lo general y pretender las respuestas totales, teniendo como apoteosis el pensamiento hegeliano. El otro camino no es una autopista, sino, quizá, una vereda a la que se llega en época de crisis, de ruptura, de decadencia, a decir de algunos comentaristas. Es el camino que piensa la filosofía como una práctica para el vivir.

A esta tradición no siempre se le menciona en las enciclopedias o se le hace justicia en los libros de historia de las ideas. Baste pensar en Demócrito, el filósofo de la alegría, a quien quizá su aire de ateísmo le condujo a ser omitido, lo mismo que de cierta forma pasó con Epicuro,



### Resumen

La filosofía como disciplina que interroga los aspectos esenciales como el saber, el conocer o el ser, también atiende al vivir; pero pareciera que ha transitado por dos vías. Un camino guiado por las respuestas más profundas y sistemáticas que encontramos en los compendios y programas filosóficos representados por los grandes pensadores, de todos conocidos. El otro camino es como una vereda libre no tan transitada que conduce a las preguntas de la vida, donde sus pensadores no siempre han sido documentados o bien, fueron olvidados. A mediados del siglo xx, pensadores franceses como Hadot, Foucault u Onfray nos vuelven a traer a la memoria la filosofía antigua como un arte de vivir. Así, la filosofía práctica de finales de siglo xx se ha dedicado a transitar y pavimentar un poco ese sendero. Sin duda, hoy en día es un paso obligado para también ver a la filosofía como un interrogar por el vivir.

**Palabras claves:** Filosofía para la vida, arte de vivir, prácticas filosóficas, helenismo.

### Abstract

Philosophy also considers living a discipline that interrogates essential aspects such as knowledge, knowing, or being. However, it seems that it has traveled in two ways. A path guided by the most profound and most systematic answers that we find in the compendiums and philosophical programs represented by the great thinkers of all known. The other is an accessible path that leads to the questions of life, where its thinkers have not always been documented or were forgotten. In the mid-twentieth century, French thinkers such as Hadot, Foucault, and Onfray brought ancient philosophy as an art of living. So, the practical philosophy of the late twentieth century has been dedicated to traveling and paving a little that path. Today is an obligatory step to see philosophy as an interrogation for living.

**Keywords:** Philosophy for life, the art of living, philosophical practices, Hellenism.

## Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge

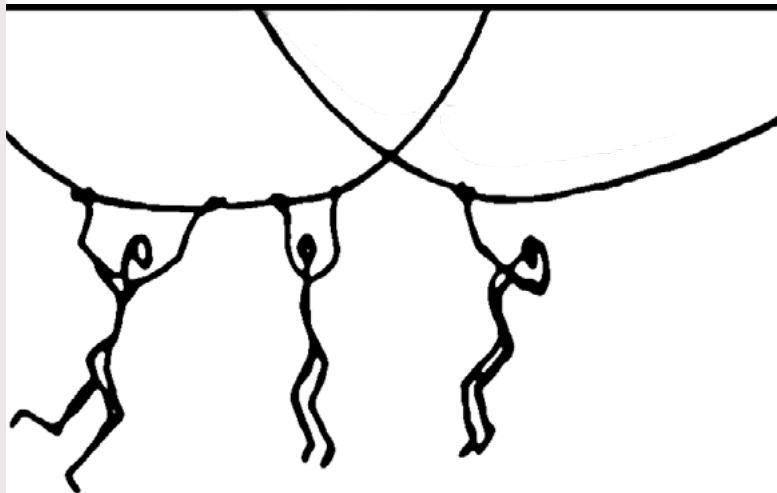
Es licenciada en Filosofía y maestra en Docencia para la Enseñanza de la Filosofía en Educación Media Superior. Profesora asociada "C" de tiempo completo, definitiva del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Azcapotzalco. Cuenta con diplomados en Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) y una certificación como Asesora en Problemas Filosóficos, aparte de más de 30 cursos disciplinarios y didáctico-pedagógicos. Ha dado cursos en línea como asesora en la Coordinación de Universidad Abierta Innovación Educativa y Educación a Distancia (CUAIEED). Ha impartido cursos a profesores sobre Pensamiento complejo y educación, Actualización disciplinaria (filosofía) y Filosofía y Literatura, así como cursos especiales a estudiantes como lo son el Programa de Apoyo al Egreso (PAE) y el Programa de Fortalecimiento a la Calidad del Egreso (Profoce). Ha sido tutora desde 2012. Participó en la elaboración del Plan de Acción Tutorial (PAT) para quinto semestre. Ha coordinado grupos de trabajo para la elaboración de la guía de exámenes extraordinarios de Filosofía I y II 2017-2018 y del Seminario para el Diseño e Impartición del "Programa de Fortalecimiento al Egreso" 2018-2019. Fue coordinadora y coautora del libro *Argumentación para el Bachillerato en el marco del Profece*; también es coautora de *Filosofía con niños y Adolescentes* (2016). Ha realizado conferencias y ponencias sobre temas filosóficos, de género, arte, educación y tutorías. Además, ha colaborado con artículos para las revistas del Colegio como *Eutopía*, *Murmulllos Filosóficos*, *Poiética* y *Delfos*, con temas sobre adolescencia y tecnologías, arte y educación; género y violencia. Es integrante del Comité Editorial de la revista *Murmulllos Filosóficos*. Ha participado como asesora de estudiantes y como integrante del Comité de Filosofía para la Olimpiada del Conocimiento, desde 2015 a la fecha. Ha sido jurado de diversas actividades académicas y consejera académica. Ha coordinado proyectos Infocab como el "Taller filosófico: Filocafé Azcapo" durante el periodo 2013-2014, y para 2019-2021 con el Curso de Argumentación para el "Fortalecimiento al Egreso".

otro de los menos reconocidos en la antigüedad. Así lo observa Michel Onfray (2007), filósofo contemporáneo que investiga y expone la llamada contrahistoria, en donde señala que el helenismo, y sobre todo el epicureísmo, ha sido el menos valorado.

En la Grecia antigua se encuentran referencias sobre el arte del vivir, que inicia con Sócrates como la búsqueda de una vida virtuosa a través del autoexamen y, por ello, digna de ser vivida. Así, se inaugura una filosofía aplicada a la vida, por ser consecuente con la justicia, la muerte y el proceder conforme a la conciencia y la virtud. Él sienta un precedente en el camino que seguirán las escuelas helenísticas como el Cinismo, el Estoicismo y el Epicureísmo. Por eso, regresamos una y otra vez a quien no escribió nada y hablaba en todas partes y con todo aquel dispuesto a responder sus cuestiones; es el filósofo de la calle y la vida meditada.

Suele ocurrir que este camino terroso a veces recurre al aforismo o al ensayo, como Schopenhauer, quien mira la sabiduría y la religión oriental y trata de la felicidad con aforismos, como un pesar que debería no ser deseado, pero —al igual que Montaigne— ocupará su pensamiento en el tema de la vida. Con esta mirada fuera de la tradición, se abre el camino a lo que también hace Nietzsche al regresar a la Grecia arcaica, y con aforismos expresa su filosofía vitalista como un canto a la vida.

Ya en el siglo **XX**, la filosofía para la vida se expresa en obras de divulgación como el *best seller Más Platón y menos Prozac*, de Lou Marinoff (quien luego revisará la filosofía oriental a través del Tao), y *Las consolaciones de la Filosofía*, de Alain de Botton (2001); en ambos







casos, y en esa línea, encontraremos la divulgación filosófica abordando diversas preguntas filosóficas y las respuestas de los filósofos. La filosofía se vuelve asequible pero también la catalogan de *light* o diluida. Precisamente, estos juicios emanan de la idea elitista de que la filosofía debe ser intrincada para comprender los grandes problemas y las grandes preguntas sobre las primeras causas, tanto como los principios y categorías supremas. Pese a ello, el mundo necesita filosofía, esa que se puede discutir en un café para hacer pensar, lo mismo que en un consultorio de asesoramiento filosófico al modo que hace Ran Lahav, los talleres empresariales de Oscar Brenifier o los talleres en cárceles del Proyecto Boecio, coordinado por José Barrientos. Así, de manera activa, encontraremos el movimiento de filosofía práctica en el último tercio del siglo *XX*, que va desde llevar la filosofía a otras poblaciones (como

En la Grecia antigua se encuentran referencias sobre el arte del vivir.

los niños o las personas dispuestas a preguntar) y pensar en serio en los cafés y talleres. En estos espacios, Sócrates revive e inspira a hacer filosofía para los de a pie, lo mismo que Foucault con esa estética de la existencia, que nos hace revisar el menú de prácticas y recuperación de la memoria de la antigüedad.

Aunque los estudios clásicos no son novedad, gracias a Pierre Hadot (2003) se vuelve a revisar la influencia socrática y el mundo helénico para nutrir las formas de ubicar la filosofía para la vida (2009). Así, encontramos la significación de los ejercicios espirituales, como un cierto guiño a los de San Ignacio de Loyola (2003). Pero, sin lugar a duda, será Michel Foucault quien retome esta perspectiva para revisar cómo, en otros momentos de la historia, el ser humano pudo encontrar un sentido y significado de sí mismo. Al investigar cuáles eran esos saberes, encontraron que en la antigua Grecia las prácticas filosóficas dieron respuesta al cómo vivir y procurar el arte de vivir; es decir, ejercitarse para alcanzar una forma de vida basada en la reflexión y autoexamen.

De esta revisión se da cuenta en su *Historia de la sexualidad* (1989) como en sus conferencias de los años 81 al 83 (2002 y 2009), en el College de France, a partir del *gnóthi seautón* y el *epimelesthai sautou*, para precisarnos las *Tecnologías del Yo* (2000), desde las cuales la filosofía es una forma de pensamiento que se interroga no desde lo que es verdadero o falso, sino que es lo que hace que haya y pueda haber verdad o falsedad; esto permite al sujeto tener acceso a la verdad, siendo ésta no solo un acto de conocimiento, sino de transformación. La vía para ello es mediante la búsqueda, práctica y experiencias autodisciplinarias.

Foucault señala que el arte se ha reducido a los objetos como obras de producción, pero también debería abocarse a la creación de uno mismo, de personas, de relaciones. Esto se refiere a que la Estética, como disciplina que estudia el arte y la sensibilidad, ha de ampliarse al estudio del arte de vivir y de hacernos personas, es decir de la existencia. Así hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los seres humanos no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo (Foucault, 1990a, p. 14). El primer requisito para esta práctica del cuidado es no mentirnos, o sea, decir la verdad o *parrhesia*. Esto quiere decir que tenemos que partir del principio de ser honestos, pues el camino del engaño —y más preciso aún el autoengaño— es un obstáculo para el conocimiento. Se requiere el coraje para decir la verdad (Foucault, 2009, p. 65) y agregaría que es el adhesivo para construir una vida propia.

Mientras que Compte Sponville (2001) recupera a Spinoza, como el filósofo que ve la alegría de vivir y busca la felicidad desesperadamente; Martha Nussbaum nos regala con la *Terapia del deseo* una mirada a las filosofías Helénicas; Mónica Cavalle concibe el arte de vivir y el arte de pensar hermanando la filosofía oriental con Heráclito.

Sin duda, ha sido el estoicismo muy prolífico desde la antigüedad y con influencia en las prácticas cristianas, es el que hoy día tiene más adeptos en sentido de recuperarlo, leerlo y, en lo posible, practicarlo adecuándolo a nuestras condiciones de vida. Los clubes,

grupos, sitios y talleres, así como los divulgadores del estoicismo, son tan abundantes que es merecido pensar cómo hasta algunos íconos del capitalismo y la riqueza dicen abrazarse a esta filosofía, e incluso practicarla. Lo que es indudable, es que hoy por hoy contamos con muchas fuentes, desde las primarias hasta los que comentan y divulgan nuevas formas de entender esa famosa escuela. Esto quizá es así, no sólo por su influencia en la tradición cristiana, sino porque su propuesta principal es cómo vivir en paz en medio de la incertidumbre o la turbulencia, como la que hemos vivido en el mundo en estos últimos años.

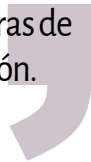
Séneca es de quien más se habla, quizá por su prolífica producción literaria, y en los últimos años, las meditaciones de Marco Aurelio han alcanzado récords de ventas, mientras que de Epicteto nos queda el *Manual a Arriano*, que más bien son los apuntes de uno de sus alumnos. Su filosofía podemos encontrarla como un

eco en la famosa frase religiosa y en uno de los doce pasos de Alcohólicos Anónimos que señala: “Ten la fuerza para cambiar lo que puedas cambiar, paciencia para lo que no se puede cambiar y sabiduría para reconocer la diferencia”. Epicteto ve en las representaciones, es decir, que son las ideas que tenemos de las cosas lo que nos hacen sufrir, más que las cosas mismas. Esto es una forma de practicar la libertad: dejar de ser esclavo de mis representaciones, y darme cuenta que nada hay grave en lo que las cosas son. Pues la libertad existe en tanto pueda cambiar lo que esté en mi voluntad, como dejar de depender de las cosas que no puedo cambiar.

Incluso, este andar por la vereda no le ha sido ajeno a algunas corrientes de la psicología,



Foucault señala que el arte se ha reducido a los objetos como obras de producción.

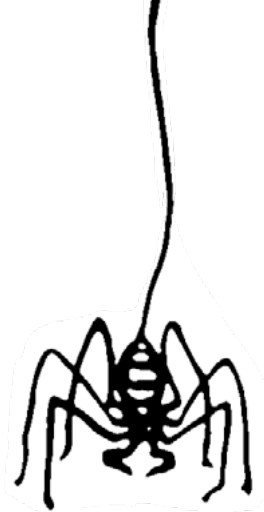


como lo es la corriente cognitiva-conductual que considera que el constructo de creencias influye en ciertos comportamientos como el Trastorno Obsesivo Compulsivo.

También la corriente humanista, desde un Carl Rogers o Víctor Frank, tiene semejanzas con estas tradiciones, y me atrevo a relacionar a un Cyrulniky la tan necesaria y revisada (ahora llamada) resiliencia. Finalmente, este pensar desde la existencia vinculando psicología y filosofía lo vemos en las novelas de D. Yalom (como *Un año con Schopenhauer*, *El día que Nietzsche lloró* o *El Enigma Spinoza*). Así pues, hemos llegado al final de la estación, y donde nos recibe un pequeño mapa antiguo cuya leyenda al frente dice “conócete a ti mismo”, mientras que un anuncio nos deja la impresión de si bien puede ser la filosofía, un enorme contar sobre el gran pensamiento de occidente. También, quizá, tan solo sea, como apunto Epicuro, una medicina para el alma.

## Bibliografía

- Botton, A. (2001). *Las consolaciones de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Cavalle, M. (2002). *La sabiduría recobrada: filosofía como terapia*. Barcelona: Kairós.
- Cavalle, M. y Machado, J. D. (2007). *Arte de vivir, arte de pensar*. Iniciación al asesoramiento filosófico. Bilbao: Desclée.
- Comte-Sponville, A. (2000). *El amor la soledad*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *La felicidad desesperadamente*. Madrid: Paidós
- (2002). *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. 16va ed. México: Siglo XXI.
- (2000). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *La hermenéutica del*



- sujeto. Curso en el Colloège de France (1981-1982)*. México: FCE.
- (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: FCE.
- Hadot, P. (2003) *Elogio de la filosofía antigua*. México: Me Cayó el Veinte.
- (2000) *No te olvides de vivir Goethe y la traducción de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- (2015). *Manual para la vida feliz*. 2da. ed. Madrid: Errata Nature.
- Marinoff, L. (2000). *Más Platón y menos Prozac*. Barcelona: Ediciones B.
- (2011). *El poder del Tao*. Barcelona: Ediciones B.
- Nussbaum, M. (2013). *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Barcelona: Paidós.
- (2007a). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona: Anagrama.
- (2007b). *El cristianismo hedonista, Contrahistoria de la filosofía II*. Barcelona: Anagrama
- (2008). *La fuerza de existir, manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama.
- (2009). *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía II*. Barcelona: Anagrama.
- Schopenhauer, A. (2012). *Aforismos sobre el arte de vivir*. Madrid: Alianza.

Recibido: 30 de octubre de 2021  
Aprobado: 6 de enero de 2022





# “La palabra es la luz de la sangre”

Historia y querer en el pensamiento  
de María Zambrano.  
Una filosofía ante la catástrofe

---

Leonel Gómez Gordillo  
[leonel.gmz.g@gmail.com](mailto:leonel.gmz.g@gmail.com)

---

“The word is the light of the blood”. History and  
love in the thought of María Zambrano.  
A philosophy before the catastrophe



*La continuidad de España se ha expresado por la poesía, sin que nadie pueda ya impedirlo, pero se ha expresado igualmente por la sangre. Y la sangre también tiene su universalidad. Mas sin la palabra no sería comprendida, no estaría tan corroborada. La palabra es la luz de la sangre.*

M. Zambrano, Pensamiento y poesía en la vida española

*Se trata de contemplar incesantemente, cada vez más impactado, cada vez más impactante, cada vez más erosionado, cada vez más perdido, la Ruina que surge en medio de su entorno, en su tierra, en la naturaleza, en la superficie de ese fondo salvaje e inhumano.*

P. Quignard, Abismos

### Resumen

Pensar en medio de un horizonte de catástrofe, debido a la guerra y la sangre derramada en esta última, es donde se erige en la filosofía de María Zambrano como un *leitmotiv* de los primeros diez años de su producción teórica. No para erigir una filosofía de la angustia o del nihilismo, sino para recuperar dichas experiencias límites y reconciliarlas con la expresión de la palabra, de tal manera que se pueda entender el sentido de la historia. A la luz del presente, comprender el panorama en crisis donde se situaba la autora es importante, ya que se resguardaba una tradición particular de la vida íntima del pueblo español, en donde la heterogeneidad y pluralidad del mundo estuvieran salvadas, no sólo de un principio que las estuviera subsumiendo, sino de la muerte que le rodeaba en aquellos años. Así, María Zambrano modula una opción a favor de la vida, trazada como una propuesta de "razón poética" que se nutre de la tradición española artística, literaria y se trasluce a nivel discursivo, como una promesa y "esperanza de un mundo mejor". De este modo, la filósofa veleña, al pensar contra la catástrofe, comprende la dinámica íntima que dio pie a dichos acontecimientos y que pervivió tras ellos: el *querer*, esto es, la afirmación de la singularidad de la existencia y el trato con lo otro como una manera de superar un horizonte de crisis.

**Palabras clave:** sentido de la historia, catástrofe, singularidad de la existencia, trato con lo otro, razón poética.

### Abstract

María Zambrano's first ten years of thinking are situated in the middle of a horizon of catastrophe due to war and spilled blood in the conflict; nevertheless, from that experience, angst or nihilism were not derived. However, a reconciliation of that experience with an expression focused on the words that understood the meaning of history in a way according to the Spanish people's tradition. In that tradition, heterogeneity and the world's plurality are saved from the One Unique principle that subsumes them and the death that arose those years. Zambrano's option toward life nurtures from the Spanish artistic and literary tradition that modulates a promise of "hope for a better world." So, the philosopher's thinking against catastrophe understood the intimate: the wish, in other words, the affirmation of existence's singularity and dealing with the other, as a way of overcoming catastrophe.

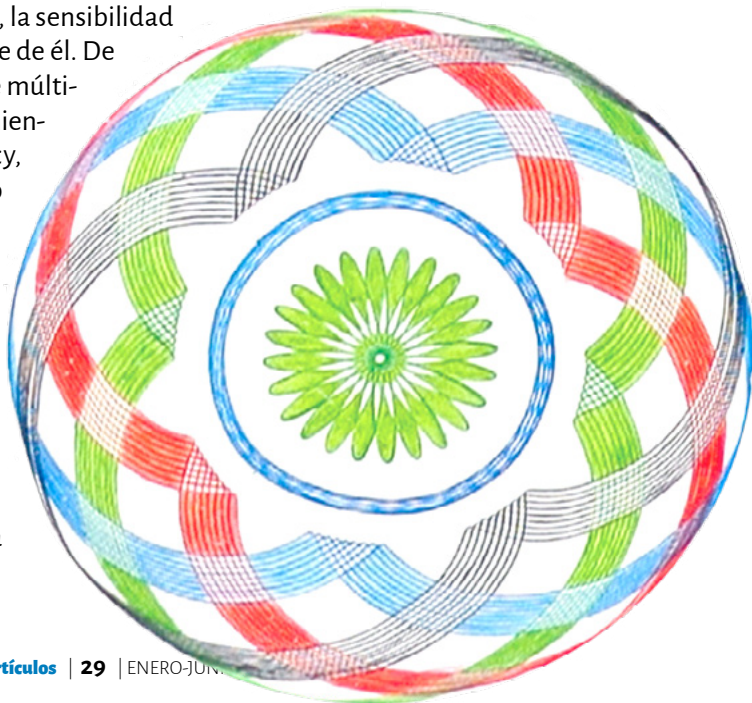
**Keywords:** meaning of history, catastrophe, existence's singularity, dealing with the other, poetic reason.

Por sus múltiples correspondencias, podría realizarse toda suerte de paralelismos entre la época actual con aquella del periodo de entreguerras del siglo pasado. No sólo por los motivos contextuales y políticosociales que nos llevarían a señalar tales analogías —a saber, crisis económicas, el auge de movimientos de extrema derecha en el panorama político, el debilitamiento de la forma de la democracia en varios países, la amenaza de conflictos armados entre potencias o el padecer una pandemia a nivel global— sino por el tránsito a través de un mismo *pathos* o afecto común de que somos “hombres en tiempos de oscuridad” (Arendt, 1990). En otras palabras, se hace sensible la misma certeza de que, al errar en medio de la multiplicidad de las cosas, de alguna manera sale tras el encuentro de éstas últimas la catástrofe. Así, en su vertiente actual, la catástrofe se presenta como un reconocimiento de la pérdida y destrucción de lo que nos rodea, desde el menoscabo del sentido y el horizonte del mundo (Danowski y Viveiros de Castro, 2019), hasta la destrucción de ecosistemas y la biodiversidad de la naturaleza por parte del Antropoceno (Fernández, 2011), pasando por la constatación de la sexta extinción masiva (Ceballos, 2021), de los efectos de control que aparecen con el influjo de la tecnología sobre la vida cotidiana (Gallardo, 2021), y como nuestra proyectiva más inmediata (Stengers, 2017).

Podríamos objetar que situarnos en medio de cualquier catástrofe no la soluciona. En términos de Jean-Louis Déot, en una primera instancia, el acontecimiento de una época “está allí sin estarlo” (2013, p. 31), esto es, la época inaugurada por el acontecimiento, al estar tan cerca del evento del que parte, todavía no se hace explícita ni comprensible, sin embargo, configura la historia, la sensibilidad y la temporalidad de quien es partícipe de él. De esta manera, puede ser que a pesar de múltiples intentos por enunciar el acontecimiento del presente (Berardi, 2020; Nancy, 2020), éste todavía no sea desplegado completamente y, por lo tanto, sus posibilidades no han sido actualizadas. Sin embargo, la iteración y repetición de la historia pasada con este momento nos han mostrado algunas filosofías, como la de María Zambrano, que no sólo trazan un diagnóstico de la catástrofe, sino que, frente a ésta última, resguardan la singularidad del mundo desde la

## Leonel Gómez Gordillo

Actualmente cursa la maestría en Filosofía por la UNAM con el tema de investigación “La ontología de la nihilidad y de la vacuidad en el pensamiento de Nishitani Keiji”. Ha laborado como docente en el bachillerato y como ayudante de profesor en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), ambos en la UNAM. Es miembro del seminario Crisis del habitar y habitar originario en su relación con la tierra (PAPIIT IN406420) y del Proyecto Interno de Investigación (PIFFyL) Ontologías intersticiales, ambos son coordinados por la doctora Rebeca Maldonado.



pluralidad de la existencia y, en tanto, se sitúan ante la catástrofe al recordar algo que la antecede, la correspondencia de las cosas con la vida, perfilada en la tradición española del pensamiento. En otras palabras, la filosofía de María Zambrano, a la distancia y con el sentido de urgencia por el cual se fue hilando, nos recuerda que el *querer* que emerge tras cada catástrofe puede seguir afirmando la sustancia de la vida y la singularidad de la existencia, a pesar de la violencia y de la muerte que puede acecharla.

Es así como Zambrano modula una propuesta para pensar la historia en su vertiente española, es decir, anclada en la afirmación de la vida y en el querer, no en la voluntad de un sujeto que se enfrenta él solo al mundo, sino como querer, que es el sustrato que pervive tras algún momento de peligro amenazante para su existencia: el pulsar de la vida que al afirmarse a sí misma, abraza la existencia de todo lo demás. Este querer, en tanto amor hacia la presencia de las cosas, se basa en el

pasado singular de la tradición española; al mismo tiempo que abre un por-venir desde la actualidad del presente, ya que se ocupa en crear un espacio para la aparición de las cosas, una luz como una forma de “razón poética” que da cuenta de la densidad y cualidad de la existencia y lo que en ella quiere. De ahí la metáfora de la luz de la sangre como palabra, es decir, la aparición del pulsar de la vida en su singularidad impele a

afirmarla y amarla como universal en forma de palabra.

Esta propuesta surgió en medio de las turbulencias del periodo de entreguerras en Europa, al ser la filósofa española partícipe en la constitución de la Segunda República, en la Guerra Civil española y siendo orillada al exilio. Durante esos años, María Zambrano escribiría los textos *Horizonte del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *Filosofía y poesía* (1939) e *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* (1940). En ellos se encuentran los intentos por clarificar la dinámica y el sentido de la historia que discurrió en esos años, a la luz de una “forma de amor y de acción” (Zambrano, 2015a, p. 588) que, en medio de la violencia, emergió con el soporte material de la sangre derramada.

Los acontecimientos del tiempo-presente signados bajo los asuntos de la guerra y la sangre, con su consecuente recuperación por medio de la palabra, ya sea en su vertiente poética o a nivel del discurso filosófico, conducirán hacia la tematización de lo que se expresa en todas esas formas: la “razón poética, de honda raíz de amor (...) reintegradora de la rica sustancia del mundo” (Zambrano, 2015a, p. 193), como una apuesta por entender de otra manera el acaecimiento de lo real que conduce a un modo específico de relacionarse con aquello que se muestra e inaugurarse un trato con lo otro desde la apertura de dejarlo ser. La expresión de la razón poética significa elegir aquella vía que afirmaba la vida desde la multiplicidad de la sustancia de la vida misma, implícita en la historia y en el pensar, aunque reducida a su mínima presencia tras el drama y la tragedia en la que España y el mundo se sumieron en el siglo XX. Esto es, lo que emergió como presente era el *querer*, (Zambrano, 2015, pp. 637-656) la afirmación de cierta pulsación no sólo sobreviviente en su autárquica voluntad, sino

Los acontecimientos del tiempo presente signados bajo los asuntos de la guerra y la sangre.



que se derrama y tiende al resguardo de la existencia íntima de las cosas.

Lo anterior se debe a que ciertos eventos, en conflagración y en reconocimiento con su propio límite, harían estallar las estructuras de comprensión históricas del mundo español y supondrían que los fragmentos desperdigados de aquella eclosión se cristalizarían de cierta manera, en un momento de peligro en la historia en la que, o se decantaban en el curso de la historia de España en su modulación republicana-revolucionaria, o se vertían en la dinámica del suicidio de occidente como contrarrevolución fascista. Y es que la explicitación de dicha disyunción estaba puesta por la propia Zambrano al hacer la correspondencia entre el campo de la historia y el de la filosofía, a la vez que realizaba un contrapunto entre la “España viva”, que se erigía en su praxis constitutiva para construir su vida como *otra* posibilidad de ser que, paradójicamente, fuera la más propia en términos de su singular e inmanente forma de acontecer en el mundo, en su afirmación y querer de la multiplicidad como multiplicidad, en su “dirigirse abrazando todas las cosas” (Zambrano, 2016, p. 101). En contraste, la tradición de “la leyenda negra española” (Morey, 2015, p. 269) perviviente en la España oficial de aquellos años, no sólo afianzaba las estructuras de poder preexistentes y se alzaba como una columna de choque frente a la primera configuración, sino que recuperaba el desarrollo del espíritu europeo en la autofundamentación de un sujeto-trascen-



dente de la historia, que desemboca en la angustia y el nihilismo.

Pero el problema no sólo se presenta por elegir alguno de los bandos en conflicto, sino en la conformación de un horizonte de inteligibilidad que abriera paso a un porvenir diferente desde la experiencia presente al recuperar un torrente de pasado particular; es decir, al trazar un hilo que teja las distintas rupturas sensibles que se conformaron como amor a las cosas, de un múltiple de tradiciones, de rai-gambre particular y divergente, que todavía vivía en las configuraciones de lo político-sensible del pueblo español. Frente a esto último se erigía la repetición de una estructura sacrificial de la humanidad (Zambrano, 2019b, pp. 116-129), en donde se tuviera que entregar de nuevo la vida para la repetición de su dinámica sinsentido y prefigura el futuro con *una* sola dinámica del pasado. Zambrano menciona esta oposición en los siguientes términos:

[...] en medio de la lucha en campo abierto, entre las tinieblas del porvenir y sin el prestigio del pasado, es como ha de nacer y es como está naciendo la nueva razón. No hay otra solución: o se arrastra miserablemente una inteligencia estéril, pálida imagen de sí misma, conformándose con apurar los últimos destellos del pasado, o se convierte en servidor de esta nueva inteligencia que *nace entre sangre* [...] con toda la renunciación que haga falta para ayudar a que se abra paso en el mundo como

1 La contraposición de la “España viva” y “España oficial” está delineada en el capítulo “El fascismo y el intelectual en España” (Zambrano, 2015a, p. 154 y ss). Por parte de la España viva: “teníamos nuestra historia en suspenso, nuestras tradiciones [...] estaban allí donde no se nombraban” (p. 151), en contraposición a la España oficial, que es lo “nacido de la impotencia del idealismo europeo para superarse, de la enemistad europea con la vida, de su adolescencia marchita y estancada” (p. 151).

## Así, la particularidad del caso español se debe a que había logrado fundar un terruño diferente del devenir histórico.

en su nacimiento en Grecia. (Zambrano, 2015, pp. 165-166).

Y dicho campo abierto como “instante de peligro” (Benjamin, 2008, p. 40) fue el caso de la guerra de España de 1936, en tanto experiencia histórica particular que estuvo marcada por el tamiz de la sangre y se expresó como un punto intensivo de la guerra civil que se llevaba a cabo en Europa desde 1848<sup>2</sup>. Reconocer, en efecto, una guerra civil que se abría como un momento más de una disputa de larga duración y que tenía un siglo de conflagración, no diluye la experiencia del caso español, por el contrario, la inserta como un momento único, ya que no sólo expresaba la guerra por la guerra, sino que refulgía como un instante donde la sangre derramada se traslucía en un momento de claridad de la luz como constituida de un soporte material: la composición de la tradición de un pueblo en marcha, movilizado y en lucha al afirmar y ofrendarse a las zonas liberadas en las ciudades, en las trincheras y en las distintas modulaciones de la palabra. Esto fue la expresión de lo otro concreto, de los caminos no clausurados (Echeverría, 2010, p. 105) que de hecho significaron la promesa de un mundo mejor en la tierra como evidencia (pero también como posibilidad siempre latente) de la conjunción de dicha experiencia

2 El reconocimiento de dicha fecha como momento del inicio de una guerra civil en Europa, con el acontecimiento de la revolución europea de 1848 como el primer momento, lo recuperamos de la disputa que Bolívar Echeverría tiene contra los historiadores Nolte y Furet, acerca del libro de Nolte *La guerra civil europea, 1917-1945*, y la correspondencia intercambiada entre los europeos acerca del fascismo y la revolución en el libro *Fascismo y comunismo* (Echeverría, 2010, pp. 81-105).

con la palabra de la poesía y del pensamiento filosófico-político.<sup>3</sup>

Así, la particularidad del caso español se debe a que había logrado fundar un terruño diferente del devenir histórico, es decir, otra experiencia distinta de la estructura del sacrificio. Esta zona liberada en el bando republicano significó en varios momentos una apertura a la comunidad y contigüidad de lo heterogéneo (como una modulación particular de la multiplicidad frágilmente unida de las posiciones anarquistas, republicanas, comunistas, poumistas e intelectuales en marcha juntas), esto es, a la convivencia de lo sensible-material movilizado por defender su utopía y *heterotopía* singular. Dicho espacio liberado desde dentro de la propia historia en su consecución lógica moderna-capitalista (o en términos de Zambrano: de su consecución lógica sacrificial), de hecho, anunciaba la tumba del viejo régimen al engendrar nuevas líneas de concreción de la libertad del ser singular al unísono, paradójicamente, con la comunidad de todo lo demás.

Es importante recalcar esta novedad abierta, ya que la historia contaba con una secuencia interrumpida sólo por breves momentos, en donde la norma era la prolongada guerra civil de un siglo (de 1848 a 1945) frente a la apuesta de la revolución comunista.<sup>4</sup> Ante dicho peligro

3 Para pensar el subtítulo del libro de Zambrano en el exilio caribeño: *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* (1940): “La forma ‘mundo mejor’ o ‘vida mejor’ —categoría de una vida en pura nostalgia— serviría entre otras cosas, para encontrar en cada momento histórico sus fallas originales” (2017, p. 35).

4 Bajo esa premisa podríamos leer la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*: “el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla (...) Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra”



no se echó de menos ningún recurso y desde las configuraciones de la democracia parlamentaria hasta el fascismo (alemán, italiano y español) con la peligrosa “alianza entre el populacho y la élite” (Arendt, 1998, pp. 269-278)<sup>5</sup>, ambos momentos como respuestas a la amenaza de la revolución fueron necesarios para soterrar las coaliciones y fuerzas organizativas populares, intelectuales con el proletariado, que en España (debido a la amalgama de corrientes en conjunción) habían logrado constituir la Segunda República.<sup>6</sup>

---

(Benjamin, 2008, p. 43).

5 Dicha alianza, provocada por los soldados desmovilizados, la “generación del frente” de la Primera Guerra Mundial, fueron los que eclosionaron a la élite financiera del capital bancario y especulativo, los terratenientes y la masa-popular dentro del movimiento totalitario que propiciaron. Dicho movimiento de conjunto estuvo marcado por la exacerbación de una atmósfera al margen del sistema de clases, que supondría la paradójica postura de crear una sociedad sin clases, desde la aglutinación de las clases en favor de dicha dinámica nihilista. En palabras de la propia Arendt (1998): “estaba completamente absorbida por su deseo de ver la ruina de todo ese mundo de falsa seguridad, falsa cultura y falsa vida [...] La destrucción sin mitigación, el caos y la ruina como tales asumieron la dignidad de valores supremos [...] La guerra sólo imponía a los hombres la experiencia de la simple destrucción junto con la humillación de ser sólo pequeños dientes en la majestuosa rueda de la matanza” (p. 270-271). “Los miembros de la élite no pusieron reparos al hecho de tener que pagar un precio, la destrucción de la civilización, por el placer de ver cómo se abrían camino aquellos que habían sido injustamente excluidos en el pasado” (p. 274).

6 El propio Bolívar Echeverría al analizar las consecuencias de que el nazifascismo fuera una configuración de la democracia liberal (y no su negación como lo pretenden pasar buena parte de la *intelligentsia* europea) para frenar la experiencia del comunismo y del bolchevismo a costa de la aniquilación parcial del cuerpo social que le daba soporte, traza un cuadro narrativo acorde al suicidio de occidente en su obcecada búsqueda de frenar la revolución: “érase la modernidad capitalista, acosada por la necesidad de su propio tránsito a una modernidad alternativa y dividida entre su asunción de ese tránsito y su resistencia al mismo; que ‘eligió’ este último camino y, después de haberse esforzado por extirpar hasta el último residuo de esa necesidad, se encontraba ahora expulsada de sí misma, pero no hacia el socialismo, sino hacia la barbarie” (Echeverría,

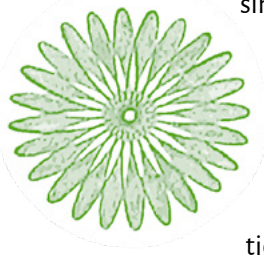
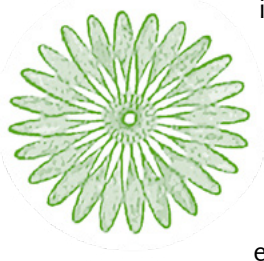
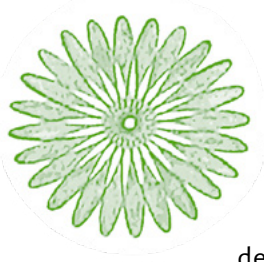
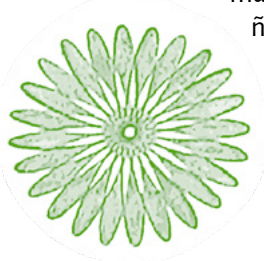
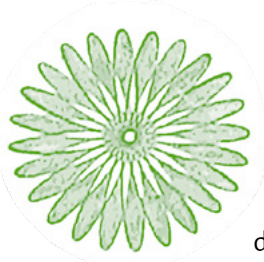
Por ello, la apuesta marcada por Zambrano es importante, al no sólo datar al tiempo como una cronología vacía y homogénea (Benjamin, 2008, p. 51) sino como una expresión singular de una tradición que a la vez se abría a otro discurrir de la vida, el tiempo y la historia, desde la cadencia de un *querer* que se daba a las cosas. Esta otra temporalidad podría signarse como el ir de ruptura en ruptura, de desastre en desastre, exprimiendo el fragmento sin una totalidad ulterior a la cual sintetizar los pedazos, sino en su afirmación radical. Un instante pleno, que no necesita una consecución temporal ulterior al de su propia actualización. Esto es lo que Zambrano llama el “amor desasido” de dicho querer: “un fuego íntimo, un fuego, diríamos, que no es voluntad, pero que ocupa su puesto: el enamoramiento (...) no tiene voluntad, ni *sí* ni *no*” (Zambrano, 2015, p. 654).

Al conjuntar esta última experiencia acontecida en la guerra con la palabra —en sus formas poéticas y filosóficas— lograba resguardarla de los vaivenes de la derrota y proyectarla a un futuro posible, como potencia de lo que todavía no está actualizado a la vez que ya ha acontecido. Este nuevo horizonte de conjunción entre historia y palabra para conselar una experiencia en la multiplicidad que la conformaba, constituye su apuesta por revelar la experiencia y materialidad de la historia desde el *logos* poético-pensante. En otras palabras, el sentido de esa historia de la España en lucha, drama y tragedia, desde su revelación por medio de la palabra<sup>7</sup>, haría que el devenir de la historia entrara, por un breve instante, en una zona (y no sólo un momento temporal)

---

2010, p. 104).

7 “Experiencia es revelación y es historia. La historia verdadera que prosigue bajo la apócrifa. El hombre necesita darse a ver y verse él mismo, en su rostro verdadero. Y ello no puede lograrlo por la sola acción, ni si quiera la sangre sola podría. La revelación entre todas se da en la palabra y por ella” (Zambrano, 2015a, p. 137).



de redención de la tradición material propia del pueblo español. Asimismo, y más importante, se configuraba como promesa de actualización y constitución, de nueva cuenta en un futuro posible, de dicha zona liberada, más allá de la historia del progreso-catástrofe-sacrificial.

Al mirar la “historia a contrapelo” (Benjamin, 2008, p. 43), dada la experiencia que se actualizó en la Segunda República en sus formas institucionales y afectivas, Zambrano muestra que la historia del pensamiento, la poesía y la intelectualidad de España irradiaban otra cosa, otro fuego resguardado en la historia disidente, no sólo la proyección de la leyenda negra española y su proyecto idealista-trascendente. No sólo es el derramamiento de sangre, sino la densidad material de esta última donde se muestra el querer español, sino la búsqueda de la afirmación de la vida en su soporte material y que entra en la universalidad de una forma de palabra poética o filosófica (que en el caso de la propia Zambrano es su propuesta de “razón poética”).

Recordemos brevemente que, en el caso español, el querer va implícito en la vertiente del materialismo<sup>8</sup> y del realismo-naturalismo,

<sup>8</sup> Para problematizar el concepto, seguimos el recuento de Rosset: “[E]l materialismo es a la vez insostenible y saludable: insostenible con respecto a su propia verdad, saludable con

consteladas a lo largo de los siglos en la poesía y la pintura española. Éstas son el rastro de una forma de vivir anclada a la constatación de que lo real son las cosas y su aparición, con la posibilidad de los placeres y la felicidad al anclar la experiencia del bien a la materia y a la sensibilidad. Dicha forma de vida como horizonte de sentido se podría modular en instancias de la acción política, como su correlato en la sacralidad mística, poesía y del pensamiento. La localización espacial-temporal a la que nos hemos referido sirve como base para clarificar cómo, a partir de ciertos elementos contextuales e históricos, la filósofa veleña pudo anclar una visión materialista en sus vertientes místicas-realistas españolas. En otras palabras, Zambrano se sabía una partícipe de una corriente vital que tiene sus expresiones en el materialismo español entendido en sus modulaciones artísticas en la pintura (Goya, el Greco, Zurbarán, Velázquez), la literatura y la poesía (San Juan de la Cruz, Pérez Galdós, Antonio Machado, entre muchos otros) cuya impronta es la realidad en “el predominio de lo espontáneo, de lo inmediato” (Zambrano, 2015a, p. 582), el resguardo de la singularidad de la existencia desde esa misma singularidad, que al mismo tiempo es transfigurado en la visión y en la palabra que le dan soporte a aquello inmediato.

---

respecto a la suma de errores y de absurdos que elimina. [...] Asimilar la verdad a la existencia material, el bien a la experiencia del placer, equivale sin duda a frustrar toda esperanza de elucidación en profundidad y a limitarse, por lo que respecta a esos dos puntos, al más minimalista de los discursos. [...] En tanto filosofía crítica, el materialismo constituye quizá el pensamiento más elevado que existe: en cambio, en tanto que filosofía ‘verdadera’, es el más trivial de los pensamientos” (2008, pp. 45-46). Sin una pretensión de alcanzar la verdad abstracta universal, la corriente materialista de la historia (de Demócrito a Nietzsche, pasando por Epicuro, Lucrecio, Spinoza y Schopenhauer) haría la equivalencia del bien y el placer a la aparición de las cosas qua cosas. Zambrano profundizaría esa concepción en la dinámica del pensamiento español en sus distintas variantes, como veremos.

## El proyecto sacrificial como una historia que apila cuerpo sobre cuerpo por el mero mor de la rueda en su tendencia a seguir rodando.

Ahora, en el marco de la producción teórica de María Zambrano corre paralelo al siglo de la “actualidad de la revolución”, en un momento donde las monedas echadas al aire lograban composiciones libertarias-democráticas, como en las que la pensadora era partícipe. Pero también se conformaba el fascismo como una máquina de guerra, exterminio y autoaniquilamiento<sup>9</sup>. A ambos senderos Zambrano les da la inteligibilidad filosófica para reunirlos con su propia tradición, ya sea la marcada por la estructura sacrificial o para revelarlos como un momento especial de un comunismo presente (aunque paradójicamente, siempre por-venir). El papel de la palabra, como apuesta por la conjunción y convivencia con la historia que le es propia, provocarían que la sustancia de los acontecimientos brille en su opacidad: en el caso de la sangre, que se perciba su *música*<sup>10</sup> (Zambrano, 2019a, p. 91) en su propia turbulencia y espesor. En el querer español, esta música de la sangre que corre en un cuerpo, ya sea derramada o como principio vital, se vierte más allá del cuerpo que la contiene y se vierte en el soporte material de la conexión íntima con lo existente, por la ofrenda que se le hace para que acontezca otro mundo soñado en la historia (que de hecho ocurrió ya en las ciudades,

trincheras, etc.), o por el espacio que se le abre para que suceda, en la palabra, el pensamiento y la poesía.

En contraposición, por el lado del sacrificio, como Zambrano lo rememora en la presentación de 1977 de *Los intelectuales en el drama de España*, titulada “La experiencia de la historia (después de entonces)”, se enuncia que:

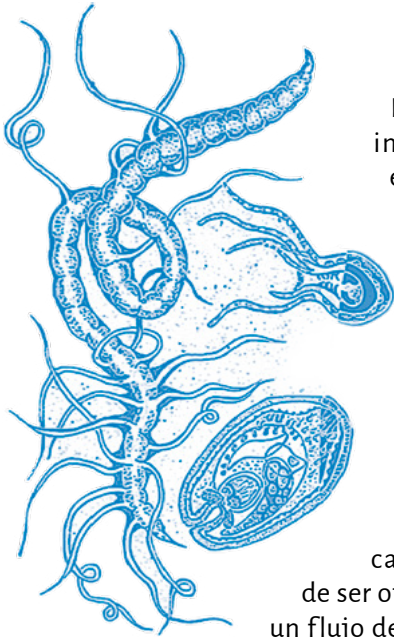
Y así el inocente se vino a encontrar crucificado en el aspa de la historia, en la rueda movida por fuerzas contrarias, que deben proceder de un centro que se despierta sin cesar, una y otra vez, y que pide sacrificio humano. Tal como si en esta historia que conocemos, esa oscura fuerza no pudiera ser anulada. (Zambrano, 2015, p. 135).

El proyecto sacrificial como una historia que apila cuerpo sobre cuerpo por el mero mor de la rueda en su tendencia a seguir rodando, se expresaría como momentos paradigmáticos en la aniquilación de los judíos en Europa, la explosión de la bomba atómica en Japón o el exterminio de los pueblos del este asiático por parte de las tropas niponas. Pero el proyecto sacrificial también se expresará en la cancelación y extinción de aquellas fuerzas que le hicieron frente y frenaron la progresión de la estructura sacrificial, desde su mera facticidad y configuración de mundo propio en tanto ya-sido acontecimiento material; entre otros ejemplos, la propia experiencia de la Segunda República, la experiencia de comunismo-anarquismo que ocurrió en España entre la guerra de 1936 a 1939 y las brigadas internacionalistas en apoyo de ésta última<sup>11</sup>.

9 Sobre el fascismo como aniquilamiento de la vida por la impotencia de prendarse en ella (Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, pp. 148, 158 y ss.).

10 “La metáfora del corazón (fragmento)” (Zambrano, 2019a, p. 91); además: “es como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades [...] El corazón es el símbolo y representación máxima de todas las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva” (pp. 86 y 87).

11 En esa historia otra a contrapelo del relato oficial y como



En esas otras instancias se encuentra la expresión del comunismo de la vida, esto es con la posibilidad de trato con lo otro, que paradójicamente deja de ser otro y entra en un flujo de indiferencia con uno mismo. Esta

ofrenda o donación entre el uno y el otro se muestran en la respuesta “Yo soy tú” al quien vive “¿eres tú?” (Zambrano, 2015, p. 133), lanzado en las trincheras y patrullas de una ciudad, movilizadas, tomadas y constituidas en la libertad por la autocomposición de sus miembros. En ese sentido, Zambrano nos menciona que: “Una vida nueva habría al final atravesado el dintel que le opone la historia habida hasta ahora: la historia sacrificial [...] [por la nueva experiencia del] darse hasta extinguirse y sin cesar para encenderse de nuevo” (Zambrano, 2015, pp. 135-136) sería la dinámica fuera de dicha historia sacrificial:

Habría por tanto que distinguir entre lo que se presenta como claro y en lo que en su palpar oscuro crea claridad. Tal como el centro oscuro de la llama que ilumina, la llama que hace ver además de todo lo que ilumina la pasión propia de la luz que ante nuestros ojos se hace, de la luz que ha

---

“momentos de peligro”, que signan fracasos en términos concretos, pero victorias en el devenir de una configuración distinta de la historia y estructura del sacrificio, podemos enumerar la rebelión de los espartaquistas en Berlín, la comuna de Baviera y de Hungría, la rebelión de Asturias y la comuna de Cantón.

de ser alimentada, enderezada [...] A hacerse vaso de su trascender, y a mirarse ellos en este ahora, en ese espejo que les ofrece el rostro y la figura incompleta y temblorosa, como un alba, del hombre verdadero. Ese ser que despierta en la inocencia en medio de la historia, que sin él no sería nunca universal, ni tan siquiera visible. (Zambrano, 2015, pp. 130 y 139).

Historia y pensamiento, pues, tejen así un nudo indiscernible entre aquellas dinámicas profundas que suceden en la vida íntima y la palabra que le da sentido y la engarza a la propia corriente y tradición para proyectarla a lo todavía no-sido de un porvenir abierto que, sin embargo, se muestra como posible y actual porque tuvo un soporte material, *un vaso*, que les dio consistencia: la sangre derramada en el pasado y lo que se construyó por ella como donación de un mundo mejor, huella acontecida de las posibilidades latentes de la tradición que primaba el trato íntimo con la singularidad y la vida.

Esta autoconciencia del pensamiento de Zambrano, en donde se percibe como una onda más de un mar profundo con sus propias crestas a lo largo del tiempo que decanta en el nacimiento de la razón poética y que intenta emular aquel gesto de la pintura y de la poesía, pero en términos ahora del pensar. Esta reunión de la sangre y la palabra une la experiencia honda de España, la visión particular lograda en aquellos momentos de guerra y su inteligibilidad en la filosofía como autoconciencia de que lo primordial, paradójicamente, no era ya la conciencia, sino la mezcla entre el sujeto y la cosa, a la que el primero se ofrenda y que al mismo tiempo esta se ofrenda, para abrir una zona de indiferencia donde el sujeto mismo se derrame (con su sangre o como construcción de una zona liberada en la ciudad tomada, en las trincheras, en la escritura) a la vez

que la cosa se dona como presencia singular. En términos de Chiara Zamboni:

Podemos pensar y actuar partiendo del hecho de que hemos recibido el don de la vida y del mundo. Así que nuestro pensar, cuando es fiel al haber nacido de la madre, es un agradecimiento. Lo de Zambrano es, en este sentido profundo, un pensar como agradecimiento. Se le debe considerar desde el gran espacio simbólico que ella ofrece a la materia, raíz jamás superable junto al cuerpo. Y que ya reconocida, lleva a otro modo de pensar, a otro estilo del logos, a otras formas de la política. (Zamboni, 2013, p. 100)<sup>12</sup>.

La filosofía, así, se encuentra puesta en relación con un campo inmanente en contraposición a lo trascendente, que en el ámbito de la historia significa la apertura de los caminos por discurrir y afirmación de la felicidad de la existencia por el mero hecho del suceso de la facticidad-en-exceso. El querer a las cosas que aparecen, y no sólo por el mor de la consecución de la propia voluntad de un sujeto o ser separado, da pie a la composición infinita en el campo de la historia. Ahí la experiencia de la historia y la sangre, vuelta inteligible por la palabra como el mismo espacio de donación hacia lo material que aparece y se dona.

En ese espacio abierto es donde se podría enlazar el querer la singularidad de la cosa con una universalidad en la

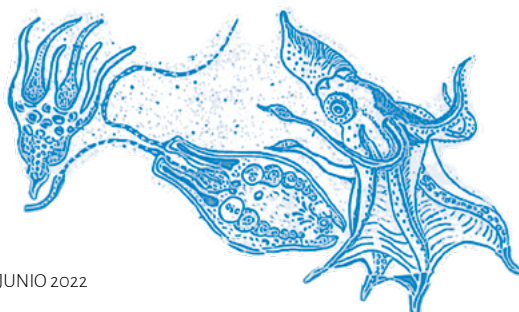
La luz de la sangre es la posibilidad de dar cuenta de la intimidad de la vida española.

forma de la palabra, que le da luz y consistencia a esa singularidad que estuvo en peligro en los momentos de la guerra. María Zambrano traslucía en una nueva razón, razón poética, el esfuerzo de los luchadores republicanos, pero también ciertos momentos de la tradición española que siempre resguardó los fragmentos del mundo (frente a su destrucción) en la creación, ya sea poética, pictórica o narrativa. Además, al ser continuadora de esa tradición, la autora de *Filosofía y poesía* constituye y crea “la luz de la sangre”, es decir, una universalidad donante con un soporte material-corporal que la detonó y conjuntó en la palabra que la expresa. Lo que irradia de la sangre, ahora transfigurada en una palabra, que al incorporar la materialidad de la sangre la transfigure en un universal y que actúe, por lo tanto, de la misma manera que la luz, es el *querer* que sigue afirmando y amando la singularidad y pluralidad del mundo.

En otras palabras, la luz de la sangre es la posibilidad de dar cuenta de la intimidad de la vida española (su cuerpo movilizado y caído donde brotaba su sustancia más íntima: su sangre) por crear, desde su dinámica misma, un lugar donde la promesa anunciada en sus expresiones artísticas se cumpliera: el entregarse sonriendo o en éxtasis a la fatalidad de la presencia de los otros (así Zurbarán en el *Agnus Dei*, pero también “en el desarrapado de Goya”<sup>13</sup>),

<sup>12</sup> En el original: “Possiamo pensare e agire a partire dal fatto che abbiamo ricevuto il dono della vita e del mondo. Allora il nostro pensare, quando è fedele alla nascita da madre, è un ringraziare. Quello di Zambrano è in questo senso profondamente un pensare come ringraziare. Lo si vede dal grande spazio simbolico che lei offre alla materia, radice mai superabile assieme al corpo, e che, se riconosciuta, porta ad un altro modo di pensare. Ad un altro stile del logos, ad altre forme della politica”. Traducción de Diana López.

<sup>13</sup> Zambrano, 2015b, p. 582.



## Por crear, desde su dinámica misma, un lugar donde de la promesa anunciada en sus expresiones artísticas se cumpliera.

el roce y espera del acontecimiento de lo otro como otro (en la niña de *Las meninas* de Velázquez, “que no puede acabar de coger la rosa que le ofrece su enigmática aya”<sup>14</sup>), la enunciación de la cosa como cosa (así en la poesía de Machado), la voracidad que late en la mística de San Juan de la Cruz que “nos ha hecho recordar a la crisálida que devora su capullo, que se come su envoltura; hambre de existir, sed de vida. [...] de alcanzar ‘presencia y figura’” (Zambrano, 2015c, p. 292), y que en su trato con lo otro se encuentra, una vez transitado el camino hacia la noche, con la “paloma”, “la fuente” y “el amante” (figuras de la poesía del propio San Juan de la Cruz). Finalmente, la luz de la sangre es la propia propuesta conceptual-universal del propio pensar de Zambrano constituido como “razón poética”.

Esa mirada encontrada en la manera de las expresiones poéticas recupera la materialidad de las cosas en su exceso (exceso insoportable, bello y terrorífico, pero también amable y grácil) para resguardarlas como donadas. Esta dinámica con la materia, en palabras de Zambrano es:

El surgir del blanco a la luz de la forma orienta lo que en *la experiencia de la materia* es percepción, sueño, imágenes fantasmagóricas. La percepción arrastra consigo incrustaciones míticas y de sentido. Como se ve, no se trata en absoluto de un materialismo entendido como “desilusión” porque cualquier cosa resiste a la conciencia y surge como su límite, como exceso del mundo a su ser-pensable [*pensabilità*]. Es en realidad una materialidad viva, seductora, que nos puede convertir en inconscientes, ahogándonos en los laberintos de

sus imágenes oníricas cuando se evita el agotador trabajo de la palabra hacia ese proceso de metamorfosis que Zambrano no se cansa de valorar, aunque sea sólo en la descripción del *Agnus Dei* de Zurbarán. (Zambrano, 2013, p. 105)<sup>15</sup>.

Si en la experiencia de la guerra, ulteriormente, un camino había sido clausurado en favor de una dinámica sacrificial, era importante, no obstante, unir la palabra con la *sangre* para entenderla no sólo como mera sangre derramada y muerte, sino como un momento en particular de la tradición española, que se condensó en un soporte y se donó para provocar el acontecimiento de otros posibles terruños existenciales. En palabras de Zambrano:

es con la poesía y la palabra, es con razón creadora y con la inteligencia activa, en conjunción con esa sangre que corre a torrentes, como hay que forjar este Renacimiento del pueblo español, que traerá un mundo nuevo para todos los pueblos. (Zambrano, 2015, p. 377).

El cuerpo social español fue reducido al fondo de su existencia, a sólo querer, y en esa actividad trasluce

<sup>15</sup> En el original: “Il sorgere del bianco alla luce della forma orienta ciò che nell’esperienza della materia è percezione, sogno, immagini fantasmatiche. La percezione trascina con sé incrostazioni mitiche e di senso. Come si vede non si tratta affatto di un materialismo inteso come “disillusione” perché qualche cosa resiste alla coscienza e si pone come suo limite, come eccedenza del mondo alla sua pensabilità. È invece una materialità viva, seduttiva, che ci può far diventare inconsci, annegando nei labirinti delle sue immagini oniriche, quando si evita il faticoso lavoro della parola verso quel processo di metamorfosi che Zambrano non si stanca di valorizzare, anche soltanto nella descrizione dell’*Agnus dei* di Zurbarán”. Traducción de Diana López. El subrayado es mío.

<sup>14</sup> Zambrano, 2015a, p. 129.



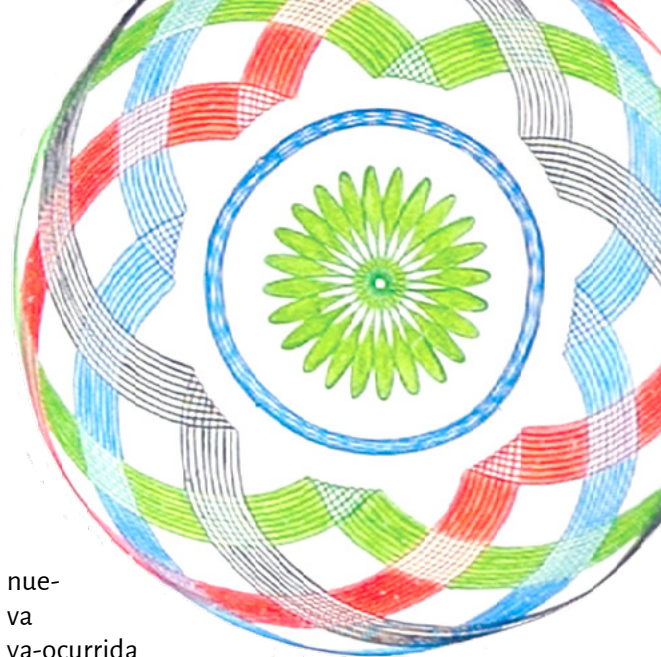
Como una fuga de ritmo cada vez más grande [...], el amor abatiendo cada vez más al deseo y a la voluntad, el amor uniéndose con la razón para aniquilar al yo, al anhelo irracional de ser y vivir eternamente. [...] Aparece el objeto del amor, su razón con tanta fuerza que él sólo llena todo, él solo existe. (Zambrano, 2015, p. 643).

Es así que el cuerpo abierto en su herida no sólo mostraba la sangre sacrificial, sino la donación y densidad de la que seguía actuando como las tradiciones avocadas a amar y querer la cosa como cosa es decir, al seguir queriendo afirmar lo que se mostraba, más allá del yo, como singular.

Reunir la sangre con una unidad erótica de lo múltiple encaminaba a la pensadora a la formulación de la razón poética, ya que el automatismo y la pulsión que sólo busca exterminar y derramar es racional en su variante trascendente, pero en su carácter inmanente mostraban la energía pulsante y latente:

Al cerrarse los horizontes, el ímpetu batallador, el pensamiento ávido y especulativo y hasta la misma fe regresan, se hacen reaccionarios al ser retenidos por la única fuerza que queda en pie: la fuerza de la sangre. Adheridos a ella, nacen y mueren, se vuelven contra sí mismos. Es un proceso insoluble, sin remedio ni cura. La sangre corre herméticamente; el mundo de las relaciones consanguíneas es cerrado. La vida española vuelve de sus innumerables caminos y queda quieta, debatiéndose, ahogándose. Se hace trágica. (Zambrano, 2015b, pp. 647-648).

Respecto a la experiencia recuperada del caso español, el querer se encontraba que, en su pulsar, afirmaba a su vez las brasas donde se quemaba y consumía, y por las cuales había perecido. Su propio fuego íntimo seguía vivo al seguir afirmando lo que le había impulsado a intentar la variante política para que esta buena



nueva  
ya-occurrida  
(aunque siempre  
presente en el pueblo que  
ahora parecía mutilado) sirviera como promesa cumplida y venidera, pero que en ese momento lo había llevado a la dispersión y casi al exterminio. Es así como el círculo estaba cerrado y acababa donde siempre inicia: en afirmar el acontecimiento del singular como singular:

Y su ser es tan sólo un vehículo, tan sólo un medio para que tal comunicación se realice. La mediación, el amor que ata y desata, que crea. La mediación del amor que destruye, que consume y se consume, del amor que se desvive. (Zambrano, 2016, p. 90).

Este amor como querer anclado a lo material, ofrenda y donación para la apertura infinita de una zona donde la cosa se presente como singularidad, cosa-en-exceso, habitará como promesa la posibilidad de su actualización. Ahí su luz emanada de la opacidad de una donación de la sangre transfigurada en palabra.

## Conclusión

Al mostrar el despliegue del pensamiento de María Zambrano como una forma de discurso modulado como “razón poética”, que hace frente y responde a la catástrofe de su tiempo al recordar el *querer* que pervive tras la

aniquilación de la existencia, podemos entrever la actualidad de dicho discurso. No sólo como un pensamiento que apunta al “anhelo de abrirse y aun de vaciarse en algo” (Zambrano, 2019b, p. 35) y de hacer entrar “la vida de la tierra [...] de un orden estelar” (Zambrano, 2019b, p. 122), sino como una propuesta que se separa del principio que constituye “al hombre como criatura única, impar” (Zambrano, 2019b, p. 116). Esto significa que la autora española traza una filosofía que recupera el vaciamiento y mutuo darse de la singularidad de la existencia con las cosas que la rodean, que crea la forma de expresión en la palabra de la materialidad de la cosa, a pesar del peligro de destrucción que emergía en el horizonte de catástrofe.

En contraposición a la postura de Zambrano hay otra tradición filosófica racionalista que constituye a la subjetividad separada del mundo. No pocos autores, además de Zambrano, han visto en la constitución de ese hombre solitario o subjetividad incondicionada como el principio sintetizador de la violencia, el solipsismo, ya sea en su variante tecnológica o política, que se erige como pauta dominante en las sociedades actuales y parece cancelar la presencia de lo totalmente otro (Maldonado, 2009), además del presupuesto del Antropoceno, cuya acción provoca la devastación de la naturaleza. Estas últimas son formas de una política que cabría dentro de lo que María Zambrano llama la historia sacrificial.

La actualidad del pensamiento de Zambrano, así, toma una mayor importancia al recordar que hay un trato con lo otro que no pase por la dominación o la exclusión, sino que se centra en el amor o la unidad erótica con lo existente, esto es, desde el desasimiento del yo en favor de resguardar la singularidad de la cosa; por eso escribe: “Bastaría decir: sólo quiero amar, o no amaré nunca, o nunca ejerceré el poder” (Zambrano, 2019, p. 100). Esto es, sin

destruir o aniquilar la cosa que tengo en frente, se podría afirmar su existencia desde su propia particularidad, como da cuenta la tradición de pensamiento y arte español. Este querer y este amar la singularidad de la existencia, aun en los momentos de catástrofe, como los vividos en la Guerra Civil española y en el periodo de entreguerras (o desafortunadamente en los actuales), resurge al traslucirse en la palabra (poética o filosófica) y luz que da universalidad a ese querer.

Como un pensamiento anclado no en la abstracción o la imposición violenta sobre las cosas, sino en la materialidad y en el soporte de ella, por ejemplo, la sangre que queda cuando no hay nada más. En la propuesta de María Zambrano se muestra el sueño de un habitar distinto, que descansa sin imponerse sobre el terruño en donde también moran las cosas, así como la posibilidad de resguardar la singularidad de la existencia desde su propia facticidad y, en suma, se muestra la “promesa de un mundo mejor”.



## Bibliografía principal



- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2008). *Sobre el concepto de historia*. México: UACM-Ítaca.
- Bifo Berardi, F. (2020). *Respirare. Caos y poesía*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Ceballos, G., Ehrlich, A. y Ehrlich, P. (2021). *La aniquilación de la naturaleza. La extinción de aves y mamíferos por el ser humano*. Estado de México: Océano.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Déotte, J. (2013). *La época de los aparatos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Echeverría, B. (2010). “El sentido del siglo XX”. En *Vuelta de siglo*. México: Era.
- Fernández Durán, R. (2011). *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*. Bilbao: Virus.
- Gallardo Cabrera, S. (2021). *La mudanza de los poderes. De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control*. Ciudad de México: Matadero.
- Maldonado Rodríguez, R. (2009). “Descoperización o vaciamiento de la razón en la era del nihilismo-sendas comunes entre occidente y oriente-”. En J. de la Higuera, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*. Granada: Universidad de Granada.
- Morey, M. (2015). “España en Negro”, *Pequeñas doctrinas de la soledad*. México: Sexto Piso.
- Nancy, J. (2020). *Un virus demasiado humano*. Buenos Aires: La cebra.
- Rosset, C. (2008). *El principio de crueldad*. Valencia: Pre-textos.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona: NED Ediciones.
- Zamboni, C. (2013). “Il materialismo di María Zambrano e la politica delle donne”, *Humanitas*, vol. 68. [Traducción inédita al español de Diana López].
- Zambrano, M. (2015a). “Los intelectuales en el drama de España y escritos en la guerra civil”, *Obras completas I. Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Fundación María Zambrano.
- (2015b) “Pensamiento y poesía en la vida española”, *Obras completas I. Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Fundación María Zambrano.
- (2015c). “San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística”, *Obras completas I. Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Fundación María Zambrano.
- (2016). *Poesía y filosofía*. México: FCE.
- (2017). *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*. Madrid: Vaso Roto.
- (2019a). “La metáfora del corazón (fragmento)”. En *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- (2019b). *Persona y democracia*. Madrid: Alianza.

# Del sentimiento trágico de la vida

## a la plenitud de plenitudes en la filosofía de Miguel de Unamuno

---

Viviana Paéz Ochoa  
viviana.paez@cch.unam.mx

---

### From the tragic feeling of life to the plenitude of plenitudes in the philosophy of Miguel de Unamuno

#### Resumen

Miguel de Unamuno es un filósofo español que se preguntaba por el sentido de la existencia humana, por el sentido de la vida; él comprendió desde muy joven que la vida, el ser y la conciencia de la existencia siempre se ven amenazadas por la muerte, por el no-ser, por la no existencia, esto provoca en los seres humanos un sentimiento trágico, una tristeza, una agonía. Agonía que nos mantiene en una lucha constante entre ser y no-ser, una lucha que no desaparece, que se transforma en un *inmortal anhelo de inmortalidad* pero que encuentra un poco de consuelo en la *plenitud de plenitudes toda plenitud*.

**Palabras claves:** agonía, plenitud, existencia, ser, sentimiento trágico.

#### Abstract

Miguel de Unamuno is a Spanish philosopher who has wondered about human existence and the meaning of life. From a very young age, he understood that life, being, and the consciousness of existence are constantly threatened by death, non-being, and non-existence. All of this causes human beings with sad feelings, sadness, and agony. The agony that keeps us in a constant struggle between being and non-being does not disappear; it becomes an immortal yearning for immortality but finds a little comfort in the plenitude of plenitudes all plenitudes.

**Keywords:** agony, plenitude, existence, being, tragic feeling.



## Viviana Paéz Ochoa

Licenciada en Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM, tiene estudios de maestría en Filosofía de la Religión por la misma institución. Es profesora adscrita al Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Oriente desde hace cinco años. Es integrante del Seminario central de filosofía del Colegio. Ha acreditado diplomados sobre género, feminismo y asesoría educativa. Ha impartido cursos, dictado conferencia, ponencia y charlas sobre diversos temas a profesores y alumnos.

Recibido: 20 de septiembre de 2021  
Aprobado: 29 de octubre de 2021

*La razón, la cabeza nos dice: “¡nada!”, la imaginación, el corazón, nos dice: “¡todo!” y entre nada y todo, fundiéndonos el todo y la nada en nosotros [...]*

Miguel de Unamuno

## Introducción

Pensar en el sentido de la vida es algo propio del ser humano, saber quiénes somos y hacia dónde vamos son preguntas que todos nos hemos hecho alguna vez en el transcurrir de nuestra existencia. Hacer estas preguntas y reflexionar sobre ellas se vuelve aún más significativo cuando nos encontramos ante una realidad que se nos muestra trágica y poco esperanzadora. En el último año y medio, la humanidad se ha visto envuelta en un cambio radical en su forma de vivir y estar en el mundo, ha sido casi imposible no mirar de frente la tristeza, la enfermedad y la muerte. Ante la irrupción de la cotidianidad, ante el mundo que no se detiene, quizá no hemos tenido la oportunidad de respirar un momento y detenernos por un instante para vivir nuestros propios procesos, hacer nuestras propias preguntas y encontrar la paz en nuestras múltiples pérdidas.

El presente texto tiene como intención hacer una reflexión sobre la condición humana y mostrar cómo una parte importante de la condición de todo ser humano es buscar respuestas ante una vida que se muestra trágica y angustiante; ante esta búsqueda de sentido revisaremos la propuesta del pensador español Miguel de Unamuno, quien concibe al ser humano como un ser que vive en el tiempo, que reconoce su temporalidad y finitud. Esta conciencia de la finitud de su ser produce en los seres humanos una inquietud que lo motiva a buscar una respuesta ante el sinsentido de la vida, ante la muerte que se muestra latente.

**La inquietud ante la muerte** provoca en la humanidad un *anhelo de inmortalidad*



La inquietud ante la muerte provoca en la humanidad un *anhelo de inmortalidad*, que se verá expresado en lo que el filósofo vasco ha llamado el *sentimiento trágico de la vida*, el cual se fortalece frente a la concepción dialéctica de la humanidad, donde las personas se debaten entre la racionalidad y lo irracional (lo pasional, vital, espiritual, volitivo), ambas categorías determinan la existencia humana y crean un conflicto interno dentro de éste: los seres humanos pretenden que la razón (la racionalidad) sea quien guíe su caminar, pero muchas veces es la pasión, los sentimientos (lo irracional), quienes lo guían.

A continuación, abordaremos las reflexiones de Miguel de Unamuno para dar una posible solución ante el sentimiento trágico de la vida y el anhelo de inmortalidad.

## El ser humano: un ser ante la muerte

Para comprender a qué se refiere Miguel de Unamuno con el sentimiento trágico de la vida es indispensable entender la concepción ontológica y antropológica que el pensador español desarrolla a lo largo de sus escritos, para ello, comenzaremos con la distinción que hace entre *sujeto* y *hombre*<sup>1</sup> concreto: *Hombre de carne y hueso*.

1 Unamuno hace uso del término *hombre concreto* como el concepto que engloba a toda la humanidad, a todas las personas sin distinción de sexo, género, clase, etnia, etc., y así será usado a lo largo de este escrito.

La modernidad ha pretendido hablar del ser humano en términos de *sujeto*<sup>2</sup>, una característica principal de éste es su capacidad racional. Pensadores como Descartes, Kant y Hegel, entre otros, han hecho uso de esta expresión no sólo para referirse a la totalidad de la humanidad en general, sino también para construir teorías acerca del mundo y nuestra relación con él, por tal motivo, el término sujeto es una estructura teórica, formal, abstracta, ahistórica que no tiene nada que ver con un ser humano concreto.

Miguel de Unamuno se aleja de esta concepción abstracta de la humanidad y hace hincapié en la comprensión del ser humano como un sujeto concreto, como un *hombre de carne y hueso*. El hombre concreto es una persona con sueños, miedos, deseo, inquietudes, preocupaciones, ubicado en un contexto histórico, una familia, una patria, es decir, una persona como cualquier otra, que nace, vive, ama, sufre y muere.

Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere—sobre todo muere—, el que come, y bebe, y juega y duerme, y piensa, y quiere, el hombre que se va y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. (Unamuno, 1951, p. 279).

2 Unamuno, al igual que Marx, Nietzsche, Freud, entre otros, ponen en cuestionamiento la noción de sujeto y los ideales de la racionalidad humana propuestos por la ilustración. Vid. Serrano, P. (1978). *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE; Sibirats, E. (1991). *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona: Anthropos; Zambrano, M. (2003). *Unamuno*. Barcelona: Editorial Debate.

## El humano en su finitud **no puede concebirse como no existiendo** y ante esta situación desea llegar a ser todo.

La filosofía ha generalizado a todas las personas en la estructura teórica sujeto, en donde caben todos y cada uno de los individuos del mundo, sin sueños, sin color, sin miedo, sin rostros, quedando así sesgada la condición humana. Nos encontramos ante individuos generalizados por la ciencia y la filosofía positivista en un concepto, sin embargo, estos individuos viven y se desenvuelven de manera particular en el mundo, conservando tan sólo un imaginario teórico-metafísico que sirve de objeto de estudio.

Los seres humanos han sido considerados por la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta la actualidad, como seres primordialmente *racionales*<sup>3</sup>; se ha colocado el ámbito de la razón por encima de los ámbitos sentimental, espiritual, pasional o volitivo, por tal motivo el ser humano se encuentra dividido en su ser. Esta división entre lo racional y lo no racional, entre lo material y espiritual, entre el ser todo y no caer en la nada; esta división en su ser ha hecho del ser humano un ser trágico, polémico, agónico, en lucha consigo mismo y con los demás.

El ser humano de Unamuno es un ser concreto, es *el hombre de carne y hueso* que tiene rostro, forma y se encuentra lleno de agonía. ¿Qué significa que este lleno de agonía? Para poder dar una explicación a esta pregunta es necesario comprender que este ser concreto y contextual tiene *conciencia de sí*: “(...) al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real y al afirmar al hombre se afirma la conciencia (...)” (Unamuno, 1951, p. 740).

Al tener conciencia de sí mismo, el ser humano cae en la cuenta de que es un ser finito, incompleto y perecedero, se percató de que en cualquier momento puede dejar de existir; esta conciencia de su no existencia le provoca una gran *agonía*, pues el humano en su finitud no puede concebirse como no existiendo y ante esta situación desea llegar a ser todo, a eternizarse y no morir jamás.

La estructura ontológica de los seres humano concebida como seres que se encuentran divididos entre lo material y espiritual, entre lo racional e irracional, como seres determinados desde la corporalidad, pero indeterminados en la constitución de su ser, deja evidente que “(...) la estructura ontológica en sí misma, es la que constituye la contradicción y una agonía sin esperanza” (Meyer, 1962, p. 17).

El concepto de *agonía* dentro del pensamiento unamuniano es de vital importancia para comprender las reflexiones en torno a la concepción ontológica del hombre de carne y hueso. La palabra *agonía* proviene del latín y su significado más preciso hace referencia a la lucha, al combate<sup>4</sup>; de forma cotidiana hemos escuchado este término y, de manera casi inmediata, lo relacionamos con la enfermedad, la muerte o la tragedia. Miguel de Unamuno comprende la *agonía* como una lucha, una batalla feroz que se sostiene entre la vida y la muerte: “(...) se puede morir sin *agonía* y se puede vivir muchos años, en ella y de ella” (Unamuno, 1951, p. 942), es aquí en esta lucha eterna que reside el sentimiento trágico de la vida.

3 Vid. Aristóteles. (2000). *Metafísica*. Libro I. Madrid: Gredos.

4 Vid. Moliner, M. (1980). *Diccionario del uso del español*. Tomo I. Madrid: Gredos.



Tener conciencia de sí mismo implica la percepción inmediata de nuestra existencia, que se manifiesta en el *dolor*, en un dolor que no sólo es físico o anímico, también es reflexivo y espiritual, el cual es una toma de conciencia, es una posesión del dolor que permite al ser humano compadecerse a sí mismo y a los demás, al descubrir la propia desdicha descubrimos la desdicha de otros. La conciencia de la existencia nos muestra a nosotros mismos como siendo y existiendo, es gracias a esta conciencia de nuestro existir que podemos mantener la unidad y continuidad de nuestro ser, el cual despliega en el transcurrir temporal. La memoria, al ser una característica de la conciencia, se esfuerza por conservar nuestro pasado, nuestros recuerdos, que a su vez quieren ser porvenir.

Aquello que rompe con la unidad y continuidad de la conciencia es la muerte. La muerte es la aniquilación del ser, es la suspensión de todo signo vital, es la pérdida de la conciencia. El ser humano ante la muerte se angustia y cae en una total agonía, pues no quiere dejar de ser, de existir, de ser conciencia.

## Entre el todo y la nada

Unamuno considera que el todo y la nada forman parte de la coyuntura de la existencia humana, forman parte de su estructura ontológica, pues desde el ser de los hombres estos conceptos conviven y se contraponen.

Recordemos que tener conciencia de la propia existencia es tener conciencia de la finitud, el ser humano al percatarse de su finitud, también se percata de que está *ahí*, como cualquier otra cosa, un ser arrojado al mundo, sin saber por qué, sin tener una justificación.

Esta conciencia de la existencia se presenta como finitud y temporalidad, negar la finitud y la temporalidad es negar la conciencia de la existencia, es apostar por la eternidad y la inmortalidad. Es en el ámbito de la inmortalidad que el ser se da su existencia sin dejar de tener conciencia de esa finitud. Podemos decir que el *ser* en Unamuno se halla en conflicto consigo mismo "(...) y no puede existir sino en virtud de ese conflicto" (Meyer, 1980, p. 17).

La afirmación de la existencia proviene de la unión contradictoria entre la vida y la muerte, que desemboca en un intento de aniquilación como en un intento de preservación, los seres humanos, en su individualidad, no sólo quieren preservar su ser y por ende alcanzar la inmortalidad, sino también incrementar su propio ser, quieren ser *todo* para no reducirse a la *nada*:

[...] quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prologarme a lo incansable del tiempo... ¡O todo o nada! (Unamuno, 1951., p. 764).

El deseo de los seres humanos por *querer serlo todo* es un nuevo rostro de la nada, ser todo implica desaparecer de manera individual: si nos fundimos con el todo nos encontramos con la aniquilación de nuestro ser. Ambas dimensiones amenazan con la aniquilación del hombre de carne y hueso, por ello, sólo queda aceptar la agonía, la lucha entre lo finito e infinito, entre la mortalidad e inmortalidad, entre el todo y la nada. No podemos elegir entre el todo y la nada, pues ambos son factores fundamentales de la existencia en tanto constitución ontológica del ser humanos;

Si nos fundimos con el todo nos encontramos con la aniquilación de nuestro ser.

la imposibilidad de elegir tan sólo agudiza la eterna agonía y el sentimiento trágico de la vida.

## Inmortal anhelo de inmortalidad

Miguel de Unamuno se muestra en sus escritos y reflexiones como un pensador de la inmortalidad, manifiesta que el deseo de conservación de los seres humanos se convierte en un anhelo de inmortalidad, pues no podemos concebirnos como no existiendo.

Reflexionar sobre la inmortalidad es reflexionar sobre la temporalidad. El ser humano es un ser en el tiempo, la muerte se muestra amenazante dado que implica el fin de la

temporalidad de cada persona, es la revelación del devenir y la facticidad: “[...] la muerte es la cerradura del tiempo y con ella queda redonda y conclusa la temporalidad humana” (Serrano, 1978, p. 108). El *hambre de inmoralidad* es un deseo de persistencia en el tiempo y en el espacio, la concepción unamuniana de la inmortalidad es una inmortalidad absoluta en donde es posible la preservación eterna de la conciencia (el alma) y el cuerpo.

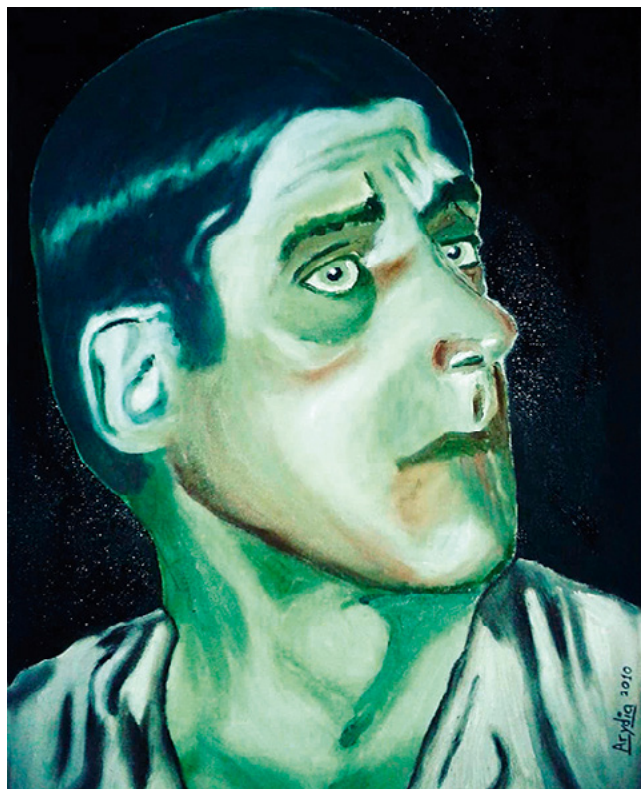
La eternidad no tiene principio ni fin, es lo intangible e insustancial, por tal motivo la eternidad tampoco es consuelo ante la agonía y el sentimiento trágico de la vida. La eternidad se muestra contradictoria en sí misma, es esperanza, deseo de ser y seguir siendo, pero también es horror y miedo. La eternidad es la disolución de los límites de la temporalidad

humana, es símbolo de aniquilación, equivalente al querer serlo todo. Ser eterno es perder la individualidad, es desaparecer en lo intangible del tiempo.

Ni el todo, ni la eternidad son una respuesta ante el sentimiento trágico de la vida que se muestra en agonía ante el hambre de inmortalidad que no termina. Ante este conflicto el pensador español intentará dar una respuesta desde la religión, la filosofía y la humanidad misma.

## La solución religiosa ante el anhelo de inmortalidad

Unamuno recurre a la reflexión sobre la eternidad —sobre la vida eterna— realizadas por el cristianismo para poder encontrar una solución ante el hambre de inmortalidad de



los seres humanos. En la tradición judeocristiana aparece la creencia en la vida después de la muerte, con la aparición de la imagen de Cristo, el hijo de Dios. Jesucristo murió crucificado, mas no permaneció muerto, sino que resucitó, logro vencer la cerradura del tiempo. La resurrección implica la inmortalidad del alma y del cuerpo; permite la permanencia de la conciencia y la permanencia del ser.

En el cristianismo la muerte no es el fin del tiempo y de la vida, es el comienzo de un tiempo inagotable, que se contrapone a la vida efímera de los seres humanos; sin embargo, en el cristianismo tanto la salvación como la condenación son dos caras de la eternidad, y esta idea no minimiza la agonía humana.

Unamuno reconoce que el cristianismo es la doctrina religiosa que más esfuerzos ha hecho por dar una solución al inmortal anhelo de inmortalidad, sin embargo es una solución insuficiente e insatisfactoria, dado que no existe una evidencia empírica que la compruebe, tan sólo se sustenta en la *Fe* en Cristo Jesús, pero la fe por sí sola no se sostiene y busca el apoyo de la razón para garantizar sus creencias: "(...) la razón ataca y la fe que no se siente sin ella segura tiene que pactar con ella" (Unamuno, 1951, p. 770).

## La solución racional ante el anhelo de inmortalidad

La pregunta por la inmortalidad del alma, la inmortalidad de la conciencia en la filosofía ha sido una pregunta que se han planteado diversos pensadores, el mismo Platón en su diálogo del *Fedón*<sup>5</sup> nos deja ver ese anhelo de inmortalidad de los seres humanos. Miguel de

Unamuno considera que dar una respuesta al porqué de la inmortalidad del alma desde la racionalidad requiere del uso de argumentos metafísicos y la metafísica, que desde la modernidad es considerada una disciplina poco o nada susceptible de proporcionar conocimientos verdaderos. De tal manera, la concepción racionalista de su tiempo es una concepción materialista de la racionalidad. El materialismo niega el dualismo sustancial y por ende la existencia del alma, afirmando únicamente la existencia de las entidades materiales o físicas.

El anhelo de inmortalidad es un deseo vital que se contrapone a la racionalidad materialista: "Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital [...]" (Unamuno, 1951, p. 811), y una vez más nos encontramos ante el sentimiento trágico de la vida. Todo parece indicar que la razón (la racionalidad) es enemiga de la vida; son enemigas entre sí, en tanto que la vida se muestra perecedera, particular y cambiante mientras que la razón pretende ser absoluta y universal.

La ciencia como máxima representación de la racionalidad no se interesa por la condición *agonizante* del ser humano, ni por dar una respuesta al inmortal anhelo de inmortalidad, confía plenamente en la razón y nos aconseja dejar de lado esas especulaciones, y, al no poder abandonar estos anhelos, nos pide que aceptemos de la mejor manera que la conciencia humana está destinada a desaparecer algún día.

La razón dentro de sus límites no puede probar que el alma sea inmortal, pero tampoco puede probar lo contrario, asimismo no puede satisfacer las necesidades afectivas, volitivas y espirituales de la humanidad. Unamuno reconoce que uno de los logros de la razón es poner en duda su propia validez, dando paso al escepticismo y es desde aquí, desde la duda, que se construye una relación agónica entre la vida

<sup>5</sup> Recordemos que la conclusión de Platón es que el alma no puede perecer por el hecho de ser en sí y por sí misma inmortal. Vid. Platón, (2000). *Diálogos*. Madrid: Gredos.

y la razón. Lo irracional (la vida) quiere ser racionalizado y la razón opera sobre lo irracional (la vida, lo espiritual, etc.), ambas deben asociarse en agonía, en lucha y hacer de la lucha el consuelo de la humanidad.

## Plenitud de plenitudes toda plenitud

La solución religiosa ante el anhelo de inmortalidad no es viable por no ser racionalmente sustentable, la solución racional tampoco lo es, porque se contrapone con la condición vital-irracional de los seres humanos, ante esto, se pregunta Miguel de Unamuno: ¿Existe algo que pueda darnos paz y satisfacer el ansia de inmortalidad?

El hambre de inmortalidad se traduce en una *espíritu de disolución*, de miedo y terror hacia la nada que se hace presente en el transcurrir temporal, la enfermedad, la injusticia, el fracaso o el desengaño. El último estadio en el que el ser humano, ha querido encontrar consuelo es desde la fama, el prestigio terrenal, desde el renombre y el reconocimiento de los demás, creyendo ilusoriamente que va a poder trascender la muerte:

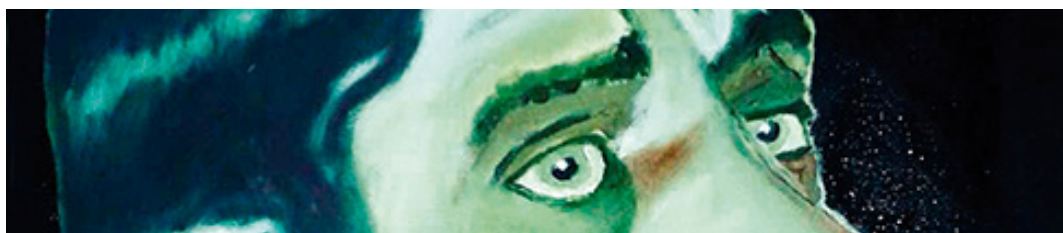
¿Para qué desasosegarse en buscar un nombre y un prestigio, si no has de vivir sino cuatro días sobre la tierra, y la tierra misma no ha de vivir sino cuatro días del curso universal? Día vendrá en que yacerán en igual olvido el nombre de Shakespeare y el del más oscuro aldeano. Ese afán de renombre y ese afán de prepotencia, ¿a qué dicha sustancial conducen? [...] (Unamuno, 1951: 585).

La fama es una gloria pasajera que nos insta en la *vanidad de vanidades toda vanidad!*, que se menciona en la Biblia, es una exclamación del sin sentido, nada tiene sentido, pues

todo será devorado y olvidado en el tiempo. Ante la *vanidad de vanidades toda vanidad!*, se contrapone la *plenitud de plenitudes toda plenitud!*; ante el sin sentido, la esperanza en la vida que no acaba; ante el espíritu de disolución, el *espíritu de creación*. Unamuno recupera la idea de *plenitud de plenitudes toda plenitud!* presente en la tradición cristiana, más no recupera esta idea como un dogma incuestionable, sino como un concepto que puede dar cuenta del ser humanos como un ser que puede *ejercer su voluntad*, una voluntad que da paso al espíritu de creación.

El espíritu de creación nos invita a ser capaces de sentir nuestro ser y existir como núcleo del universo, es decir, como un ser que tiene un propósito, que tiene un sentido; para poder sentir nuestro ser debemos entrar en un proceso de introspección, desde la soledad espiritual, desde una soledad reflexiva. Es desde esta soledad que podemos borrar la mirada juzgante del otro, la vergüenza y el sinsentido de la vida. La introspección (la soledad) nos enseña a aceptarnos a nosotros mismos a perdonar nuestras faltas, a amarnos tal y como somos, en "(...) la soledad brota de nuestra alma el himno redentor de la confesión suprema (...)” (Unamuno, 1951, p. 692) que nos lleva a amar al otro, a los demás en hermandad: "(...) los hombres se sienten de veras hermanos cuando se oyen unos a otros en el silencio de las cosas, a través de la soledad” (Unamuno, 1951, p. 692).

Al igual que Unamuno nos preguntamos “¿y en que ha de fundarse la creencia en la propia persistencia inacabable, en qué lo quiero, en que quiero persistir” (Unamuno, 1951, p. 573) y es aquí donde está la clave del pensamiento unamuniano frente al sentimiento trágico de la vida; el inmortal anhelo de inmortalidad se funda en *la voluntad*, en el deseo firme de querer alcanzar la inmortalidad. Esta voluntad se muestra en el espíritu de creación y tiene



como expresión: ¡plenitud de plenitudes toda plenitud!, lo cual significa que no basta con anhelar la inmortalidad, debemos comportarnos (actuar) como si estuviéramos seguros de alcanzar dicha vida eterna, debemos tener la voluntad de querer vivir.

El anhelo de la vida eterna y la voluntad de vivir de acuerdo con ese deseo se muestra claramente en *San Manuel bueno, mártir*, novela escrita por Miguel de Unamuno en el año de 1931. Ésta cuenta la historia de don Manuel, párroco de la aldea de Valverde de Lucerna, su actuar era el de un hombre religioso, la de un ferviente creyente en Dios y en la vida eterna. Todos en el pueblo creían que era un verdadero enviado de Dios, su manera de actuar era de tal índole que sus feligreses lo consideraban un santo; sin embargo, el párroco de Lucerna no creía en la salvación ni en la vida eterna, una tarde le hizo esta amarga confesión a uno de sus feligreses, quien le preguntó: ¿por qué vivía como si fuera un santo, por qué fingía ante la comunidad?, a lo que don Manuel contestó que fingir jamás. Él había decidido vivir de tal manera para dar sentido y esperanza a la vida de los demás: “(...) yo estoy para hacer vivir las almas de mis feligreses, para hacerlas felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para mortales” (Unamuno, 1971, p. 88).

La vida de *San Manuel bueno, mártir* tuvo sentido, paz y esperanza, al dar paz y consuelo a los demás; con su manera de vivir, dirá Ángela Carballino: “(...) él (Don Manuel) me enseñó a vivir, él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a

sentir el sentido de la vida (...) (Unamuno, 1971, p. 102) y *el sentido de la vida es vivirla*, es el espíritu de creación que se reafirma en la voluntad humana, es hacer de esta vida, la vida eterna que se muestra en “(...) el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo (...)” (Unamuno, 1971, p. 102) y cuando la duda y el temor llegan: ¡Hay que vivir y dar vida!

Ante el espíritu de disolución, ante el rostro de la muerte que se hace presente, ante el inmortal anhelo de inmortalidad: ¡plenitud de plenitudes toda plenitud!, es el espíritu de creación, es la voluntad humana que reafirma su existencia, una existencia agónica y en lucha, que acepta abiertamente su existencia trágica.

## Reflexiones finales. A manera de conclusión

Como reflexión final podemos decir que el ser humano ese ser de *carne y hueso*, es un ser que ante la muerte, ha mirado hacia su interior y se ha encontrado a sí mismo, ha descubierto en él la nada, la aniquilación, pero se ha resistido, quiere ser inmortal y permanecer siempre. Esta relación eterna entre ser y no-ser, entre existir y dejar de existir, lo ha llevado a vivir en una agonía permanente, en lucha que no acaba; manteniendo vivo en la humanidad el sentimiento trágico de la vida.

Este sentir trágico y agónico que atraviesa a la existencia humana ha motivado en los



seres humanos a la búsqueda del sentido de su existencia. La agonía llevada hasta sus últimas consecuencias nos puede dejar en la desesperanza, de cara ante la muerte; la agonía que se mantiene en la lucha, en el equilibrio entre nuestro anhelo de pervivencia y nuestro sentimiento de destrucción, puede traer ante nosotros la esperanza y el sentido de nuestro existir. Si la agonía aniquila nuestra voluntad sólo nos queda la desesperación, pero si afirmamos nuestra voluntad mediante la agonía (la lucha, la persistencia) encontraremos sentido a nuestro existir.

El sentido de la existencia desde la agonía es un sentido trágico, pero no por ello triste o vacío, todo lo contrario, es una reafirmación de la vida, es una reafirmación de la voluntad, del deseo de vivir, porque pudiendo no ser, somos, y ante la posibilidad del no-ser, tenemos que reafirmar el ser y nuestro eterno anhelo de vivir. La reafirmación de mi existencia debe posibilitar una existencia plena y auténtica, donde tiene cavidad la libertad, la justicia y la comunidad, alejada de todo egoísmo e indiferencia.

La propuesta de Miguel de Unamuno sobre el sentido de la existencia parte del sentimiento trágico de la vida, para dar paso a la ¡plenitud de plenitudes toda plenitud!, que se consolida en la voluntad por vivir. La visión unamuniana de la existencia es una invitación a vivir trágica y agónicamente, es decir, en lucha y reafirmación perpetua.

## Bibliografía

- Aristóteles. (2000) *Metafísica*. Libro I. Madrid: Gredos.
- Blánquez, A. (1985). *Diccionario latín-español*. Barcelona: Ramón Sopena.
- Ferrater, J. (1985). *Unamuno, bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza.
- Moliner, M. (1980). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Meyer, F. (1962). *La ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2000). *Fedón. Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Serrano, P. (1978). *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE.
- Subirats, E. (1991). *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona: Anthropos.
- Unamuno M. (1951). "Del sentimiento trágico de la vida. En *Ensayos*. Madrid: Aguilar.
- (1951). "La agonía del cristianismo. En *Ensayos*. Madrid: Aguilar.
- (1951). "Plenitud de plenitudes". En *Ensayos*. Madrid: Aguilar.
- (1951). "Soledad" en *Ensayos*. Madrid: Aguilar.
- (1971). "San Manuel Bueno, mártir". En *Antología*. México: FCE.
- Zambrano, M. (2003). *Unamuno*. Barcelona: Debate.

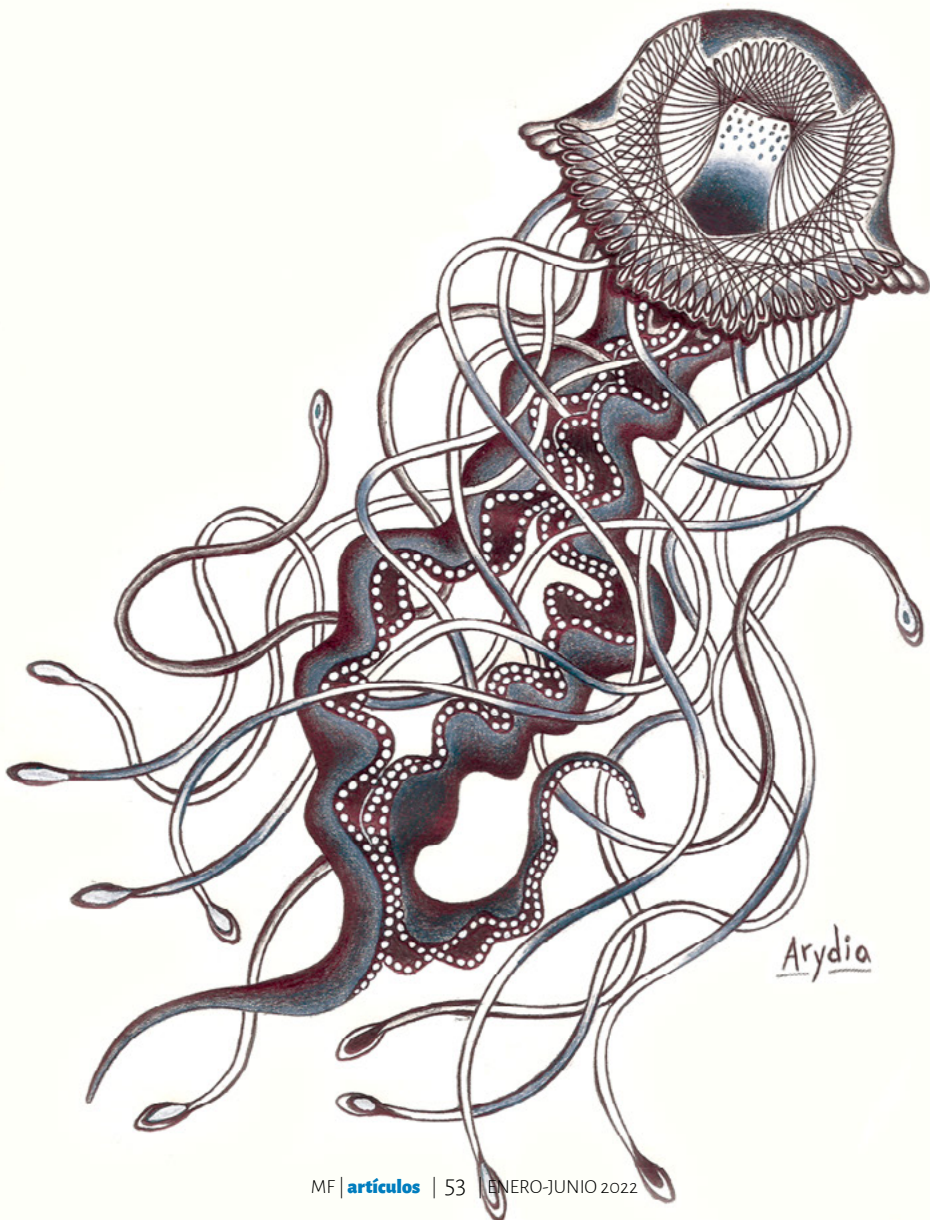
# Cuidado de sí y educación

---

Javier Sánchez de la Cruz  
sanchezcafesito@yahoo.com

---

## Self-care and education



Recibido: 19 de septiembre de 2021  
Aprobado: 2 de noviembre de 2021

*No existe preocupación por uno mismo sin la presencia de un maestro... El maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto a sí mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el discípulo tiene de sí mismo*

Foucault, 2002

Para piga, por el cuento que aún le debo

El objetivo de este escrito consiste en reflexionar sobre la relación entre el *cuidado de sí* y la educación. El hilo argumentativo que proseguiremos es sencillo: si es correcto lo que Foucault decía con respecto a la carga ética que la categoría del cuidado de sí posee y lo relacionamos con la educación a través de una serie de ejercicios adecuados a dicho propósito, podremos constatar si es posible que la escuela forme sujetos autónomos, críticos y cuidadosos de sí y de los otros.

La lectura de la última etapa de la obra del filósofo francés Michael Foucault (1926-1984)

será el trasfondo que utilizaré para el desarrollo del cuidado de sí; respecto con el tema de la educación, me basaré en la idea de que la práctica educativa debe formar sujetos críticos, autónomos y cuidadosos consigo mismo y con los otros. A manera de cierre, formularé la idea de que si la escuela incluye el *epimeleia heautou* o cuidado de sí en el quehacer educativo, estará en condiciones para promover prácticas a favor de la vida, para lo cual, la presencia del docente será fundamental.

Considerando que el cuidado de sí fue una preocupación central en las escuelas helenistas de la antigüedad (323 a. C.-148 a. C.), y a

## Resumen

El objetivo de este texto es revisar los análisis de Foucault sobre el Cuidado de sí como categoría central de las antiguas escuelas helenistas y su posible relación con la educación. El cuidado de sí se centraba en la promoción de sujetos autónomos y creativos, mismo que se lograba con la asesoría de un maestro. Entre las prácticas del cuidado de sí se incluían el diálogo y la escritura como ejercicios que ayudaban al sujeto a construir su proyecto de vida como una existencia única y original. Así, la intención es hacer una revaloración la aportación pedagógica del cuidado de sí.

**Palabras clave:** cuidado de sí, educación, prácticas de sí, escritura y diálogo.

## Abstract

This writing reviews Foucault's analysis of self-care as a significant category of the ancient Hellenistic schools and its possible relationship with education. The care itself was focused on promoting autonomous and creative subjects, which was achieved with the advice of a teacher. Among self-care practices, dialogue and writing were included as exercises that helped the subject build his life project as a unique and original existence. Thus, it is the intention of this collaboration to reassess the pedagogical contribution of self-care.

**Keywords:** self-care, education, self-practice, writing and dialogue.



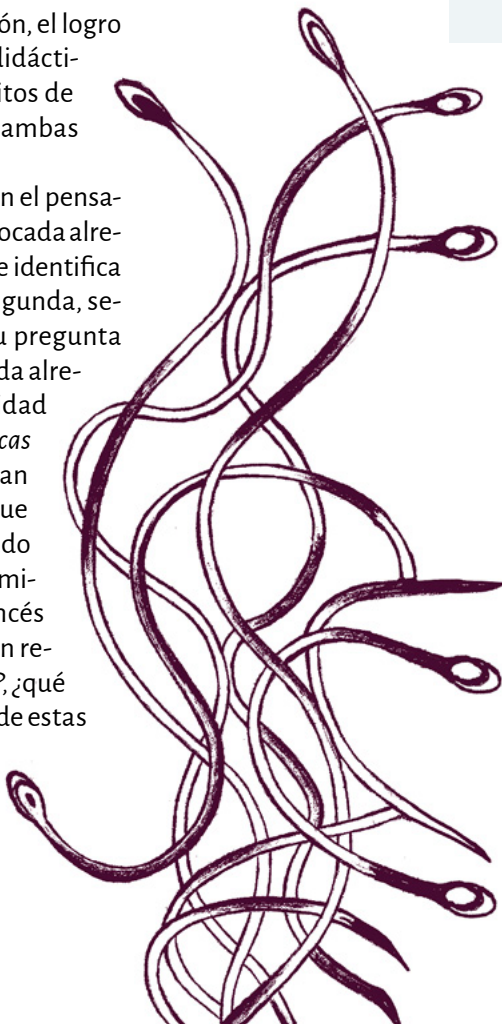
La práctica educativa **debe formar sujetos críticos**, autónomos y cuidadosos consigo mismo y con los otros.

partir del análisis genealógico del sujeto que realizó el filósofo francés centrando su estudio en el *epimeleia heautou* —tanpreciado para estos movimientos filosóficos—, la hipótesis que propongo es la siguiente: si la escuela promueve prácticas de cuidado de sí a la vez que revalore la tarea del maestro, es factible que la práctica educativa construya sujetos autónomos, críticos y responsables de sí y de los demás. Es decir, esto implica re-pensar el dualismo existente desde una relación que se da entre el docente y el estudiante en una dialéctica que apuesta por promover transformaciones, cambios y mejoras en ambos. Cambios que se refieran no sólo a la promoción, el logro de aprendizajes y las habilidades didácticas, sino a la construcción de ámbitos de libertad y realización personal de ambas partes.

Suelen distinguirse tres etapas en el pensamiento de Foucault. La primera, enfocada alrededor de la pregunta por el saber, se identifica bajo el nombre de *arqueología*; la segunda, señalada como *genealogía*, elabora su pregunta sobre el poder, y la tercera, articulada alrededor de la cuestión de la subjetividad o, como se le ha llamado, las *técnicas de la subjetividad*. Estas tres etapas han sido señaladas por los estudiosos que se han ocupado de Foucault al grado que Deleuze, por ejemplo, ha resumido la aportación del pensador francés en tres preguntas centrales con gran resonancia kantiana: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?* y *¿quién soy?*, cada una de estas formulada en los cortes de su itinerario intelectual.

Javier Sánchez  
de la Cruz

Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Metropolitana unidad Iztapalapa (UAM-I), maestro en Educación y Docencia por la Universidad Tecnológica Latinoamericana en línea (Utel) y pasante de la maestría en Filosofía de la UNAM. Docente adscrito al Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Vallejo con antigüedad de 20 años, imparte las asignaturas de Filosofía I y II y Temas Selectos de Filosofía I y II. Desde 2019, es profesor de carrera asociado "B" de medio tiempo.





La distinción de tres etapas en el pensamiento de Foucault amerita una exposición *in extenso*, tarea que supera el propósito de esta aportación. Sin embargo, preciso que, independientemente de que existan esos momentos en la gestación de su pensamiento, hay un tópico que es la columna vertebral de su obra y se relaciona con el propósito de esta colaboración. Foucault declaró en una ocasión que no era el saber en sí ni el poder lo que constituye su interés central, sino el sujeto como tema general de sus investigaciones. De esta manera, si el problema del sujeto es central a lo largo de toda su obra, elucubrar sobre las etapas del desarrollo de su pensamiento, ya sea centrada alrededor de la pregunta del saber, o en torno

al poder o bien desde el tema de la 'governabilidad', fracciona *a priori* y encubre el trasfondo del interés del filósofo francés.

En la última etapa de su pensamiento, Foucault aborda el análisis sobre el concepto del cuidado de sí tanpreciado en las escuelas helenistas de la antigüedad. Dicho concepto se caracterizaba en promover e incitar diversos ejercicios y prácticas para que los hombres reflexionaran sobre la mejor forma de vida. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault señaló que la incitación a ocuparse de sí mismo tuvo una extensión grande en el pensamiento helenístico y romano, como fenómeno de la época; al grado que, en la Clase del 3 de febrero de 1982, habló de una *cultura de sí* predominante en el mundo antiguo. Para delimitar el cuidado de sí, consideremos lo siguiente:

[r]especto a la categoría cuidado de sí la hemos tomado del griego *epiméleia heautou* que los latinos traducen por *cura sui* y de allí nuestra traducción cuidado de sí. La *epiméleia* y su verbo *epimelesthai* significan: cuidado, solicitud, dedicación, atención, diligencia, dirección, gobierno, sustantivos que conjugan su respectivo verbo y dan como resultado: cuidar, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, cultivar, aplicarse, dedicarse, cuidar con todo cuidado, es decir, servir. (Gonzalo, 2012, p. 3).

Lo anterior indica que el cuidado de sí conduce a una acción que el sujeto imprime sobre el mundo, que lo circunda a la vez que él hace de veces de eje que distribuye la acción que recae sobre él mismo. El cuidado de sí es una acción consciente, reflexiva, como una forma de hechura de sí mismo a partir de ciertas condiciones donde uno mismo se expande para una mejora en su estilo de vida.

En Foucault, la idea de cuidado de sí implica tres aspectos básicos: el primero se refiere a

una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de relacionarse con los demás y, en definitiva, de estar en el mundo; el segundo implica una determinada manera de atención, ocuparse de sí implica convertir la mirada, cambiar la perspectiva de la mirada desde el exterior (con respecto a los otros y a las cosas) hacia uno mismo; el tercero es realizar acciones que se llevan a cabo sobre sí, “por las cuales se hace [uno] cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma y transfigura” (Foucault, 2012, p. 24).

En este sentido, la ética como *ethos*, como una actitud consigo mismo y con los demás como se practicaba en la antigüedad, fue lo que llamó la atención de Foucault. Al respecto, el filósofo francés señaló: “Lo que me sorprende es que, en la ética griega, la gente se preocupaba más de su conducta moral, de su ética, y de la relación para con ellos mismos y para con los otros” (Álvarez, 1987, p. 11).

El cuidado de sí fue considerado por los griegos como el momento del primer despertar en el sujeto. El filósofo estoico Epicteto la describió en sus *Disertaciones* como una actitud filosófica por excelencia. Así, Foucault consideró que la vida debía tomarse como una obra de arte en un proceso creativo de transformación, semejante a lo que hace el artista cuando se enfoca en la tarea de sacar de una piedra o un trozo de madera algo único y original. Hacer, pues, de la vida una obra de arte sugiere que el sujeto se ubique al interior de ejercicios y prácticas éticas de relación consigo mismo y, que, al mismo tiempo, genere acciones de cuidado y reglas fundamentales de vida. Es, en suma,

un modo de hacer con la vida de uno algo propio y, a su vez, relacionarse con los demás en un ámbito de libertad y consciencia. Epicteto lo señaló de la siguiente manera: “Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida” (2020, p. 75).

El problema del cuidado de sí fue oscurecido en ocasiones por el “conócete a ti mismo”. Al privilegiar el segundo, se transformó al sujeto ético —aquel que se echa a cuesta su propio proyecto de vida en un ámbito de libertad— en un sujeto cognoscente, conformando una moral rigurosa. En la *Hermenéutica del sujeto*, Foucault sugiere que el cuidado de sí al ser el marco, el fundamento a partir del cual se explica el imperativo del “conócete a ti mismo”, no se contrapone con éste. Por ejemplo, en su clase del 6 de enero de 1982, el filósofo francés alude a algunas interpretaciones sobre el concepto “conócete a ti mismo” e indica que éste no era en absoluto un principio de autoconocimiento, sino un conjunto de preceptos de prudencia: “de nada en exceso” en los pedidos, en las esperanzas, ninguna demasía, etc. Incluso señala que en algunos textos antiguos, la regla conócete a ti mismo “se formula mucho más en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí” (Foucault, 2012, p. 19).

De esta manera, el conócete a ti mismo y el cuídate a ti mismo emergen de un interés centrado en la verdad que es la que orienta las acciones del humano. Una verdad que nada tiene que ver con algo abstracto ni teórico, sino que vertebrar el mejor rumbo de vida que conviene

El cuidado de sí supone el conocimiento de sí mismo, pues el ser humano no podría saber **cuál arte lo vuelve mejor** si en realidad no sabe quién es.

al hombre para vivir bien. Para precisar la relación entre ambas, Foucault señala que “uno no puede cuidar de sí sin conocerse” (Foucault, 2012). El cuidado de sí y el conócete a ti mismo aspiran al mismo horizonte de implicación; cuidarse es renunciar a preocuparse por lo que no se es. El cuidado de sí supone el conocimiento de sí mismo, pues el ser humano no podría saber cuál arte lo vuelve mejor si en realidad no sabe quién es. Retomando el legado socrático del conócete a ti mismo, el conocimiento de ciertas reglas o de principios está conectado con el cuidado de sí. De esta manera, cuidarse de sí es apropiarse del conocimiento que uno tiene de sí.

A decir de Foucault, Sócrates ocupa un lugar importante en la tradición del cuidado de sí. Los diálogos en donde Platón emprende el análisis de este precepto son: *Alcibíades* y *La Apología de Sócrates*; tres temas presentes en ambos serían: el primero, la preocupación política; el segundo, la educación, y el tercer lugar, el cuidado de sí. A partir de esto, el filósofo francés concluyó que para los griegos el cuidado de sí más que un simple principio, era una regla que conducía la vida en todos los aspectos, en una suerte de arte de la existencia. El problema del cuidado de sí como práctica conducente a la libertad, es una tarea empeñada en poner al pensamiento —puesto que se trata de deliberar sobre lo que nos conduce a la felicidad— del lado de la vida.

Aunque resulte paradójico, quien mejor señaló lo anterior fue Nietzsche:

Sócrates es el primer filósofo de la vida y todas las

escuelas que le suceden son ante todo filosofías de la vida. ¡Una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores la vida servía al pensamiento y al conocimiento: la vida correcta parece ser aquí el fin, allí el conocimiento mayor y más correcto. La filosofía socrática es absolutamente práctica; se encuentra hostil a todo conocimiento que no vaya asociado a consecuencias éticas; es una filosofía para todos, y popular, pues considera que es posible la enseñanza de la virtud. (Nietzsche, 2001, p. 187).

En concreto, el cuidado de sí se refiere a una serie de prácticas o acciones conducentes a lograr una vida buena en un ámbito de libertad con uno mismo en relación con los otros. Éste concepto, en suma, está conectado con prácticas que exaltaban el amor a la vida, en donde el pensamiento era aliado y promotor de la vida correcta.

La cantidad de prácticas del cuidado de sí es amplia y varía en función de cada escuela o propuesta filosófica, podemos mencionar: la escritura, el silencio, la escucha hacia el maestro, el hablar franco, la música, el baile, el ejercicio de la memoria, la meditación, la abstinencia, la lectura, el cuidado de la dieta, el cuidado de los otros o el aislamiento, la anticipación a los malos escenarios, la interpretación de los sueños, el cultivo de las amistades, el amor a sí mismo, la actividad física, la caminata, los paseos, la asociación libre y muchas más que constatan que dicha práctica era propiamente una actitud ante la vida que caracterizaba a los

Es necesario pensar cómo la práctica reflexiva en la escuela puede generar espacios de cuidado que **revaloren el ejercicio del maestro.**

helenistas, pues en ellos se apostaba por una vida buena, y no a un simple pasatiempo.

Digamos que el cuidado de sí era lo que todo ser racional debía llevar a cabo si aspiraba a la libertad y la felicidad. Esto implicaba un cambio de mirada sobre nuestra vida, una apertura hacia alternativas de vida, o en palabras de Gagin:

Cuando el hombre se conoce a sí mismo, se abre sobre sí mismo, y cuando se abre sobre sí no es solamente al mundo que se abre sino a la vida. Vivir llega entonces a ser una apertura, una libertad. Esto indica que el conocimiento de sí no es un conocimiento teórico y abstracto sino un acto práctico. (Gagin, 2002, p. 20).

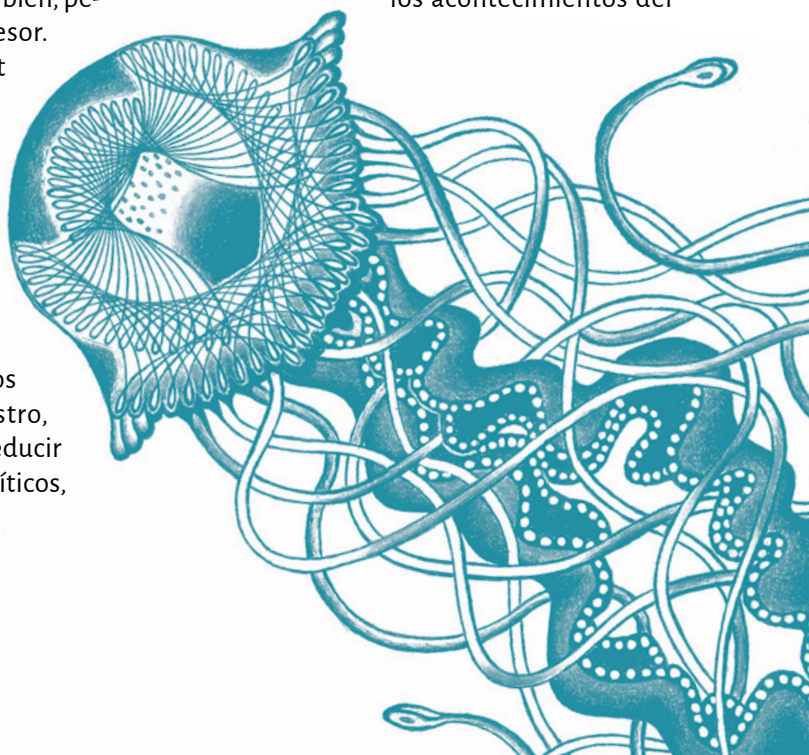
La relevancia del cuidado de sí como precepto ético conducente a la formación de sujetos críticos, creativos y cuidadosos colocaba al diálogo como forma y práctica pedagógica fundamental, cuyo propósito era la transformación del yo. Las prácticas del cuidado de sí se convirtieron en una pedagogía, en donde el propio sujeto se convertía en médico de sí mismo; es decir, se establecía una relación maestro-alumno donde el sujeto atendía lo que consideraba adecuado para vivir bien, pero siempre con la asesoría del profesor.

En *La Hermenéutica del sujeto* Foucault indicó que la "Inquietud de sí" o cuidado de sí es algo que "siempre está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el" maestro" (2012, p. 72).

Ahora bien, establecer un vínculo entre el cuidado de sí y la educación obliga a re-pensar ese dualismo desde una relación con los otros y revalorar el papel del maestro, cuyo responsabilidad principal es seducir a los alumnos para formar sujetos críticos,

creativos y cuidadosos. Lo anterior nos conduce de manera natural a preguntar: ¿qué clase de sujetos se forman hoy en la escuela? Es evidente que habrá diversas posturas dependiendo del marco conceptual, pedagógico e ideológico que se considere, pero es posible pensar que el maestro debe ser el principal promotor del *Epimeleia heautou*, puesto que éste, al haber llevado a lo largo de su vida diversas prácticas y ejercicios conducentes a su propio cuidado de manera racional, estará en condiciones para promover, servir como guía, incitar y seducir a los alumnos a realizar prácticas y experiencias de cuidado de sí.

Así, es necesario pensar cómo la práctica reflexiva en la escuela puede generar espacios de cuidado que revaloren el ejercicio del maestro, no sólo como transmisor de conocimientos, sino como mediador y motivador para que los alumnos hagan experiencia de sí a través de diversas prácticas y ejercicios. Pienso en dos actividades apreciadas en las culturas del cuidado de sí: el diálogo y la escritura, por ejemplo. El diálogo como ejercicio consistía en una conversación que llevaba uno mismo todos los días como una práctica que consistía en rememorar los acontecimientos del



día, era un diálogo con uno mismo para identificar aquellos eventos que no son acordes con nuestra naturaleza y que habría que modificar para vivir bien; ese diálogo no era un solipsismo banal. Al contrario, el diálogo que comenzaba con uno mismo, a manera de introspección, se consumaba en el encuentro con los otros al interior de una cultura que privilegiaba el intercambio de puntos de vista con los demás. Por tanto, el diálogo con su dimensión pública se vincula con el cuidado de sí al inculcar que el sujeto considere, atienda y cuide lo que dice a los demás, abriendo, así, una dimensión no sólo ética, sino política.

La escritura, otro ejercicio a considerar de la cultura del cuidado de sí, podría coadyuvar a los alumnos para formar su proyecto de vida a través de una meditación reflexiva plasmado en un escrito. En sus *Meditaciones*, Marco Aurelio indica que, gracias al haberle “tocado en suerte un hermano capaz, por su carácter, de incitarme al cuidado de mí mismo” (Marco Aurelio, 2017, p. 56), la escritura fue para él un ejercicio continuo a través del cual reflejó en un papel su ideal de forma de vida conducente a la sabiduría. Escribir se convirtió, para Marco Aurelio, en un espacio de reflexión y pensamiento crítico que le condujo a una vida buena. Nos decía que el propósito principal de la escritura es reflexionar sobre nuestros pensamientos, aclarar nuestras creencias, pues para el emperador estoico plasmar por escrito nuestras ideas nos permite tomar conciencia sobre aquello que nos conviene para nuestra vida. En las *Tecnologías del yo*, Foucault señaló:

Una de las características más importantes de ese cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo



El alumno  
llegará hasta  
donde el  
docente esté  
dispuesto a  
acompañar su  
travesía.



que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesita. (Foucault, 1990, p. 62).

La escritura (agregaríamos) aclara nuestro pensamiento, pues de nuestras ideas depende nuestra felicidad. Lo que llevó a Marco Aurelio a declarar: “La Felicidad de tu vida depende de la calidad de tus pensamientos; por lo tanto actúa como corresponde, y ten cuidado de no entretenerte en nociones inadecuadas para la virtud y la naturaleza razonable” (2017, p. 56).

Ahora bien, una posible relación entre el cuidado de sí y la educación radicaría en que ambos aspiran a la transformación a través de diversas prácticas y ejercicios que proporcionen a los sujetos las herramientas necesarias para enfrentar las adversidades de la vida. No se trata únicamente de la adquisición de información y conocimientos sino de habilidades, aptitudes y un carácter constante que forme sujetos críticos, creativos y cuidadosos, para lo cual la intervención del docente es fundamental.

Para conseguir lo anterior, Foucault comenta en *La Hermenéutica del sujeto*:

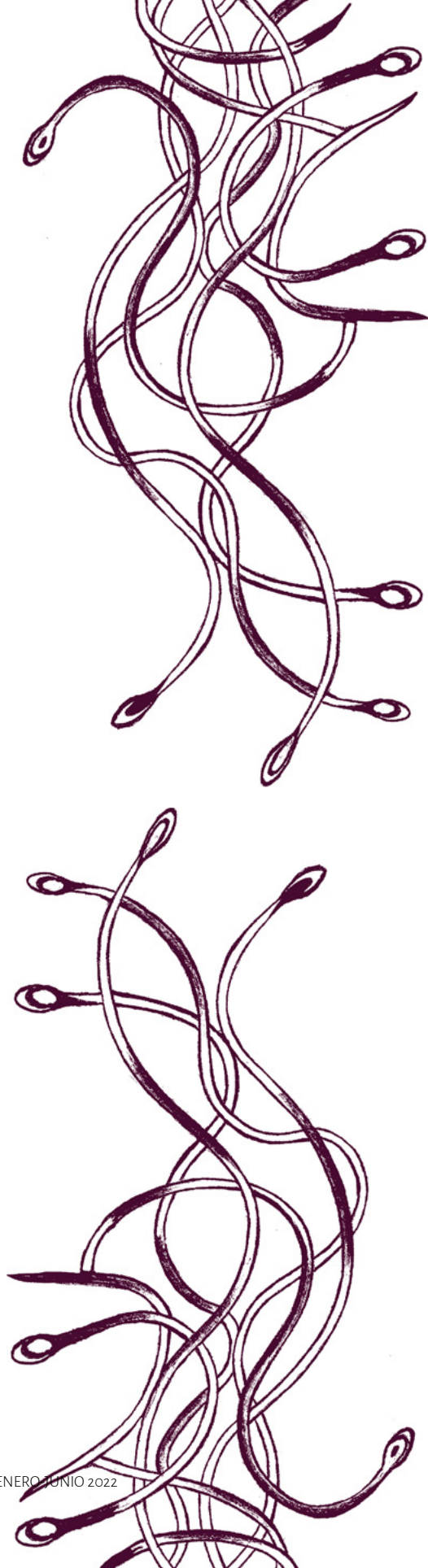
[...] la inquietud de sí, está ligada a la relación con el maestro; uno no puede ocuparse de sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro [...] lo que define la posición del maestro es que se preocupa por la inquietud de aquel a quien guía, el maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene respecto de sí mismo y quien encuentra en el amor que siente por su discípulo la posibilidad

de preocuparse por la preocupación de esta relación consigo mismo. (Foucault, 2012, p. 72).

En función de lo anterior, una de las razones a considerar para una plausible relación entre el cuidado de sí y la educación sería el entusiasmo, la innovación y la creatividad que el docente empeñe en su quehacer. El alumno llegará hasta donde el docente esté dispuesto a acompañar su travesía, y si un programa indicativo es la vara con la que el docente mide sus intervenciones didácticas, no estará en condiciones para irradiar ya sea con el ejemplo o el testimonio diversas actitudes para que los estudiantes cultiven prácticas y ejercicios de cuidado de sí. Así, la presencia del docente es importante, porque, si éste crea las condiciones y el espacio de confianza, empatía y vínculos amorosos en el aula, como indicaba Maturana (2002), es factible que la educación y el cuidado de sí se dirijan hacia la misma meta.

Por tanto, entre las prácticas y ejercicios espirituales, como arte de la existencia proveniente de las escuelas del cuidado de sí, la educación actual podría retomar, particularmente, el diálogo y la escritura para la formación de sujetos autónomos, cuidadosos, que se echen a cuesta su propio proyecto de vida. Evidentemente, una tarea no libre de obstáculos, pero que con las intervenciones didácticas oportunas el camino será posible.

Lo ideal es considerar una educación que no esté comprometida con formar estudiantes para las competencias, sujetos-máquinas, sino que debe ser una preparación para la vida; el ejercicio educativo debe fundarse en el principio del aprendizaje colaborativo, en una relación de cuidado de sí mismo solidaria con el otro, y el diálogo y la escritura pueden coadyuvar para que la escuela sea el espacio que proporcione dichas herramientas. Es por la



## Las prácticas educativas actuales **deben apostar por la formación de nuevos sujetos** que cuiden de sí y que reconozcan al otro.

educación que podemos trazar nuevamente la preocupación por el cuidado de sí y construir nuevas subjetividades, pero a reserva de poner en un lugar secundario (no excluirlos) los contenidos y aprendizajes de la escuela; por el contrario, atender a la experiencia personal que el sujeto puede construir para formar su propio proyecto de vida.

Lanz lo señala en los siguientes términos:

Como prácticas de la subjetividad, el cuidado de sí es un problema vinculado a las prácticas pedagógicas que, en sentido general, tienen que ver con la formación no para aprender algo exterior, un cuerpo de conocimientos, sino una educación para propiciar el ejercicio de reflexión del educando con respecto a sí mismo, con respecto a la experiencia que uno tiene de sí mismo. (Lanz, 2012, p. 39).

Entonces, las prácticas o ejercicios a considerar como referentes del cuidado de sí aplicables a la educación serían: el diálogo y la escritura. Aunque no es una receta sencilla, pero si se conducen de manera adecuada con la intervención siempre oportuna del docente, el sujeto estará en condiciones para realizar experiencias de cuidado de sí, de modificación, transformación al grado de hacer de su vida una obra de arte. Con estas prácticas el sujeto forjaba un cariz ético a su vida. En otras palabras: “El sujeto ético es aquel que pretende hacerse a sí mismo. Aquél que busca forjarse un sentido auténtico y cautivador a su existencia” (Sossa, 2010, p. 34).

Esta revisión, somera e inevitablemente personal, respecto a pensar la relación y las posibles implicaciones entre el cuidado de sí y la educación, está motivada con la intención de revalorar las prácticas y los ejercicios que las escuelas helenistas de la antigüedad propusieron para reflexionar sobre la mejor manera de vivir y considerarlas en nuestras escuelas actuales. Dichas prácticas, al





no enfocarse en la adquisición de información o datos, sino, al contrario, privilegiar que el sujeto mismo experimentara determinados ejercicios que transformaran e hicieran de su vida una obra de arte, son una propuesta sugerente para el estado de apatía (por decir lo menos) que se vive en nuestro sistema educativo.

Las prácticas educativas actuales deben apostar por la formación de nuevos sujetos que cuiden de sí y que reconozcan al otro. Se trata, en suma, de pensar de otro modo la educación; a partir de intervenciones y estrategias creativas, la escuela estará en condiciones para promover la interiorización de pensamientos, prácticas en los estudiantes y la conformación de su *ethos*, que no es nada distinto al modo que este se comporta con él mismo y con los demás.

Pensar la educación de otro modo, centrado en la mirilla de Foucault, implicaría girar la atención alrededor del cuidado de sí como una categoría que puede ser tomado como un imperativo para construir sujetos éticos en la escuela. Con esta noción es posible que, con prácticas como el diálogo y la escritura, por ejemplo, puedan determinarse las relaciones entre los jóvenes y se promueva sujetos críticos, creativos y cuidadosos.

Foucault considera que la inquietud de sí es algo que “siempre está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el maestro” (2012, p. 72). El profesor, al llevar a cabo en su vida continuamente ciertas prácticas y ejercicios de cuidado de sí, está en condiciones de ser mediador y promotor para que el alumno

experimente en sí mismo dicho estilo de vida. La atención del maestro con la intención de que el alumno cuide de sí está determinada por una práctica amorosa y desinteresada para que éste construya su propio proyecto de vida. Dicha atención está motivada por el amor que el maestro profesa por el alumno, en el sentido que amar educa; en otras palabras: el amor como espacio que recibe al otro, que lo deja aparecer, que escucha sin negar, es la educación que actualmente necesitamos y que es afín a las líneas centrales que las escuelas del cuidado de sí nos han legado.

## Bibliografía

- Álvarez Yagüez, J. (2013). *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Col. Razón y Sociedad. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Epicteto. (2020). *El arte de ser libre. Un manual de sabiduría clásica para una vida estoica y feliz*. España: Kōan.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.



————— (2012). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.

Gagin, F. (2003). *¿Una Ética en tiempos de crisis? Ensayo sobre el estoicismo*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

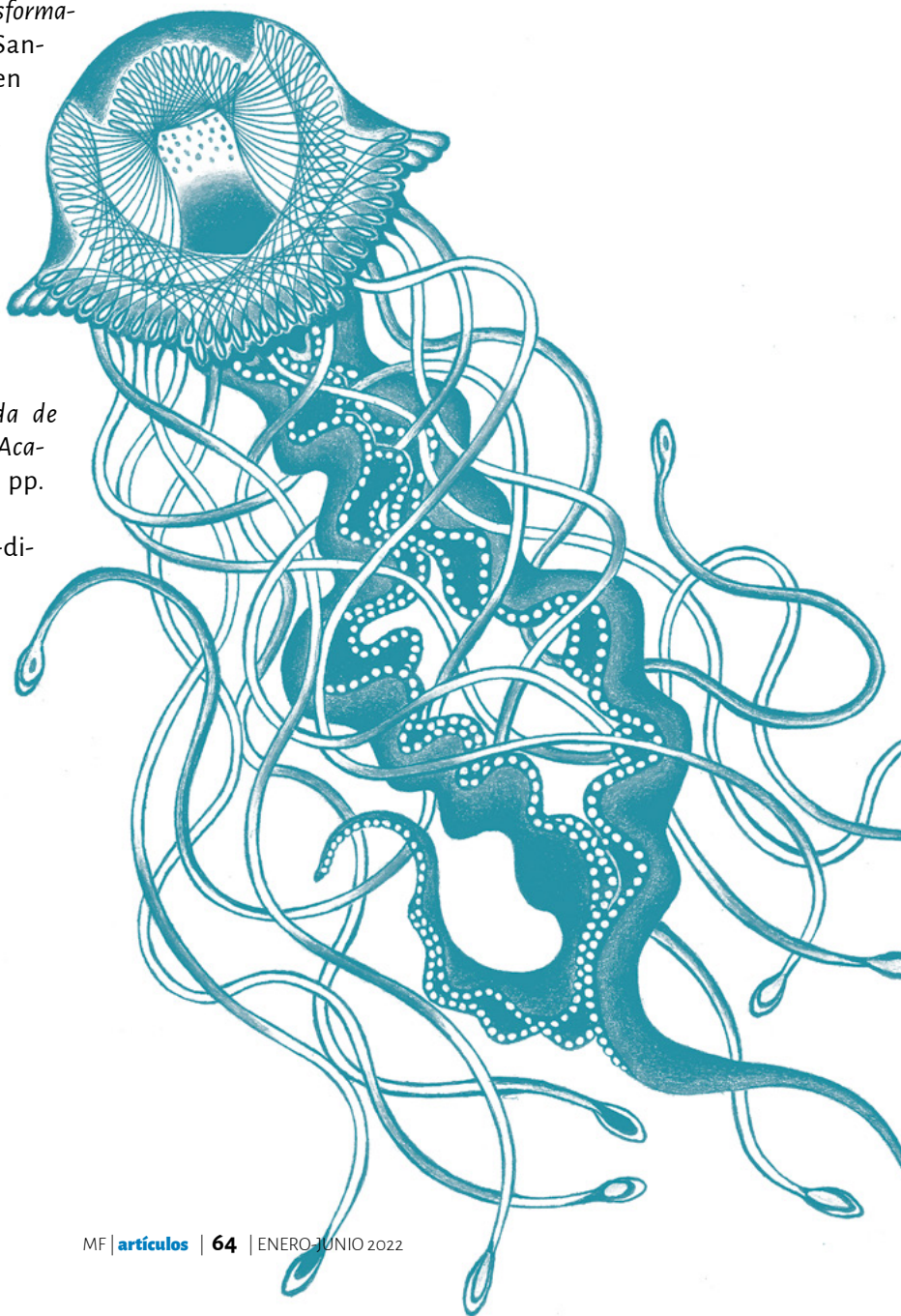
Lanz, C. (2012). "El cuidado de sí y del otro en lo educativo". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 17, núm. 56, pp. 39-46.

Maturana, H. (2002). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.

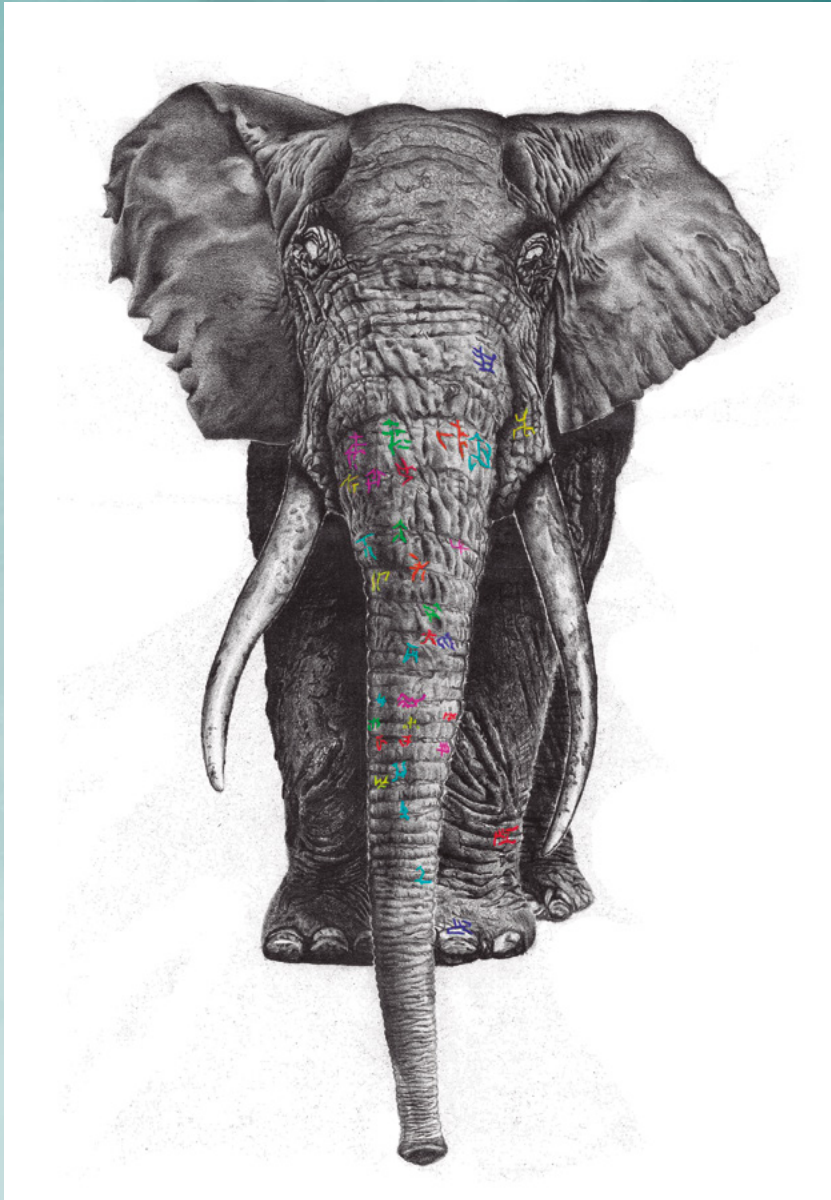
Nietzsche, F. (2001). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.

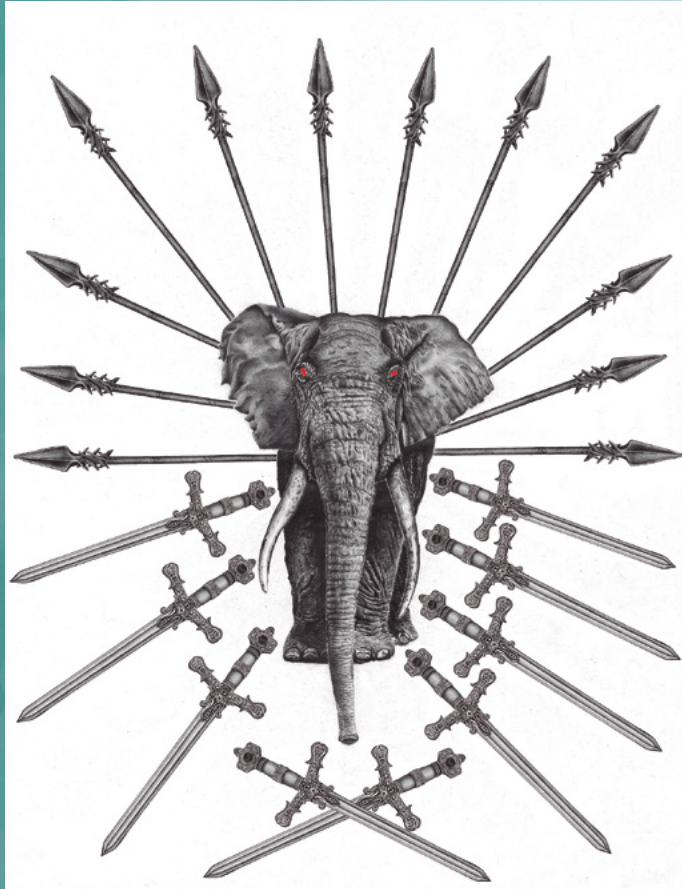
Sossa Rojas, A. (2010). "Michel Foucault y el cuidado de sí". *CONHISREMI, Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogo Académico*, vol. 6, núm. 2, pp. 34-45.

Soto Posada, G. (octubre-diciembre, 2012). "Ética y cuidado de sí". *Boletín de Bioética*, vol. 4, núm. 4.

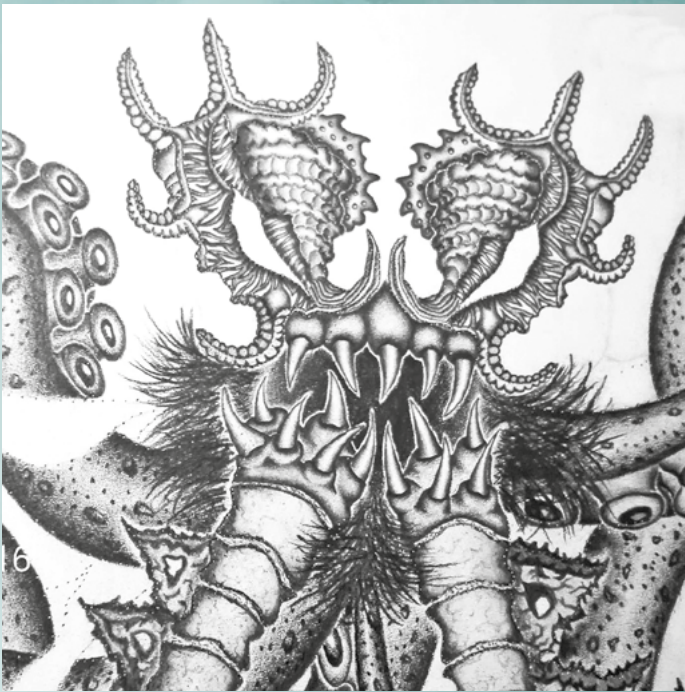


# Una propuesta taxonómica





**A**rydia Barajas (Ciudad de México) estudió Historia del Arte y tiene una maestría en Arte Moderno y Contemporáneo, ambos títulos por Casa Lamm. Sus estudios le ayudaron a desarrollar herramientas específicas para investigar ideas y conceptos que nutren sus procesos artísticos y que le permiten analizar su propia obra y la de sus colegas. Ha complementado su formación con talleres de dibujo y pintura.

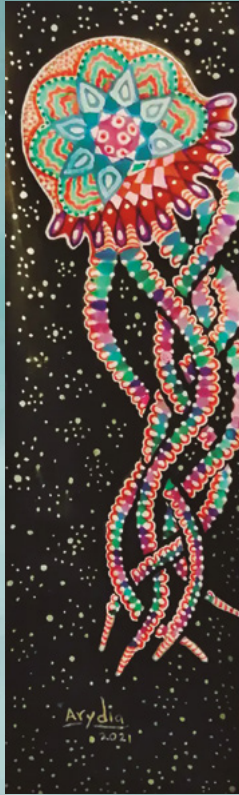


Su entorno familiar propició en ella un gusto por el arte, en parte por los trabajos de algunos de sus parientes. Desde pequeña le han fascinado los documentales y fotografías relacionados con la fauna y los ecosistemas, los cuales alimentaron su imaginación que desembocó en su creación artística. Durante el bachillerato, influyó en ella todo lo relacionado con la biología, desde las reproducciones gráficas de diferentes especies, hasta las disecciones de partes de animales.

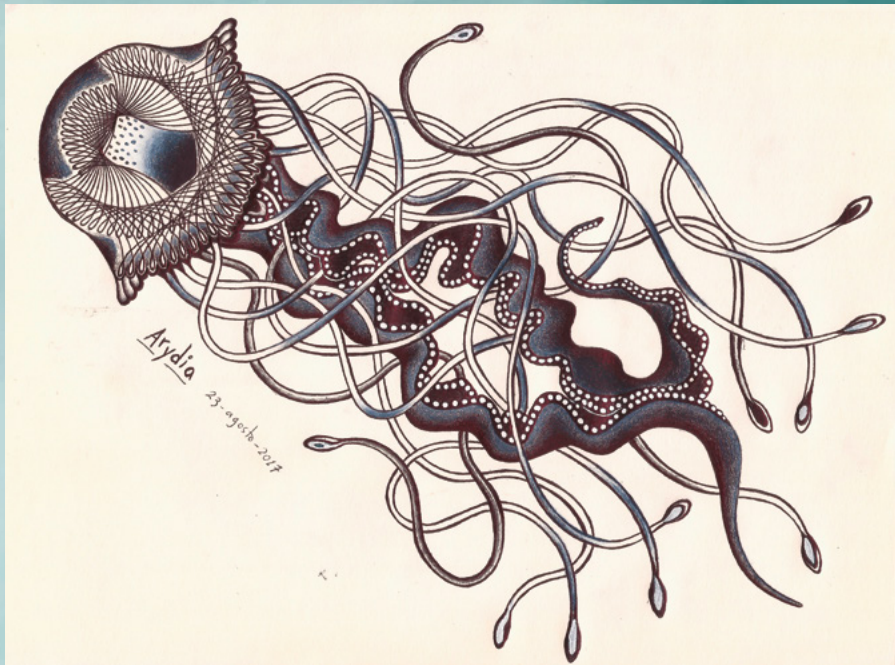


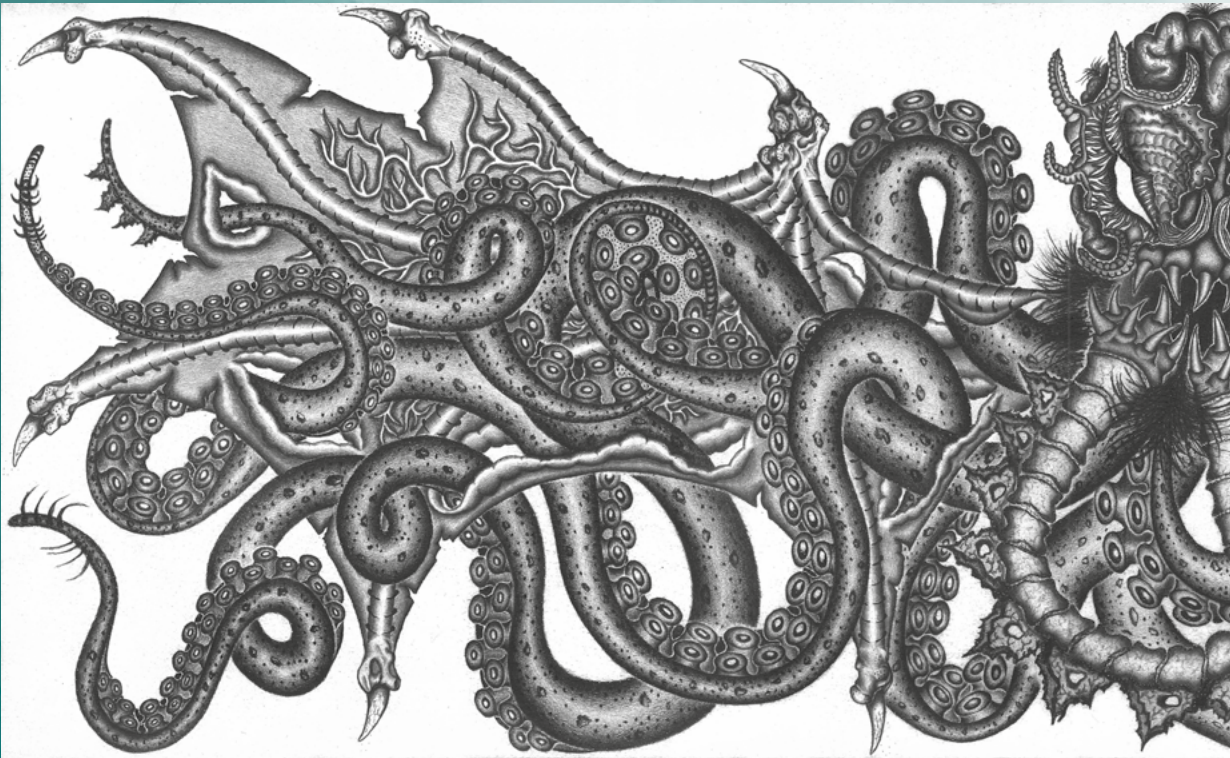
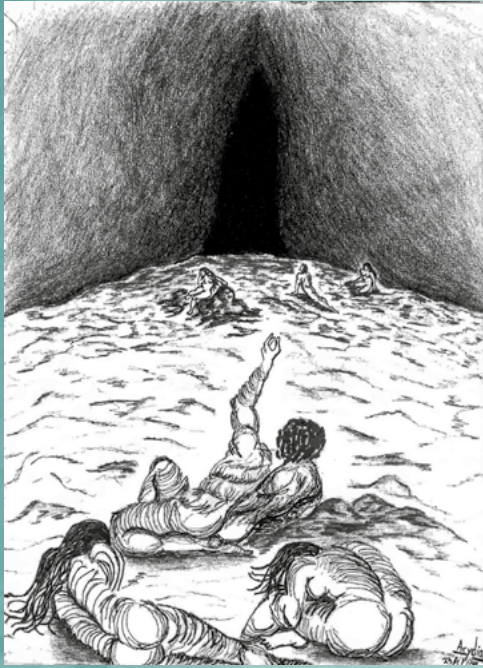


Se inspira en los esqueletos y rasgos anatómicos aislados de cualquier especie, pero tiene preferencia por los insectos y los reptiles. En su obra calca los seres de su catálogo imaginario: monstruos, deidades, seres míticos y fantásticos de diferentes culturas y escritores, en especial provenientes del mundo acuático, como sirenas, ninfas, nereidas, ondinas, náyades y rusalkas.

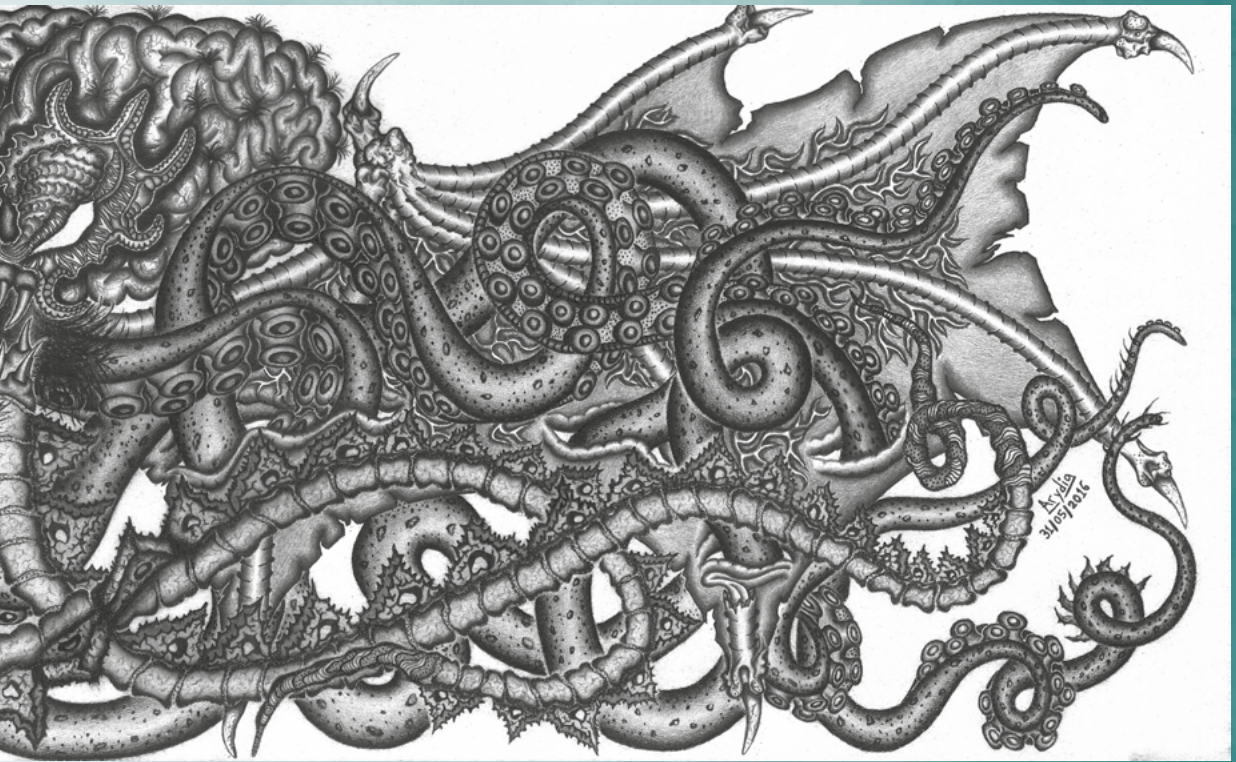
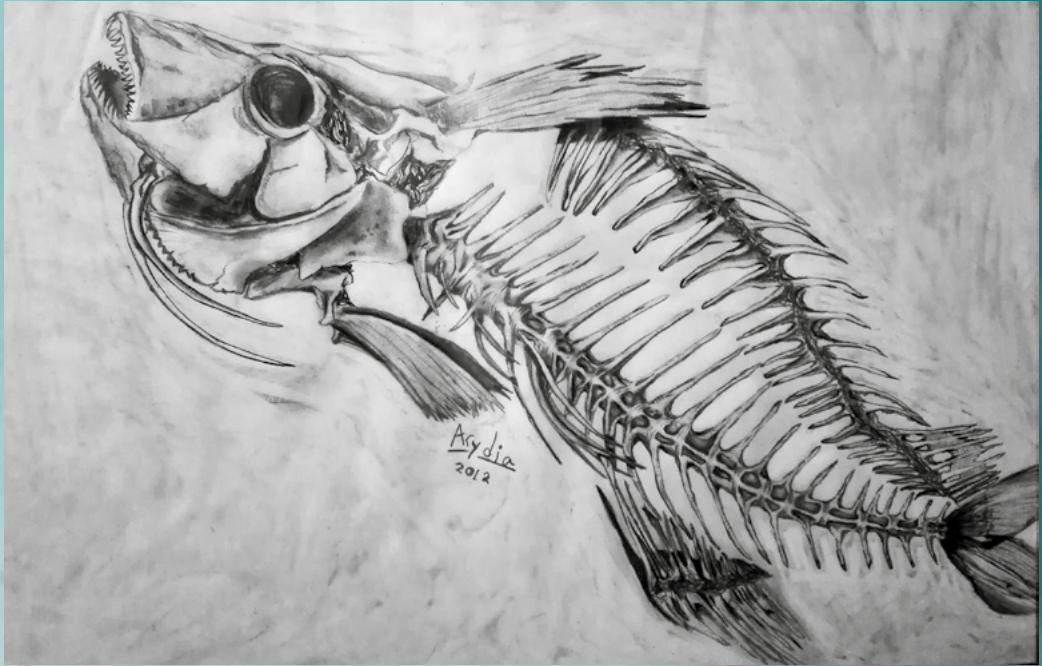


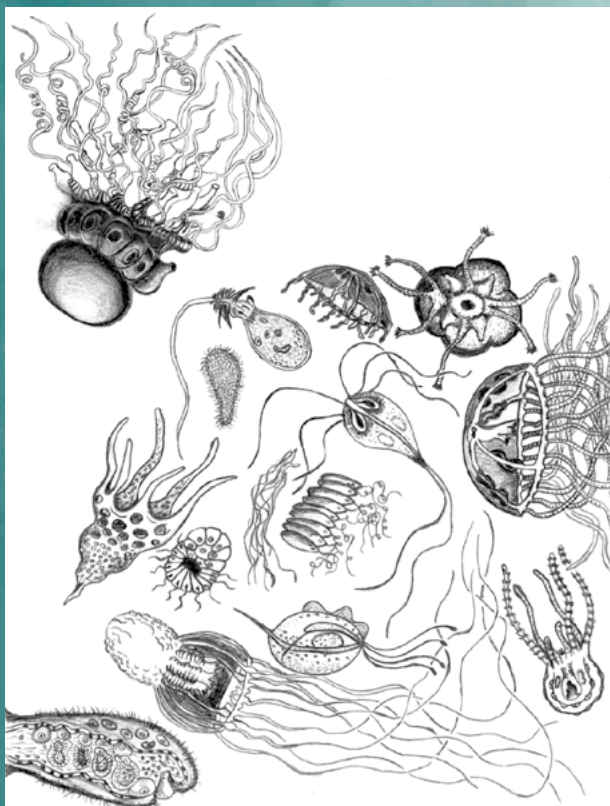
Su expresión artística se desarrolla, sobre todo, en el dibujo y la ilustración artesanal. Entre las técnicas que utiliza están lápices, grafito y colores cerosos; el collage lo usa rara vez de manera tradicional. Arydia ve el dibujo como una disciplina artística y no como parte del proceso de otras expresiones, como la escultura o el grabado, mismo que este está más vigente que nunca.











Como ilustradora profesional, en 2013 colaboró en la antología de poesía *La sangre apalabrada*; en 2017 ilustró el volumen titulado *Cthulhu despierta*, de Miguel Antonio Lupián Soto; ha sido ponente en conferencias para la editorial *La Tinta del Silencio*. En 2015 hizo un mural callejero con pinturas en aerosol para el concurso *Hidroarte*. También ha mostrado sus fotografías en tres exposiciones con el colectivo *Entre Amgios*, en el Foro *Hilvana*. Además, trabajó en el periódico *Excelsior* como correctora de estilo y reseñista en la sección “Expresiones”.



# *Eudaimonía* Griega

---

Ricardo González Santana  
[ricardo.gonzalez@cch.unam.mx](mailto:ricardo.gonzalez@cch.unam.mx)

---



## Ricardo González Santana

Profesor de asignatura definitivo en la materia de Filosofía en el Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Sur. Graduado de la Maestría en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) en Filosofía por parte de la UNAM. Tiene el grado de Especialista en Historia del Arte por parte del posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional. Ha impartido cursos para profesores y participado en seminarios institucionales.

Recibido: 9 de septiembre de 2021  
Aprobado: 12 de enero de 2022

## Greek Eudaimonia

### Introducción: El sentido de la *eudaimonía* griega

**P**ensemos en el momento más feliz de nuestras vidas, si acaso tenemos uno. Pensemos también que ese momento ya no existe, dado que lo estamos recordando. Entonces, reflexionemos: ¿qué lugar ocupa la felicidad en nuestras vidas?, ¿la felicidad es aquello que da sentido a la existencia?, ¿qué significa ser feliz en una sociedad como la nuestra?, ¿podemos encontrar una relación entre felicidad y sentido de la vida?

Ahora bien, ¿qué significa *eudaimonía* (εὐδαιμονία)?, ¿qué significa *eudaimonía* para un griego del siglo V a. de C.? Una de las preguntas fundamentales para la filosofía clásica griega fue: ¿qué es la *eudaimonía*?, una de las ideas o cuestiones que más le interesaron al pueblo griego de la época clásica fue el de la buena vida, determinada por la pregunta: ¿cuál es la mejor vida posible? (Cf. Platón, 2008a, p. 148 y ss.; 2008b, p. 86). ¿Cuál es la forma de vida que podría ser la vida mejor vivida? En muchos sentidos, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el pueblo, la gente, la civilización más feliz a lo largo de la historia ha sido el *demos* griego.

#### Resumen

En este ensayo se contraponen la concepción de la *eudaimonía* griega, platónica y aristotélica con la idea de felicidad paradójica y posmoderna del filósofo francés Lipovetsky. Se llega a la conclusión de que la concepción de la vida propuesta por la *eudaimonía* es una idea más compleja y vital, en comparación con nuestro entendimiento presente de la felicidad. Hoy en día, nuestra idea de felicidad parece estar determinada por el consumo, la rapidez y la novedad, finalidades muy confrontadas y alejadas del ideal griego.

**Palabras clave:** *eudaimonía*, felicidad, posmodernidad, consumo.

#### Abstract

In this essay, the conception of Greek, Platonic and Aristotelian *eudaimonía* is contrasted with the idea of paradoxical and postmodern happiness of the French philosopher Lipovetsky. It is concluded that the conception of life proposed by *eudaimonía* is a more complex and vital idea compared to our present understanding of happiness. Nowadays, our idea of happiness seems to be determined by consumption, speed, and novelty; these goals are very opposed and far from the Greek ideal.

**Keywords:** *eudaimonía*, happiness, postmodernity, consumption.

Quisiera afirmar la tajante tesis de que el único pueblo verdaderamente feliz, que ha llevado a sus últimas consecuencias la *eudaimonía*, ha sido el griego del siglo V a. de C. La *eudaimonía* fue para los griegos la finalidad profunda y ordenada de la vida en todo sentido. Este es un concepto, una filosofía sin la cual la cultura griega no puede entenderse. *Eudaimonía* es fin, hábito, es consumación, afirmación de la vida, búsqueda del conocimiento, filosofía, saber, uso pleno de los sentidos, placer; pero sobre todo es finalidad, camino, *telos*, destino (Capuccino, 2013; Nagel, 1972; Irwin, 2006). Por lo que, aunque aparezca al principio, Aristóteles (1985) deja para el final de su estudio —en la *Ética Nicomaquea*— el concepto de *eudaimonía*, porque es el final de la actividad ética, de la buena vida, en ese concepto se resume el sentido de la vida griega clásica.

En Platón (2008), por ejemplo, encontramos una estrecha relación entre *eudaimonía* y filosofía. En el *Eutidemo*, él señala que los filósofos buscan la *eudaimonía*; contrariamente, algunos sofistas desean el éxito, la riqueza, la superficialidad que proporciona la vida práctica. Para Platón, sin embargo, es una consecuencia del conocimiento; así como también lo es para Aristóteles. Entonces, ¿qué es aquello que nos conduce a la *eudaimonía*?

Quiero señalar que *eudaimonía* griega y felicidad no son conceptos afines ni sinónimos. Los términos son antagónicos; desde mi perspectiva no son lo mismo. *Eudaimonía* y felicidad son dos formas de entender la vida y la finalidad de ésta. La idea central para este trabajo es explicar en qué medida la *eudaimonía* clásica

griega, entendida a partir de lo que señalan filósofos como Platón y Aristóteles, está contrapuesta y es contraria a nuestra idea corriente y actual de felicidad, analizada desde la visión contemporánea de un filósofo como lo es Gilles Lipovetsky (2002, 2006, 2013).

Brevemente, quiero relacionar la concepción de la *eudaimonía* griega con la idea de felicidad paradójica y posmoderna del filósofo francés. Al final, se llegará a la conclusión de que la concepción de la vida propuesta por este concepto es una idea más compleja y vital, a comparación de nuestro actual entendimiento de la felicidad. Para nosotros, la felicidad está determinada por el consumo, la rapidez y la novedad, estándares muy alejados del ideal griego.

Podemos decir, con Aristóteles (1985, pp. 129 y 413), que la *eudaimonía* puede ser definida como el fin último de todos los actos humanos. Para los griegos —como Sócrates, Platón o Aristóteles— es un tipo de perfeccionamiento racional que está relacionado con la vida moral y ética de los individuos en términos prácticos; en este sentido, es un saber teórico pero que, necesariamente, lleva a la acción, en este caso, virtuosa. La *eudaimonía* está estrechamente relacionada con nuestro *ethos*, esto es aquello que nos constituye, lo que somos. Por ello, los griegos nunca disociaron *eudaimonía* de ética, si pensamos a la ética como aquella conducta que empuja al bien y a la buena vida, a la mejor vida posible. Es, así, un rasgo esencial de las éticas griegas pensar en la relación inmediata que existe entre *eudaimonía* y una vida fundamentada en la virtud (Hutchinson, 1995).

La *eudaimonía* fue para los griegos la **finalidad profunda y ordenada** de la vida en todo sentido.

## Eudaimonía, conocimiento y filosofía: el argumento del Eutidemo de Platón

Una parte fundamental de la discusión sobre el concepto de *eudaimonía* se relaciona con la filosofía. La tesis platónica al respecto es que el mejor de los bienes posibles es el conocimiento, el cual conlleva a la vida realizada en la *eudaimonía* porque la *eudaimonía* es una cuestión esencialmente racional, esto es, un saber. Así, por ejemplo, en el diálogo platónico homónimo, Sócrates pregunta a Eutidemo: “¿No es cierto que todos los hombres quieren ser felices [tener *eudaimonía*]?” (Platón, 2002, p. 278e). ¿Quién no desearía tener *eudaimonía*?, pero, ¿cómo la podemos obtener?, se pregunta Sócrates. Tal vez, ¿si tuviéramos muchos bienes? Y ¿cuáles son los mejores bienes? La respuesta inmediata podría ser tener riqueza o salud, ser bello, estar bien físicamente. También se contempla la posibilidad de que la buena suerte pueda ser el máximo de los bienes. En este sentido, algunos podrían relacionar tener *eudaimonía* con la espontaneidad, el azar y la buena fortuna, es decir, podría afirmarse que es tener buena suerte, poseer un buen demonio o azar.

Debemos considerar a la *eudaimonía* como una actividad que conlleva buenos resultados, que tiende al bien. De ahí que necesariamente esté vinculada con lo bueno, lo correcto. Entonces, la *eudaimonía* se convierte en una *eu-praxis*, es decir, se relaciona con las buenas acciones. Así, el ser humano que la posee vive bien y actúa bien, es ético, tiene sabiduría teórica que se resuelve en la vida práctica. Por ello, la *eudaimonía* es una actividad del alma que es acorde

con la virtud. En alguna medida, los bienes que proporciona el azar son necesarios para tener *eudaimonía*, ¿quién no quisiera tener buena fortuna? Pero, hay que señalarlo, ésta depende de las acciones virtuosas, éticas y racionales, por ello tienden a la estabilidad y no a la buena fortuna. Según Aristóteles, se debe evitar el azar cuando buscamos la virtud y la *eudaimonía* porque ella depende de la racionalidad y de lo necesario, de lo que permanece. Ella es, entonces, un tipo de ciencia práctica, ciencia de la vida y de la virtud, es ética (al respecto véase el excelente ensayo de Bloomfield [2017] sobre este punto).

Por otro lado, en el *Eutidemo*, Sócrates (Platón, 2002, p. 281b) afirma que es el conocimiento el que hace que tengas buena suerte, porque aquel que posee el conocimiento posee la sabiduría de las causas y no necesita del azar. Sócrates y Eutidemo llegan a la conclusión de que si tuviéramos muchos bienes tendríamos *eudaimonía* y actuaríamos conforme al bien.

Sin embargo, este argumento parece ser más complejo de lo que parece a primera vista. Sócrates lanza una nueva pregunta: ¿Los bienes deben ser útiles o no para producir *eudaimonía*? La respuesta obvia es que deben serlo porque “si alguien tuviera riqueza y todos los bienes que acabamos de mencionar, pero sin usarlos, ¿tendría *eudaimonía* por la posesión de estos bienes?”. “No”, responde Eutidemo. Es evidente que debemos poseer los bienes y usarlos conforme a la virtud para alcanzar la *eudaimonía*, esto es, deben ser usados correctamente. De

ahí que sea el conocimiento, la guía para el uso apropiado de los bienes como la riqueza, la salud y la belleza. Dicho conocimiento dirigirá convenientemente la acción. Se concluye, así,



La *eudaimonía* es una actividad del alma que es acorde con la virtud.



que el conocimiento es el origen de la buena suerte y de la buena acción en los seres humanos. Los bienes por sí mismos no producen *eudaimonía*, es la ignorancia o el conocimiento aquello que la produce o no. El argumento platónico es, aparentemente, sencillo:

- Premisa 1: Todos deseamos tener *eudaimonía*.
- Premisa 2: Llegamos a tener *eudaimonía* por el uso correcto de los bienes.
- Premisa 3: El conocimiento es el que proporciona la buena suerte y la rectitud.
- Conclusión: El ser humano debe poseer el mayor conocimiento posible para lograr ser feliz.

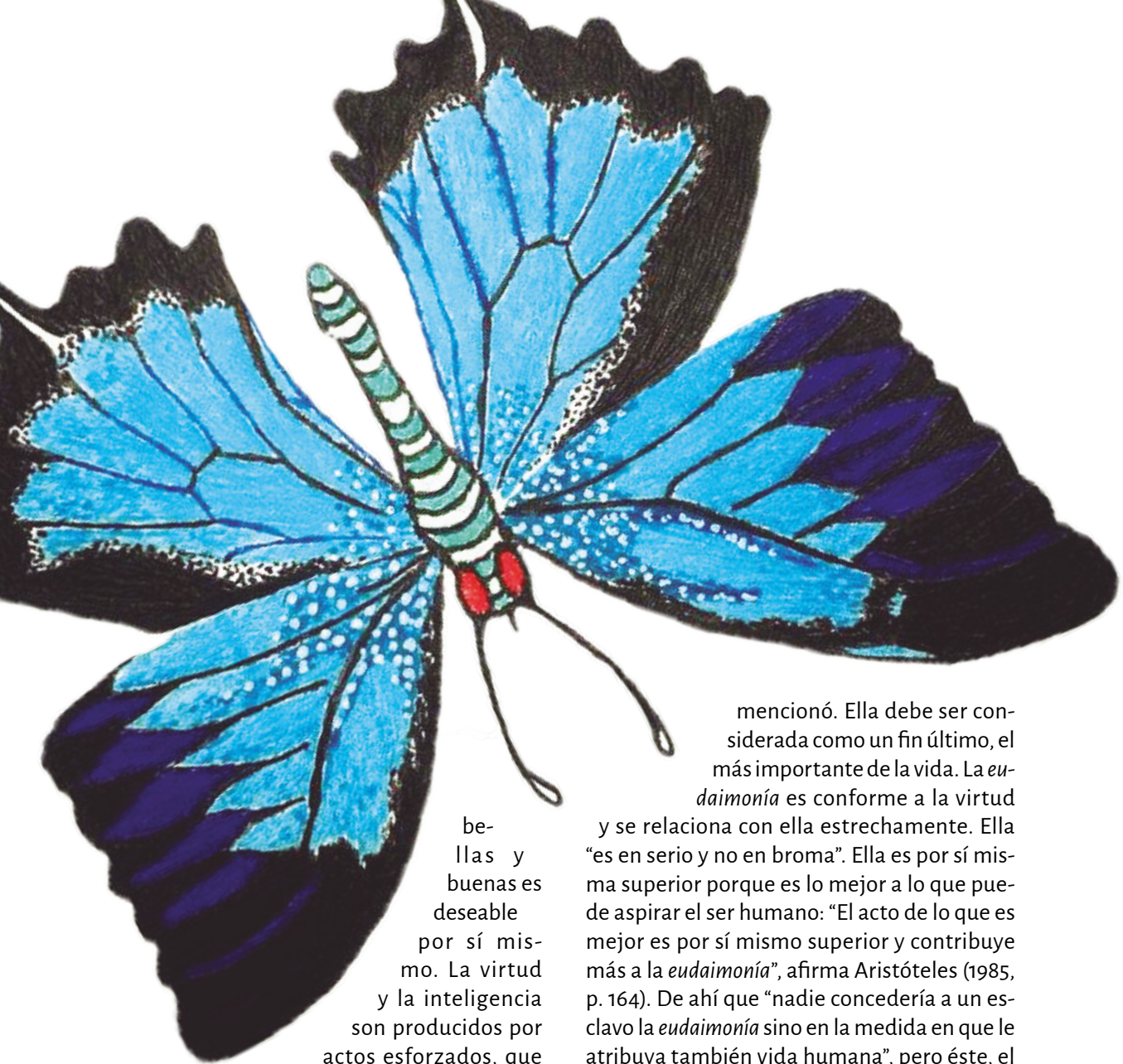
Como se puede notar, por medio de las premisas llegamos, necesariamente, a la conclusión. ¿Podrían llegar a ser falsas las premisas de tal manera que invaliden el razonamiento? Me parece que no, pero veamos un poco más sobre el asunto.



## Eudaimonía, filosofía y virtud

Como sabemos la vida es actividad, acciones, cosas que hacer, y cada uno, según Aristóteles (1985, p. 139), se orienta hacia las cosas y con las facultades que más ama. Por otro lado, el placer perfecciona los actos, por ende, la vida, aquella que es deseada conforme a la razón. Todos los seres humanos quieren el placer para perfeccionar su vida, ello es deseable; por ejemplo, tomemos el caso del músico y del que se dedica a la filosofía. Sin acciones no hay placer, pero el placer perfecciona todo acto. Debemos tomar en cuenta que, dado un cierto orden, unos placeres son superiores a otros. Pero ¿qué clase de placeres o qué placer en particular es propio del ser humano? Aristóteles afirma que sólo nuestra concepción de lo bueno puede ser la medida de la realidad porque la virtud es la medida de todas las cosas. El placer, entonces, tendrá que estar relacionado con lo que desea este ser humano virtuoso. Aunque debemos tomar en cuenta que muchas son las corrupciones y los vicios de los seres humanos. Sin embargo, el placer es el resultado de las acciones del ser humano virtuoso. Los placeres que perfeccionan los actos serán, propiamente dicho, los placeres del ser humano que vive de acuerdo con la virtud (Cf. Reeve, 2006).

Ahora bien, para Aristóteles (1985, pp. 129 y ss.) la *eudaimonía* “la colocamos como fin de los actos humanos”. Pero, como hemos dicho, es una actividad. Ésta debe ser ubicada entre los actos que son deseados por sí mismos y no por sus consecuencias. Ella se basta a sí misma y no necesita de otra cosa, es decir, los actos deseables por sí mismos son aquellos actos completos fuera de los cuales nada se busca, por ejemplo, los actos relacionados con la virtud y la vida buena. Hacer cosas



bellas y buenas es deseable por sí mismo. La virtud y la inteligencia son producidos por actos esforzados, que requieren trabajo y, por supuesto, no son de fácil acceso ni son para todos. En lo anterior radica que lo valioso y lo agradable es aquello que es así considerado por el ser humano virtuoso, pero no por el vicioso (Gurtler, 2003).

Para el ser humano virtuoso el acto más deseable es el acto conforme a la virtud. De ahí que Aristóteles señale, claramente, que la *eudaimonía* no está en los pasatiempos, ni en la diversión, ni, por supuesto, en el vicio. La felicidad es un fin en sí mismo, como ya se

mencionó. Ella debe ser considerada como un fin último, el más importante de la vida. La *eudaimonía* es conforme a la virtud y se relaciona con ella estrechamente. Ella “es en serio y no en broma”. Ella es por sí misma superior porque es lo mejor a lo que puede aspirar el ser humano: “El acto de lo que es mejor es por sí mismo superior y contribuye más a la *eudaimonía*”, afirma Aristóteles (1985, p. 164). De ahí que “nadie concedería a un esclavo la *eudaimonía* sino en la medida en que le atribuya también vida humana”, pero éste, el no virtuoso, nunca podrá acceder a ella porque algunos seres humanos se alejan tajantemente de su humanidad al encerrarse en el vicio y en la maldad.

Así, la *eudaimonía* no está en el mal sino en los actos conforme a la virtud, pero no cualquier virtud sino la virtud más alta, a saber, la que es perfecta, aquella que está en la mejor parte del ser humano; es decir, en la racionalidad, ya que es ésta la que nos dirige hacia las cosas bellas y divinas. Entonces debemos cultivar la virtud que está relacionada con la parte



divina y perfecta que hay en nosotros, esto es, en el pensamiento, la reflexión, dado que ello es lo que “hay de más divino en nosotros”. Así la encontraremos necesariamente en la actividad contemplativa porque “la *eudaimonía* perfecta será la actividad de esta parte ajustada a la virtud”. La *eudaimonía* para los griegos (en este caso Platón y Aristóteles) está vinculada, por lo tanto, con la razón, con la virtud, con la filosofía, es una actividad racional, profundamente relacionada con el conocimiento y con la acción.


A partir de lo anterior podemos afirmar que la *eudaimonía* es conocimiento. De ahí que la contemplación sea la más excelente de todas las acciones que puede llevar a cabo el ser humano para alcanzarla. Ésta es una actividad continua, y es la actividad más placentera que existe porque la actividad contemplativa que se da precisamente en la filosofía encierra goces extraordinarios por su pureza y firmeza, dado que “la filosofía es un asunto hermoso” (Platón, 2002, p. 304e). Entonces, *eudaimonía* es filosofía, deseo de saber. Además, hay cierta autosatisfacción e independencia en aquellos que se dedican a la filosofía, lo cual conlleva con necesidad a la vida contemplativa y por ello a la *eudaimonía*.

## Conclusión: *eudaimonía* griega y felicidad posmoderna


¿Es actual, aún vigente, la concepción platónico-aristotélica de la *eudaimonía*? Afirmo radicalmente que no. En la actualidad los seres humanos no buscan la felicidad en este sentido griego. Sus intereses están en otro lado: en el egoísmo, en la riqueza, en la codicia. Para los griegos, la felicidad estaba relacionada con la mejor vida posible, con el bien, con el cuestionamiento, con la filosofía, con la virtud. En

este sentido, la contraposición con nuestra situación actual es contrastante. Pongamos en contexto las cosas. Nosotros, por ejemplo, somos mexicanos (no griegos), vivimos en el siglo XXI (no en el siglo V a. de C.), tenemos un presidente (los griegos eran gobernados por Pericles, un dirigente honesto, visionario y virtuoso que cultivaba la filosofía y el arte, descendiente de la prestigiosa e influyente familia de los Alcmeónidas, autóctonos atenienses), etc. Es evidente que tenemos grandes diferencias económicas, geográficas, filosóficas, religiosas.

No somos griegos, ellos vivieron en y por la *eudaimonía*, la crearon, nosotros sólo podemos recrearla, pensarla, estudiarla, no vivirla, existimos en otros tiempos. Como señala Lipovetsky (2007, p. 354) en *La felicidad paradójica*: “La filosofía de los Antiguos quería formar un hombre sabio que fuera siempre igual a sí mismo, que quisiera siempre lo mismo para ser consecuente y rechazara lo superfluo. ¿Es esto realmente posible, realmente deseable? No lo creo”, apunta tajantemente. Pero el mismo autor señala que “si, como dice Pascal, el hombre está hecho de ‘contradicciones’, la filosofía de la felicidad no puede excluir la superficialidad ni la ‘profundidad’, la distracción pueril ni la formación concienzuda de uno mismo”. Parece ser entonces, con lo cual estoy de acuerdo, que encontramos una contraposición entre filosofía antigua y filosofía moderna acerca de los fines últimos de los actos humanos. Lipovetsky cree que la *eudaimonía*



Para el ser humano virtuoso el acto más deseable es el acto conforme a la virtud.



no es posible en una sociedad hipermoderna, de hiperconsumo, posmoderna como la nuestra; sin embargo, señala que el paradigma, la posibilidad actual se concentra en un ser humano que lo único que desea es dejar de ser lo que es para convertirse siempre en otra cosa.

Si el ser humano antiguo, griego, quería ser siempre el mismo y buscar las constantes en la naturaleza y en la vida, en este sentido recordemos a Protágoras: El ser humano es la medida de todas las cosas. El ser humano actual vive y se fundamenta en la contradicción, en la no-posibilidad, en la ruptura. Lo vuelve a decir Lipovetsky claramente:

El ser humano [actual] cambia con los años y no siempre espera de la vida las mismas satisfacciones. Es decir, la única filosofía de la felicidad posible será una filosofía desunida y pluralista, menos aséptica que ecléctica, menos definitiva que móvil. (Lipovetsky).

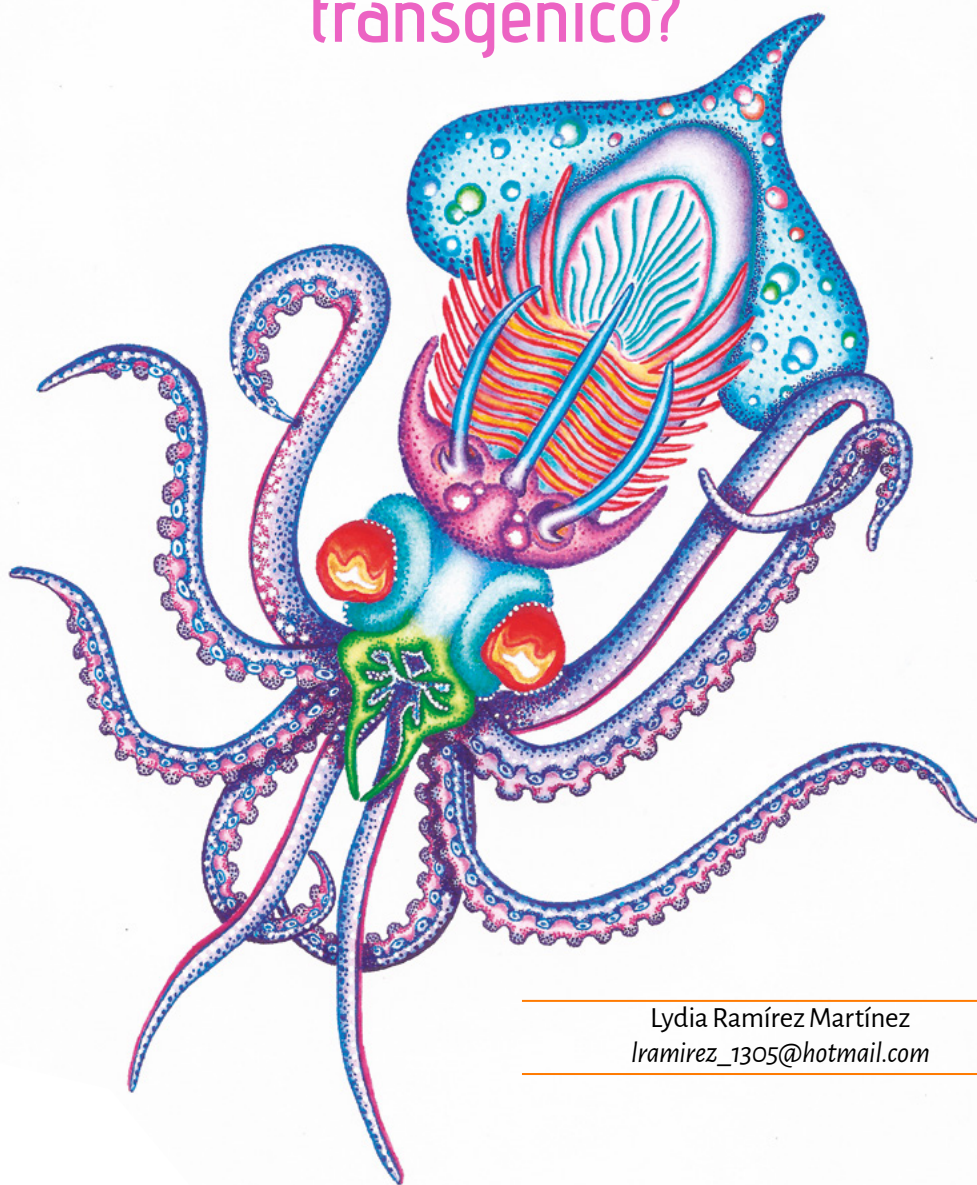
Ello me lleva a pensar y a concluir que, en la actualidad, el ser humano no buscará la permanencia que le promete la *eudaimonía*; sino que se alegrará de encontrar la satisfacción que le brinda el consumo efímero y cambiante que resulta de comprar a meses sin intereses.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Bloomfield, P. (2017). "Morality is necessary for happiness". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 174, núm. 10, 2613-2628.
- Capuccino, C. (2013). "Happiness and Aristotle's Definition of Eudaimonia". *Philosophical Topics*, vol. 41, núm. 1, pp. 1-26. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/43932746>
- Gurtler, G. M. (2003). "The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics". *The Review of Metaphysics*, vol. 56, núm. 4, pp. 801-834. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/20131900>
- Hutchinson, D. S. (1995). "Ethics". En J. Barnes (ed.) (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. H. (2006). "Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism". En R. Kraut (ed.) (2006), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Lipovetsky, G. (2002). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona: Anagrama.
- (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. y Roux, E. (2013). *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. México: Colofón.
- Nagel, T. (1972). "Aristotle on Eudaimonia". *Phronesis*, vol. 17, núm. 3, pp. 252-259. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4181892>
- Platón. (2002). Eutidemo. Trad. de Ute Schmidt. México: UNAM/IIFL.
- (2008a). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.
- (2008b). *República*. Madrid: Gredos.
- Reeve, C. D. C. (2006). "Aristotle on the Virtues of Thought". En R. Kraut (ed.) (2006), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell.

# Sí importa cómo los nombramos:

¿Organismo genéticamente modificado (OGM)? ¿Organismo transgénico?



---

Lydia Ramírez Martínez  
[lr Ramirez\\_1305@hotmail.com](mailto:lr Ramirez_1305@hotmail.com)

---

Recibido: 18 de septiembre de 2021  
Aprobado: 3 de noviembre de 2021

## It does matter what we name them: Genetically modified organism (GMO)? Transgenic organism?

### Resumen

Es usual encontrar en diferentes documentos y foros, tanto de carácter tecnocientífico o productivo-comercial, así como legal, la utilización indistinta de las expresiones “organismos genéticamente modificados” (OGM) y organismos “transgénicos”, como si ambos términos tuvieran el mismo significado, sin embargo, aun cuando comparten similitudes, también presentan contrastes significativos que son importantes de precisar. Una forma de distinguir un concepto de otro es a través de relacionar nociones y procesos de la evolución biológica, la selección natural y artificial, así como el uso y aplicaciones de las biotecnologías.

Por tanto, el propósito del presente ensayo es el de reflexionar sobre la necesidad e importancia de nombrarlos adecuadamente, subrayando que, a partir de estos conceptos, se diseñan, asignan y emplean protocolos tanto para la investigación, experimentación, producción, comercialización, autorización y registro de patentes, como para la implementación de instrumentos normativos, jurídicos, sectoriales, institucionales, programáticos, de planeación o políticas públicas. Bajo este amplio margen de uso y aplicación se consideran también las posibles afectaciones y riesgos sanitarios, ambientales, socioeconómicos y culturales, así como las evidentes connotaciones bioéticas.

**Palabras clave:** OGM, transgénicos, biotecnología, biotecnología moderna, selección natural, selección artificial, domesticación.

### Abstract

It is usual to find in different documents and forums both of a techno-scientific or productive-commercial nature, as well as legal, the indistinct use of the expressions “genetically modified organisms” (GMO) and “transgenic” interchangeably as if both terms had the same meaning. Even when they share similarities, they also present significant contrasts, essential to clarify. One way to distinguish one concept from another is by relating notions and processes of biological evolution, natural and artificial selection, and the use and applications of biotechnologies. This text reflects on the need for and importance of naming them correctly, underlining that those protocols are designed, assigned, and used for research, experimentation, production, commercialization, authorization, and registration of patents based on these concepts. So is the implementation of normative, legal, sectoral, institutional, programmatic, planning instruments, or public policies. Under this wide margin of use and application, the possible health, environmental, socioeconomic, and cultural effects and risks are also considered and with the obvious bioethical connotations.

**Keywords:** GMOs, transgenic, biotechnology, modern biotechnology, natural selection, artificial selection, domestication.

## En la travesía por la senda de la vida...

La evolución biológica explica que en determinado periodo de la historia del planeta (era arcaica, conocida como Precámbrico), inicialmente en condiciones geológicas convulsas, y debido a diferentes y múltiples procesos fisicoquímicos y biológicos que iniciaron en el mar primigenio, se sucedieron y moldearon gradualmente un sinnúmero de formas de vida. Es así como hace unos 3,500 millones de años, a partir de un origen o ancestro común: los procariontes<sup>1</sup> (como las bacterias y cianobacterias), quienes, al ser capaces de realizar la fotosíntesis y liberar oxígeno en este proceso (García, 2002), fueron los primeros organismos precursores de importantes transformaciones a nivel global al modificarse la atmósfera primitiva en oxidativa y facilitar el desarrollo de la respiración aerobia (Pla y Menor, 2017). En estas cambiantes condiciones las especies que contaban con la capacidad de adaptación al entorno fueron cambiando paulatinamente, alterándose a través de diferentes mutaciones su composición genética. Entonces surgieron células más complejas llamadas eucariotas<sup>2</sup>, dando origen a los primeros organismos pluricelulares, como las algas y los animales simples como los artrópodos, cordados, esponjas, gusanos y peces. Otros especímenes emergieron de los mares, avanzaron y se adaptaron a las nuevas condiciones de la superficie terrestre, que poco a poco fue habitada por plantas, insectos, anfibios reptiles, mamíferos, aves, flores. Posteriormente surgieron los homínidos, que evolucionaron hacia el *homo sapiens*. De esta forma las especies fueron diferenciándose unas de otras y ampliando, en el transcurso de millones de años, esa gran red vital que en la actualidad nos otorga, a nivel planetario, una enorme diversidad biológica. La constante ineludible que articula y explica la teoría de la selección natural de Darwin es el cambio y la transformación continua de las formas de vida (Darwin, 1859).

- 1 Organismos unicelulares desprovistos de núcleo, en donde el ácido desoxirribonucleico (adn) se encuentra libre en el citoplasma. El adn es la molécula fundamental de la herencia, ya que contiene la información genética que define y regula la vida de todo organismo y es responsable de la transferencia de dicha información de generación en generación.
- 2 Organismos constituidos por un núcleo bien definido y otros organelos.

## Lydia Ramírez Martínez

Maestra en Ciencias Biológicas (biología ambiental) por la UNAM; cuenta con un diplomada en Bioética. Ha participado en diferentes instituciones públicas y consultorías como especialista en temáticas ambientales. Ha sido expositora, ponente y facilitadora en cursos, talleres y diplomados para diversos públicos y niveles. Autora del capítulo "Pérdida de la biodiversidad y seguridad alimentaria", en el libro *Sociedad global, crisis ambiental y sistemas socio-ecológicos*. Es docente de la Facultad de Ciencias de la UNAM.



La **domesticación** es el proceso evolutivo – fundamentado a partir de la selección *artificial*– por el cual una población **de determinada especie** pierde, adquiere o desarrolla ciertos caracteres morfológicos, fisiológicos o de comportamiento

### ...y en los atajos de la de biotecnología

En el período Paleolítico, los primeros grupos humanos nómadas que habitaron el mundo subsistían y se abastecían de alimentos a través de la cacería, la pesca y la recolección. Durante el Neolítico descubrieron la agricultura, haciendo un cambio significativo a nivel civilizatorio y, así, las primeras comunidades humanas pudieron asentarse en aquellos lugares que presentaban condiciones adecuadas para cultivar y domesticar la flora y fauna del lugar (Fernández y González, 2018).

La domesticación es el proceso evolutivo —fundamentado a partir de la *selección artificial*— por el cual una población de determinada especie pierde, adquiere o desarrolla ciertos caracteres morfológicos, fisiológicos o de comportamiento; este proceso a su vez permitió que algunas especies, a través de desarrollos dinámicos de adaptación, intervención y mejoras (realizados por los humanos al elegir o desechar rasgos de interés en individuos de plantas y animales), expresaran su amplia variabilidad genética. De esta forma, entre el 9000 y 11000 a. C., territorios como Medio Oriente, el Sureste de Asia, Mesoamérica y Sudamérica se convirtieron en centros de origen, domesticación y agrodiversificación<sup>3</sup> de

diferentes plantas y animales (Parra y Casas, 2016).

Si bien el vínculo e interacción a través de la dependencia, interpretación y conocimiento de la naturaleza de estos grupos humanos, al asentarse en sitios específicos, les permitió llevar a cabo la selección y mejora de semillas y plantas, cultivar cereales y vegetales, así como ampliar el consumo de algunos productos animales, también les originó la necesidad de buscar formas de manejo, transformación y conservación de los alimentos y permitió la generación y desarrollo de saberes, técnicas y conocimientos<sup>4</sup> tradicionales (González, 2018).

De esta forma, con la experimentación directa en su entorno a partir de las diferentes prácticas realizadas tanto en los ecosistemas como en terrenos de cultivo, solares y hogares, se desarrollaron y aplicaron métodos y técnicas, entre otros, de selección, reproducción, cruzamiento e hibridación de individuos para obtener alguna característica identificable como favorable o deseable para los humanos; así como de propagación vegetativa con algunas

<sup>3</sup> En la actualidad, a los “territorios de los pueblos indígenas que siguen reproduciendo los procesos de domesticación y diversificación, Boege (2008a, p. 43), los llama laboratorios

fitogenéticos de larga duración en constante transformación”.

<sup>4</sup> “Cientos de trabajos científicos han documentado el conocimiento ecológico tradicional, mismos que se refieren a tecnologías, saberes y experiencias en el manejo de los recursos naturales, instituciones de acceso y prácticas simbólicas al interactuar con la naturaleza. Estos trabajos con frecuencia destacan los procesos adaptativos y dinámicos de las culturas a los distintos ambientes o paisajes naturales” (Boege, 2008b, p. 16).

plantas para producir injertos. En consecuencia, se inició el consumo de alimentos como la leche y la mantequilla; se elaboraron productos fermentados (como queso, vino, pan, cerveza, yogur, vinagre, cerveza, sidra) o de procesos de salado, secado o ahumado de carne y pescados. Así, y de forma empírica e intuitiva, mediante la aplicación de distintas habilidades artesanales y la experiencia acumulada, además de la variación genética natural de las especies o la generada mediante mutagénesis<sup>5</sup> (a partir de distintos agentes químicos o físicos), fue que se originaron las incipientes bases de lo que conocemos actualmente como biotecnología (Thieman y Palladino, 2010).

González (2018) señala cuatro etapas en el desarrollo histórico de la biotecnología. Al periodo que abarca del 6000 a. C. al 1870 se refiere como Biotecnología Ancestral, y considera “las prácticas empíricas de selección de plantas y animales y sus cruza”, así como la elaboración de productos fermentativos tradicionales. La segunda etapa va de 1870 a 1930, llamada Biotecnología Tradicional o de Primera Generación, donde debido al trabajo por parte de Louis Pasteur con levaduras y el posterior desarrollo y formalización de la tecnología microbiana para los procesos fermentativos, se dio el impulso para la posterior producción de alimentos y bebidas de forma industrial; asimismo, entre 1895 y 1898 las investigaciones y el descubrimiento de Wilhelm Roentgen de los rayos X, de Henri Becquerel sobre la radiactividad y de los elementos radioactivos por los esposos Curie, favorecieron los trabajos de mutagénesis, principalmente en plantas (Mba, 2013).

<sup>5</sup> Mutagénesis. Proceso por el cual se inducen cambios en el material genético. El proceso puede ser espontáneo o inducido (Bolívar, 2017: 397).

La tercera fase se ubica entre 1930 y 1970, nombrada Biotecnología de Segunda Generación, en este periodo un evento detonador marcó un parteaguas en la trayectoria y aplicación de la biotecnología. En 1953, Watson y Crick descubren la estructura de la molécula del ADN, este suceso otorgó un trascendental avance en el área de la biología molecular. Posteriormente, en la década de los setenta, el desarrollo de nuevas técnicas en el campo de ingeniería genética posibilitó la manipulación directa del material genético al aislar, editar o recombinar el ADN (Bolívar, 2007), dando origen, y se mantiene hasta la actualidad, a la cuarta etapa, llamada Biotecnología Moderna o de Tercera Generación.

En cambio, Trejo (2010) clasifica a la biotecnología en cuatro tipos de generación. La primera generación es la biotecnología tradicional de fermentaciones, en este caso las personas desconocían las bases científicas de los procesos, sin embargo, de forma empírica lograban obtener productos. La segunda generación se asocia con la producción de fermentaciones de uso industrial. La tercera se distingue por el uso de la ingeniería genética, por medio de la



manipulación de genes y a través de tecnologías de ADN recombinante. Y la cuarta corresponde a las “tecnologías emergentes derivadas de la biología molecular: la genómica, la proteómica y la metabolómica”.

## ¿Organismo genéticamente modificado (ogm)? ¿Organismo transgénico?

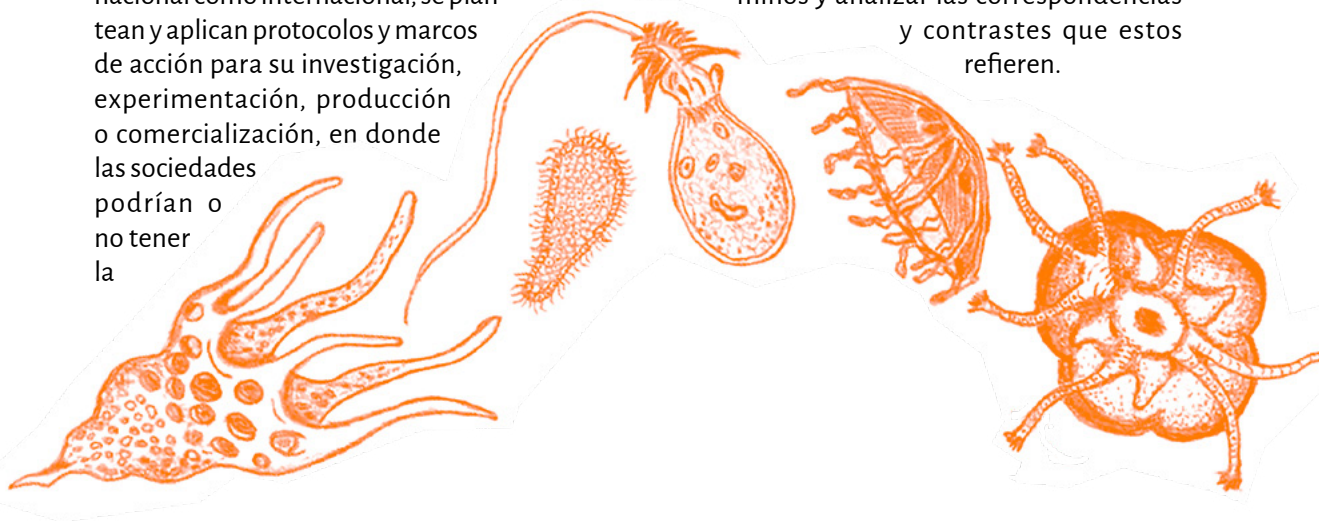
“Todos los transgénicos son OGM, pero no todos los OGM son transgénicos” (Bolívar, 2003, p. 100); para comenzar con el análisis es necesario considerar esta aseveración, sobre todo para entender y distinguir estos conceptos y evitar que se generen confusiones en el uso de uno u otro, debido a que en la mayoría de los documentos, casos o foros donde se llegan a utilizar son tratados como sinónimos. Entonces, el cómo nombrarlos no es un asunto menor, ya que se corre el riesgo de que se designen e interpreten de forma inadecuada. Y aun cuando en efecto comparten semejanzas, las diferencias en su significado son fundamentales, en especial porque actualmente implica considerar que, a partir de estas expresiones (y sus productos biotecnológicos), tanto a nivel nacional como internacional, se plantean y aplican protocolos y marcos de acción para su investigación, experimentación, producción o comercialización, en donde las sociedades podrían o no tener la

posibilidad de decidir si los aceptan y consumen o no.

Asimismo, se registran y autorizan patentes, se diseñan e implementan instrumentos normativos, jurídicos, sectoriales, institucionales, programáticos, de planeación y políticas públicas (Romero, 2013); en otros casos particulares, son considerados como opciones para enfrentar diferentes problemáticas socioecológicas (como puede ser el caso del cambio climático, el hambre y la pobreza) o de quienes promueven el principio de precaución, de aplicar evaluaciones de riesgo o incluso imponer moratorias en su uso y consumo debido a posibles riesgos y afectaciones en el ámbito de la salud, ecológico/ambiental, productivo, socioeconómico y cultural (Morales y Schaper, 2004). Por lo tanto, resulta indispensable revisar las definiciones que dan algunos autores para los términos y analizar las correspondencias y contrastes que estos refieren.



Todos los transgénicos son OGM, pero no todos los OGM son transgénicos.





## Organismos genéticamente modificados (OGM)

La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés) (2021) cita en su *Glosario de biotecnología para la agricultura y la alimentación* al OGM como aquel “organismo transformado por la inserción de uno o más *transgenes*”.

Para Funes y Freyre (2009) es un organismo al que premeditadamente, en un laboratorio, se le ha manipulado la información genética con la intención de expresar alguna característica particular o de interés y que podría promover una modificación tal que lo haga diferenciarse de su propia especie, género o familia y en su caso ser considerado como un “nuevo organismo”. Y Bolívar Zapata lo define como:

el organismo que ha sido alterado a través de modificar su material genético, mediante la incorporación de material genético de otro origen, llamado *transgén*, por transferencia horizontal de ADN y posterior reorganización de ADN con el genoma de la célula receptora. (Bolívar, 2017, p. 399).

Con respecto a la regulación, el tema de los OGM ha sido atendido a través del Protocolo de Cartagena (2003, pp. 3-4), el cual es un acuerdo internacional para tratar los asuntos relacionados con la diversidad biológica —complemento del Convenio de Diversidad Biológica (CDB)— a través del cual se busca:

la protección en la transferencia, manipulación y utilización de los *Organismos Vivos Modificados* (ovm), producto de la aplicación de la *tecnología moderna*, que puedan tener efectos adversos para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica, teniendo también en cuenta los riesgos para la salud humana... [En el mismo documento] se define un ovm, como cualquier organismo vivo que posea una combinación

nueva de material genético que se haya obtenido mediante la aplicación de la *biotecnología moderna*.

Aun cuando fue uno de los primeros documentos regulatorios en esa materia, todavía no se tenía una definición de los OGM, la más cercana fue la de ovm. En el caso de México, la reglamentación de los OGM se atendió por la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados (LBOGM, 2005, p. 4), y ahí se definen como: “cualquier organismo vivo, con excepción de los seres humanos, que ha adquirido una combinación genética novedosa, generada a través del uso específico de técnicas de la *biotecnología moderna*”.

En todas las definiciones se atribuyen las transformaciones del material genético de algunos organismos a través del uso de técnicas particulares de la *biotecnología moderna*.

## Transgénico

La Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires (2018), en su *Glosario sobre Biotecnología y mejoramiento vegetal*, refiere que un transgénico es “aquel organismo, sea planta o animal, que porta uno o más *transgenes*”. La Real Academia Española en su *Diccionario de la lengua* (23ª edición) (2018), nos dice que el transgénico es el “organismo vivo que ha sido modificado mediante la adición de genes exógenos para lograr nuevas propiedades”.

En la revisión que se hizo de los conceptos en diferentes documentos especializados sobre la temática, se advirtieron discordancias, esto puede dar paso a confusiones posteriores, un ejemplo de ello es el encontrado en dos libros coordinados por Bolívar Zapata. En el primer documento se menciona que “no todos los transgénicos son OGM” y en el segundo se subraya que son “sinónimos”. Ahora, se refieren las disonancias encontradas. A continuación,

La Real Academia Española nos dice que el transgénico es el “organismo vivo que ha sido **modificado** mediante la adición de **genes exógenos** para lograr nuevas propiedades”.

la Nota explicativa del libro *Recomendaciones para el desarrollo y consolidación de la biotecnología en México* (Bolívar, 2003, p. 100):

[Transgénico es el] organismo que ha adquirido una combinación genética novedosa a través del uso específico de técnicas de ingeniería genética o ADN recombinante. En el caso de los transgénicos, la modificación genética adquirida es debida a la incorporación de material genético proveniente de uno o varios organismos de otra especie. *Todos los transgénicos son OGM, pero no todos los OGM son transgénicos.*

En el glosario del libro *Transgénicos, grandes beneficios, ausencia de daños y mitos*, se inicia la definición con una aseveración, para después explicar el término:

*Transgénico es sinónimo de organismo genético y de OGM. Organismo biológico al que se le ha incorporado uno o varios transgenes, provenientes de un organismo de otra especie mediante transferencia horizontal de ADN, usando principalmente técnicas de ingeniería genética y otras (biobalística o electroporación).* (Bolívar, 2017, p. 418).

En el caso de los tres documentos regulatorios: el *Protocolo de Cartagena*, el *Convenio de Diversidad Biológica* y la *LBOGM* (en nuestro país) no incluyen en sus glosarios o términos usados el concepto de *transgénico*. De las definiciones anteriores se desprenden conceptos significativos para aproximarnos y entender posibles analogías, afinidades, contrastes u oposiciones entre ellos. Las principales referencias son a los términos *biotecnología*, *biotecnología moderna*, *transgénesis* y *bioseguridad*.

## Biotecnología

De acuerdo con el *Convenio de Diversidad Biológica*, se define a la biotecnología como: “toda aplicación tecnológica que utilice sistemas biológicos y organismos vivos, o sus derivados, para la creación o modificación de productos o procesos para usos específicos” (CDB, 1992, p. 6).

La FAO (2021), en su Declaración sobre biotecnología, la interpreta como: “el conjunto de diferentes tecnologías moleculares tales como la manipulación y transferencia de genes, el tipado de ADN y la clonación de plantas y animales”.

El CDB da una definición genérica que puede incluir cualquier tipo de actividad o práctica biotecnológica, ya sea de primera, segunda o tercera generación. Sin embargo, en la estructuración conceptual que ofrece la FAO, se advierte la referencia precisa sobre el tipo de conocimiento y aplicación de técnicas que son utilizadas sólo en el campo de la Biotecnología Moderna o de Tercera Generación; es decir, se evidencia una divergencia discursiva en el concepto, pues en ningún momento se hace mención de la actividad y el uso (tecnología, procesos o productos) resultantes de la Biotecnología Ancestral, Tradicional o de Primera Generación, como podría ser la selección y cruza de plantas y animales o la obtención de productos fermentativos.

En un artículo publicado en la página de la Academia de Ciencias de la Región de Murcia, el académico Francisco García (2021) define la biotecnología moderna como “la aplicación comercial de organismos vivos o sus productos,

involucrando la manipulación deliberada de sus moléculas de DNA”.

Bolívar Zapata se refiere a la biotecnología moderna como:

La actividad multidisciplinaria que busca contribuir al estudio de los organismos vivos mediante el conocimiento científico de frontera generado en diferentes disciplinas (biología molecular, ingeniería bioquímica, microbiología, inmunología, epigenética y ciencias ómicas entre otras) [...] (Bolívar, 2017, p. 367).

El *Protocolo de Cartagena* se especifica que la biotecnología moderna es la aplicación de:

- a) Técnicas in vitro de ácido nucleico, incluidos el ácido desoxirribonucleico (ADN) recombinante y la inyección directa de ácido nucleico en células u orgánulos.
- b) La fusión de células más allá de la familia taxonómica, que superan las barreras fisiológicas naturales de la reproducción o de la recombinación y que no son técnicas utilizadas en la reproducción y selección tradicional. (2000, p. 4).

La LBOGM (2005) retoma de forma literal los conceptos centrales del *Protocolo de Cartagena*. En las anteriores definiciones sobre biotecnología moderna, los argumentos descriptivos son acordes al especificar sobre el uso de métodos y las

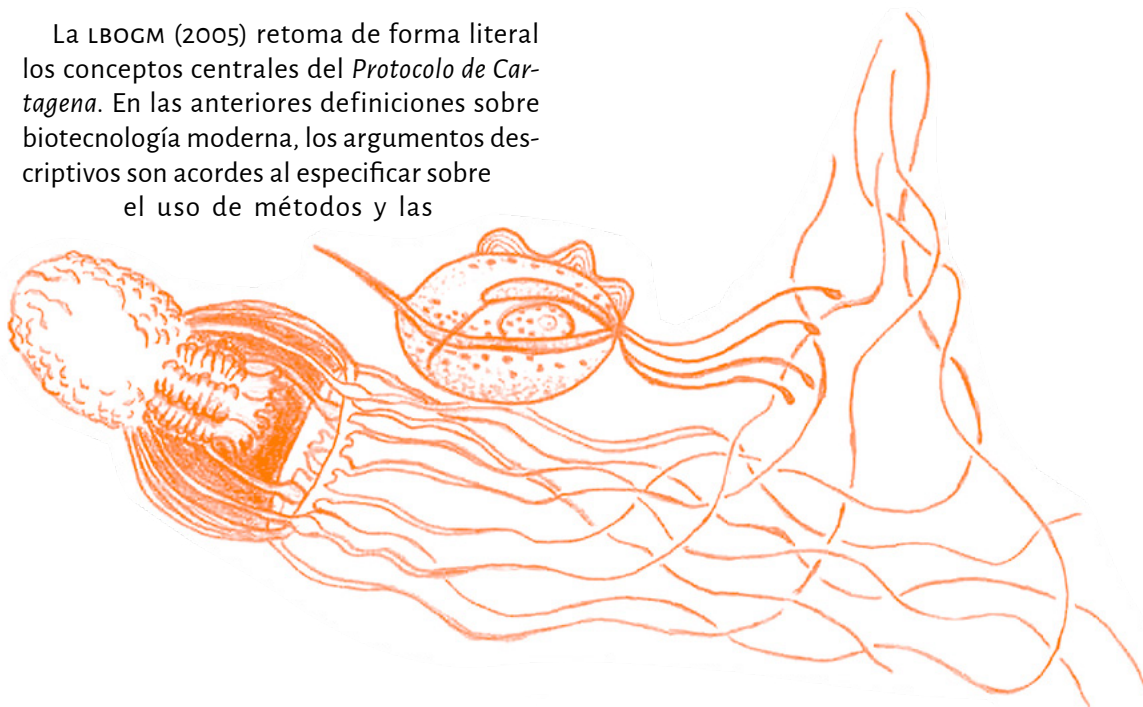
técnicas exclusivas de la ingeniería genética aplicadas en la biotecnología, llamada de Tercera Generación, la cual requiere para su práctica una plataforma tecnológica y científica de alta precisión que incluye laboratorios, instrumental, reactivos, microscopios electrónicos, recursos humanos calificados, etcétera.

El *Protocolo de Cartagena* (en su inciso b) es el único que explícitamente hace una delimitación clara al excluir de la definición de la Biotecnología Moderna la utilización de las técnicas de selección y reproducción tradicional, propias de la Biotecnología Ancestral, Tradicional o de Primera Generación.

## Transgénesis, transgenia, transgén

Para la FAO el proceso de *transgénesis* hace referencia a:

La introducción de uno o más genes en células animales o vegetales, lo que determina que del gen incorporado (transgén) se transmita a las



generaciones sucesivas. [Asimismo], el *transgén* es una secuencia génica aislada que se utiliza para transformar un organismo. A menudo, pero no siempre, el transgén proviene de una especie distinta a la del receptor. (FAO, 2021).

En Bisang, se menciona que la *transgenia* es: El diseño de nuevas especies a partir de incorporar —con procedimientos de cierta rigurosidad (ingeniería genética)—, genes determinados en organismos preexistentes a fin de dotarlos de estructuras estables y/o funciones particulares [...] de este modo, la barrera que impone la naturaleza para la cruce inter-especie es salvada por la actividad científica. (Bisang *et al.*, 2009, p. 13).

Piñeyro describe la *transgénesis* como: El proceso mediante el cual se insertan genes provenientes de uno o más organismos a un organismo receptor mediante técnicas de ingeniería genética. Este proceso utiliza herramientas de biología molecular para clonar, editar y unir genes diversos en una construcción transgénica. (Piñeyro, 2016, p. 92).

Todas las definiciones del término hacen referencia a un proceso particular utilizado en la ingeniería genética, que forzosamente requiere para su aplicación de un vasto y preciso andamiaje científico, tecnológico, instrumental y humano, inherente a la función y práctica de la Biotecnología Moderna.

## Bioseguridad

La FAO (2021) menciona que la *bioseguridad* son todos aquellos sistemas, acciones y normas que tienen el propósito de prevenir e impedir algún tipo de riesgo por la utilización de organismos patógenos o modificados

genéticamente en la investigación, industria o comercio, capaces de afectar la seguridad y salud humana y ambiental.

Bolívar Zapata la describe como:

El marco jurídico, procedimientos, normas e instancias que garantizan el uso adecuado, responsable y con el menor riesgo posible para la salud humana, animal, vegetal y al medio ambiente de ciertos tipos de productos y de procesos de la biotecnología moderna, incluidos los organismos *transgénicos* y sus *transgenes* [...]. (Bolívar, 2017, p. 367).

Es importante considerar este concepto, ya que hace referencia a los posibles efectos que pudieran derivarse de las investigaciones, procesamiento, comercialización y, en general, del uso y manejo; en este caso, la FAO lo refiere a todos los OGM, y Bolívar Zapata particulariza para considerar sólo a los organismos transgénicos, de tal suerte que se requiere regular de forma rigurosa su manejo y utilización.

Ni el *Protocolo de Cartagena* ni el *Convenio de Diversidad Biológica* definen específicamente el concepto de bioseguridad. Sin embargo, el primero sí menciona —en la definición que da de ovm— la posibilidad de efectos adversos a la diversidad biológica y los riesgos a la salud humana, debido a la aplicación de la tecnología moderna. El CDB (1992:7), en el artículo 8, inciso g, menciona sobre la necesidad para que los estados miembro, establezcan y mantengan los medios para:

Regular, administrar o controlar los riesgos derivados de la utilización y la liberación de ovm como resultado de la biotecnología que es probable tengan repercusiones ambientales adversas que puedan afectar a la conservación y a la utilización sostenible de la diversidad biológica, teniendo también en cuenta los riesgos para la salud humana. (CDB, 1992, p. 7).



La LBOGM indica que por bioseguridad se entienden todas aquellas:

Acciones y medidas de evaluación, monitoreo, control y prevención que se deben asumir en la realización de actividades con OGM, con el objeto de prevenir, evitar o reducir los posibles riesgos que dichas actividades pudieran ocasionar a la salud humana o al medio ambiente y la diversidad biológica, incluyendo los aspectos de inocuidad de dichos organismos que se destinen para uso o consumo humano. (LBOGM, 2005, p. 3).

## Semejanzas y contrastes


Las dos características comunes en el uso de los dos conceptos, OGM y organismo transgénico, son que la utilización tecnológica seleccionada se puede aplicar en: 1) cualquier organismo biológico —excepto, por ahora, al menos en el caso de México, en los seres humanos—, y 2) que el espécimen elegido para esta práctica puede experimentar una transformación o alteración de su genoma. No obstante, desde los diferentes enfoques, disciplinas, particularidades, sectores y temporalidades en las que se estructuran algunas de las definiciones, en su descripción también pueden incluir distintos aspectos, como la especialidad de la disciplina (principalmente ingeniería genética), el tipo de tecnología (biotecnología moderna), los procesos o técnicas (ADN recombinante, fusión celular, electroporación, microinyección, etc.), para inducir la modificación del genoma y con esa combinación obtener una creación innovadora; asimismo, pueden mencionar el origen y adición de secuencias génicas, principalmente exógenas (inserción de genes de una o varias especies).

Al realizar la revisión de los


términos se observa que la práctica común es el designar a los OGM y transgénicos con el mismo significado, sin embargo, y si precisamente se atienden esas variaciones y especificidades en la estructuración argumentativa de los conceptos, se nota que no son lo mismo. Una de las claves discursivas principales a considerar es la mención del uso de la biotecnología moderna para la modificación del material genético y la especificidad en la aplicación de las diferentes técnicas para lograrlo. Entonces, el reconocer el contexto e incorporar la información del proceso evolutivo de las diferentes formas de vida, su composición y variación genética natural, así como el progreso histórico de las mediaciones humanas que permitió el desarrollo y el enfoque multidisciplinario que dio origen a la biotecnología, nos pueden ofrecer una perspectiva diferente para reconocer, dimensionar y organizar lógicamente los conceptos. En la siguiente página, se presenta en la figura 1 una propuesta esquemática para tal fin:

Se puede observar que, bajo el proceso histórico de transformación, manifestado a partir de la evolución biológica, todos los seres vivos hemos experimentado modificaciones genéticas, ya que a través de la selección natural se han modelado y fraguado los procesos de adaptación y diversidad biológica existentes en el planeta, por lo que, bajo esa perspectiva, todos los seres vivos podríamos ser considerados organismos genéticamente modificados.

En el caso de las plantas y animales domesticados, además de la variabilidad genética de las especies, ha sido la mediación humana el agente generador que, a partir de la selección artificial —al usar el conocimiento empírico y métodos



Todos los seres vivos podríamos ser considerados organismos genéticamente modificados.



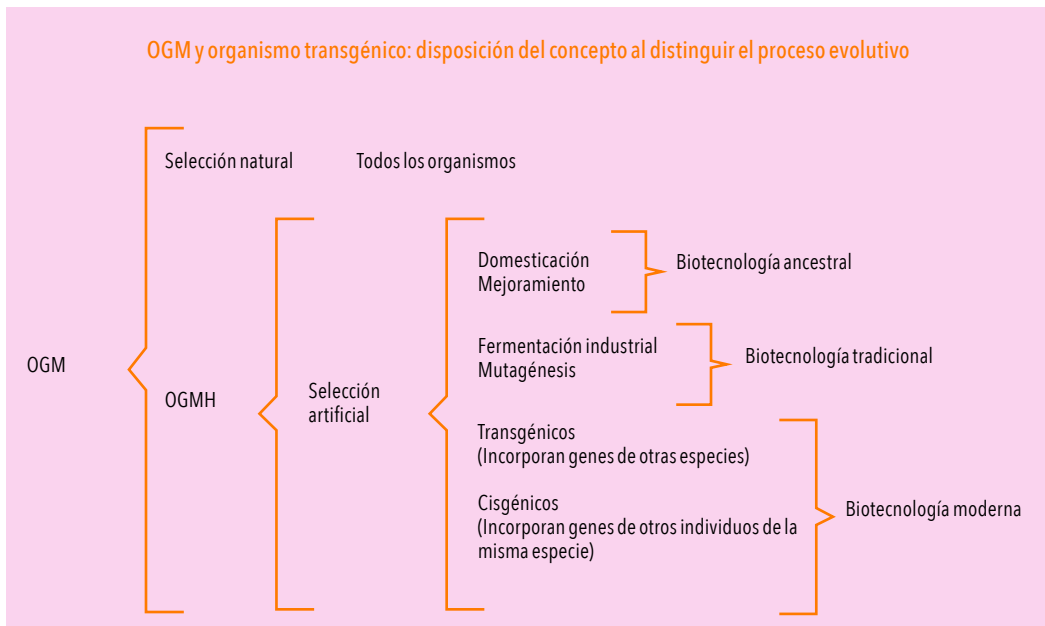


Figura 1. OGM y organismo transgénico: disposición del concepto al distinguir el proceso evolutivo. Fuente: Elaboración propia.

tradicionales— promovió la modificación del genoma en algunos organismos silvestres. Las técnicas utilizadas se refieren principalmente a la reproducción y selección tradicional de plantas y animales (hibridación, cruza, fitomejoramiento), o bioprocesamientos, como la fermentación de ciertos productos.

A partir del desarrollo y aplicación de diferentes herramientas tecnológicas de la ingeniería genética, se establecieron las bases de la moderna biotecnología y fue posible (entre otras acciones) manipular el ADN de los seres vivos e incorporar (por medio de la transferencia horizontal) transgenes provenientes de una especie diferente de la receptora. Entonces, los organismos transgénicos presentan, entre otras, las siguientes características particulares:

- Se producen exclusivamente a través de técnicas de ingeniería genética propias del ámbito de la *biotecnología moderna* (técnicas *in vitro*, microinyección directa,

fusión celular, etc.). Por lo que para su implementación y/o aplicación se requiere una vasta infraestructura tecnocientífica, humana y financiera (laboratorios, reactivos, aparatos y material de alta precisión, etcétera).

- El ensamblaje de células puede superar las barreras biológicas naturales de la reproducción o de la recombinación — fusionando genes de especies muy distantes evolutivamente entre sí— e ir más allá de la familia taxonómica.
- Por lo tanto, no se pueden producir por sí mismos en la naturaleza, ni a partir de la reproducción, selección y técnicas de la Biotecnología Ancestral, Tradicional o de Primera Generación.

Otro término fundamental a considerar cuando nos referimos a la biotecnología moderna y en particular a los organismos

transgénicos es el de bioseguridad. En la mayoría de las menciones sobre la utilización de la ingeniería genética, a través de la aplicación de la biotecnología moderna y sus diferentes métodos y técnicas (en este caso para la construcción transgénica) como la transferencia horizontal, electroporación, biobalística y todas aquellas que permitan la manipulación, unión y edición de ADN, se prevé considerar las medidas procedimentales y jurídicas para evaluar la inocuidad y los riesgos; así como evitar posibles repercusiones ambientales y en la salud humana por la utilización, investigación, prácticas comerciales y liberación de este tipo de organismos.

Entonces, es precisamente a partir del uso de la selección artificial (y la aplicación de las diferentes biotecnologías) que las modificaciones genéticas en algunos organismos se fueron supeditando a la capacidad, voluntad, intención y orientación de las mediaciones humanas (de origen empíricas, en la actualidad científicamente planeadas). Bien valdría la pena incorporar el uso del término *organismo genéticamente modificado por humanos* (OGMH) para nombrar ese tipo de intervención y transformaciones génicas en las formas de vida, también sirve para diferenciarlos claramente de aquellos especímenes que han ido modificando su genoma a partir de los procesos evolutivos propios de la selección natural. (ver figura 1).

## Consideraciones finales

En este contexto, se puede concluir que la principal fuerza transformadora, que dio origen y conformó el dinámico entramado de diversas formas de vida en el planeta, fue la selección natural. Posteriormente, las civilizaciones humanas, a partir del conocimiento del entorno, la experiencia y practica artesanal de una profusión de generaciones aplicando técnicas tradicionales de selección o mejora genética (selección artificial), impulsaron adaptaciones en diferentes especies y desplegaron también su influencia modeladora sobre esa red vital.

Por otra lado, el término organismo genéticamente modificado es un vocablo genérico, que incluye el total de las transformaciones en el genoma de los organismos, tanto las obtenidas por los procesos evolutivos de la selección natural como los de la selección artificial (en este caso

Es precisamente a partir del uso de la selección artificial (y la aplicación de las diferentes biotecnologías) que **las modificaciones genéticas** en algunos organismos **se fueron supeditando a** la capacidad, voluntad, intención y orientación de las **mediaciones humanas**.





pueden ser llamados específicamente OGMH); asimismo, y de forma evidente, también puede ser comprendida e incluida la obtención de estos organismos bajo cualquier práctica, herramienta y tipo de clasificación biotecnológica. Sin embargo, es importante subrayar que la expresión transgénico hace referencia a un tipo exclusivo de organismo, creado sólo a partir de determinadas disciplinas y técnicas utilizadas en la biotecnología moderna. De modo que se puede afirmar, efectivamente, como ya lo han hecho otros, que un transgénico es un OGM, pero no todos los OGM son transgénicos.

La biotecnología es también una expresión genérica, con una orientación multidisciplinaria, que condensa una variedad de herramientas tecnológicas aplicadas tanto en la biotecnología tradicional como la moderna. No obstante, en el contexto histórico existen acontecimientos significativos que marcan un parteaguas en el desarrollo de esta disciplina, distinguiendo que las técnicas, productos y efectos entre la biotecnología tradicional y la moderna son diferentes. El evidente contraste es que en la biotecnología tradicional las modificaciones genéticas se obtienen a través de la hibridación (cruza entre especies cercanas o emparentadas), de la diversificación y mejoramiento de especies debido al proceso de

domesticación (selección artificial y reproducción tradicional) y algunas otras técnicas en las cuales no se manipula o altera la estructura de ADN con el propósito de introducir genes foráneos. Además, no requieren instalaciones e instrumental tecnológico de alta precisión, ni personal especializado para su producción. Caso contrario de los transgénicos.

En los documentos normativos, como el CDB, el Protocolo de Nagoya y la Lbogm, se nombra de manera indistinta a los OGM, OVM y transgénicos, esto puede entenderse en los dos primeros, debido a que tienen más de veinte años de haber sido redactados y, por entonces, recién tomaba fuerza a nivel internacional la discusión y argumentación de la temática. No sucede así con la LBOGM, que es mucho más reciente.

Con todo, lo más significativo en esta revisión es haber encontrado una omisión fundamental, porque no se otorga en los documentos mencionados una definición clara y puntual de qué es un organismo transgénico, esto impide comparar y encontrar posibles correspondencias o diferencias. Sin embargo, se infiere a partir las definiciones de los tres documentos regulatorios que todos los organismos producidos son el resultado de aplicar exclusivamente técnicas de la biotecnología moderna, por lo que, en la práctica, realmente se están refiriendo y regulando, en concreto, a los organismos transgénicos. Quizá la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados debiese llamarse Ley de Bioseguridad de Organismos Transgénicos.

El debate en torno al uso de los transgénicos es un tema vigente (Romero, 2013; Ribeiro, 2021), por lo que se requiere ampliar el análisis y reflexión bioética (Arango, 2011; Arriaga y Linares, 2013), considerando, en primer lugar, cómo nombrar de forma precisa a los organismos o productos biotecnológicos; es decir,



llamar a los transgénicos, transgénicos y no mimetizarlos con el nombre genérico de OGM. Sobre todo, y en función de las medidas regulatorias y de bioseguridad en los procesos de investigación, producción y consumo de las fabricaciones biotecnológicas, así como en la evaluación de riesgos y consecuencias a nivel sanitario, ecológico, productivo, económico y sociocultural (Morales y Schaper, 2004; Acosta y Martínez, 2014).

## Bibliografía

- Acosta, A, y Martínez, E. (comp.). (2014). *Transgénicos. Inconciencia de la ciencia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Arango, P. (enero-junio, 2011). “Retos de la bioética frente a la biotecnología. Necesidad de la educación en bioética”. *NOVA*, vol. 9, núm. 15, p. 11-21.
- Arriaga, E. y Linares, J. (2013). “La evaluación del riesgo de las plantas transgénicas: de la regulación a la bioética”. *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 27, pp. 38-57.
- Bisang, R. et al. (2009). *Biotecnología y desarrollo*. Santiago de Chile: Cepal/ONU.
- Boege, E. (2008a). “De la conservación de facto a la conservación *in situ*”. En G. Vidriales Chan, I. García Coll, M. Mondragón, A. J. Rivas, M. P. Lozada, y F. Soto (cols.) (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. [pp. 33-46]. México: INAH-CDI.
- Boege, E. (2008b). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. [p. 291]. México: INAH-CDI.
- Bolívar, F. (comp.). (2011). *Por un uso responsable de los organismos genéticamente modificados*. México: AMC.
- (2017). *Transgénicos. Grandes beneficios, ausencia de daños y mitos*, [p. 501]. México: AMC.
- Bolívar, F. (comp. y ed.). (2007). *Fundamentos y casos exitosos de la biotecnología moderna*. 2da. ed. [p. 718]. México: El Colegio Nacional.
- Darwin, C. (1859). *The origin of species by means of natural selection*. Londres: John Murray.
- FAO. (2019). Repercusiones de los cultivos transgénicos en la salud y el medio ambiente. Consultado el marzo de 2019. Recuperado de: <http://www.fao.org/3/Y5160s/y5160s10.htm>
- (2021). *Glosario de biotecnología para la agricultura y la alimentación*. Consultado en junio de 2021. Recuperado de: <https://www.fao.org/3/y2775s/y2775s07.htm#TopOfPage>
- Fernández, R. y González, L. (2018). *En la espiral de la energía. Volumen I. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo)*. España: Ecologistas en Acción.
- Funes-Monzote, F. y Freyre, E. (comp.) (2009). *Transgénicos ¿Qué se gana? ¿Qué se pierde? Textos para un debate en Cuba*. La Habana: Publicaciones Acuario-Centro Félix Varela.
- García, F. (2021). “Los colores de la Biotecnología por el Prof. Dr. D. Francisco García Carmona, académico de número”. Academia de Ciencias de la Región de Murcia. Consultado en julio de 2021. Recuperado de: <https://www.um.es/acc/los-colores-de-la-biotecnologia/>
- García, P. et al. (2002). *Paleobiología*. México: Facultad de Ciencias/UNAM.
- Glosario sobre Biotecnología y mejoramiento vegetal*. (2018). Argentina: Facultad de Agronomía/UBA. Consultado en julio de 2018. Recuperado de: <https://www.agro.uba.ar/users/steinba/glosario-genet.pdf>
- González, R. (2018). *Introducción a la Biotecnología (Actualizada)*. Consultado en julio de 2021. Recuperado de: <https://www.academia>

- [edu/36812695/Introducci%C3%B3n\\_a\\_la\\_Biotecnolog%C3%ADa\\_Actualizada\\_2018\\_](http://edu/36812695/Introducci%C3%B3n_a_la_Biotecnolog%C3%ADa_Actualizada_2018_)
- LBOGM. (2005). México: Diario Oficial de la Federación México, DOF18-03-2005.
- Mba, C. (2013). "Induced mutations unleash the potentials of plant genetic resources for food and agriculture". *Agronomy*, vol. 3, núm. . pp. 200-231. Consultado en mayo de 2021. Recuperado de: <https://www.mdpi.com/2073-4395/3/1/200/htm>
- Morales, C y Schaper, M. (2004). "Las nuevas fronteras tecnológicas: los transgénicos y sus impactos en América Latina y el Caribe. En A. Bárcena, J. Katz, C. Morales y M. Schaper (eds.), *Los transgénicos en América Latina y el Caribe: un debate abierto*. [pp. 191-267]. Santiago de Chile: Cepal/ONU.
- ONU. (1992). *Convenio sobre Diversidad Biológica*. Río de Janeiro: ONU. Consultado en noviembre de 2017. Recuperado de: <https://www.cbd.int/convention/text/>
- (2000). *Protocolo de Cartagena sobre seguridad de la biotecnología del convenio sobre la diversidad biológica. Texto y anexo*. Montreal: Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica.
- Parra, F. y Casas, A. (2016). Origen y difusión de la domesticación y la agricultura en el Nuevo Mundo. En F. Parra y A. Casas (eds.), *Domesticación en el Continente Americano*. [pp. 159-187]. México: UNAM-UNALM.
- Piñeyro, A. (2016). "Un ejemplo de controversia científica: el debate en torno a la introducción de maíz genéticamente modificado en México". En F. Guerrero Mc Manus, O. Valadez Blanco y E. Vizcaya Xilotl (eds.), *Naturaleza, ciencia y sociedad: 40 años de pensamiento crítico interdisciplinario en la Facultad de Ciencias de la UNAM*. [pp. 91-104]. México: IF/Facultad de Ciencias/UNAM-CopIt-arXives.
- Pla García, J. y Menor Salván, C. (2017). "La composición química de la atmósfera primitiva". *Anales de Química*, vol. 113, núm. 1, pp. 16-26.
- Ribeiro, S. (2021). *Maíz, transgénicos y transnacionales*. México: Fundación Heinrich Böll México y el Caribe-Grupo ETC-Itaca.
- Real Academia Española. (2018). *Diccionario de la lengua española*. 23ª edición. Consultado en septiembre de 2019. Recuperado de: <https://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=transg%C3%A9nico>
- Romero, J. (septiembre-diciembre, 2013). "Derecho y alimentos transgénicos". *Revista de Ciencias Jurídicas*, núm. 0132, pp. 89-138.
- Thieman, W. y Palladino, M. (2010). *Introducción a la biotecnología*. Madrid: Centro de Tecnología Biomédica/upm-Departamento de Biología Celular/Facultad de Biología/UCM-Pearson Educación.
- Trejo, S. (2018). *La biotecnología en México: Situación de la biotecnología en el mundo y situación de la biotecnología en México y su factibilidad de desarrollo*. México: Centro de Educación Continua/Unidad Allende/IPN.





# Del deber de ser feliz

---

Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge  
*paolazamorab@gmail.com*

---

**Of the duty to be happy**

Recibido: 8 de noviembre de 2021  
Aprobado: 5 de enero de 2022



## Introducción

La primera parte del texto expone, a partir de experimentos mentales, algunos de los lugares comunes que refieren la felicidad y cómo lograrla, mostrando en cada caso lo absurdo de ello y se plantea cómo diferentes ideas filosóficas nos ofrecen alternativas. La segunda parte muestra las fallas de la llamada ideología del pensamiento positivo como una vía para la felicidad. Finalmente, concluiremos en cómo la felicidad no puede ser una prescripción externa, sino un estado mental que se puede procurar ejerciendo una

racionalidad llevada a la acción, que es la que encontramos en las tradiciones de filosofía práctica o filosofía para la vida. En este texto se cuestiona que la felicidad ha sido puesta como una obligación dentro de una cultura del llamado pensamiento positivo y nuevas espiritualidades, ante lo cual hay que tener cuidado. Y, sin embargo, como sujetos conscientes es ineludible que aun renunciando a todos nuestros deberes, el único imprescindible es el de ser feliz, por lo que además de querer se trata de procurarlo.

Hay quienes consideran que la felicidad equivale al placer. Para ello, Robert Nozick

Como sujetos conscientes es ineludible que aun renunciando a todos nuestros deberes, **el único imprescindible es el de ser feliz**, por lo que además de querer se trata de procurarlo.

### Resumen

La felicidad es una constante búsqueda de realización humana. Es subjetiva y por lo tanto adquiere diversos significados como modos de lograrla. Se puede considerar como una sensación placentera, una emoción agradable o un estado mental. Su cumplimiento descansa en el tener o en el ser, tanto como en medios externos o recursos internos. A través de una breve revisión sobre lo que no es, la filosofía nos puede guiar para comprenderla y atenderla.

**Palabras claves:** placer, deseos, creencias, pensamiento positivo, estoicismo.

### Abstract

Happiness is a constant search for human fulfillment. It is subjective and therefore acquires different meanings as ways of achieving it. A pleasant sensation, a pleasant emotion, or a state of mind can be its definition. Its achievement rests on having it or being happy and on external means or internal resources. Philosophy can guide us to understand and address it through a brief review of what it is not.

**Keywords:** pleasure, desires, beliefs, positive thinking, stoicism.

(1988, p. 53) nos hace pensar en el siguiente experimento mental: imaginemos que se ha inventado una máquina de experiencias placenteras y a la cual podríamos vivir conectados. De ser esto posible, ¿hemos alcanzado así la felicidad? El primer aspecto a considerar es si podríamos hablar de que estar conectado a una máquina, por mucho placer que nos procurar, sería vivir humanamente. Por otro lado, si es lo único que queremos, vendría la pregunta de si no generaría hartazgo que tuviéramos únicamente esas emociones. Sin embargo, el placer no puede ser reducido a lo meramente sensorial e inmediato. De hecho, Epicuro nos dice “muchos dolores preferimos a los placeres (...) cuando de ello se sigue una molestia mayor”, y recomienda “Conviene todas esas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y lo conveniente porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como un mal y, viceversa, del mal como un bien” (2000, p. 63). Así se trata de hacer un cálculo entre el placer como procuración del mínimo dolor más que sólo estímulos gratos.

En este sentido, no hay un sujeto pasivo dispuesto sólo a sentir como quien se conecta a una máquina, sino en alguien que tiene que utilizar su racionalidad para valorar aquello que se le presenta como placentero y valorar su consecuencia. Así, el cálculo hedonista, al menos, nos indica actuar con cuidado en los alcances de aquello que elijamos. Se agrega que además habría que procurar tanto por el bien hacia nosotros mismos, como porque los límites de nuestro placer eviten ser a costa del dolor de los demás. Pero, ¿por qué el límite del placer es el dolor, aunque sea ajeno?

El ser humano quiere saber cómo proceder en situaciones de incertidumbre, quiere saber qué le va a pasar y cómo actuar. Imaginemos que existe un oráculo certero al que podamos consultar las veces que deseemos para saber cómo proceder y conseguir nuestros deseos, o al menos evitar un destino funesto. De ser así, podríamos depender de él para tomar las decisiones más importantes y cambiar o evitar lo que iba a ocurrir. Entonces, quiere decir

## Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge

Es licenciada en Filosofía y maestra en Docencia para la Enseñanza de la Filosofía en Educación Media Superior. Profesora asociada “C” de tiempo completo, definitiva del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Azcapotzalco. Cuenta con diplomados en Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) y una certificación como Asesora en Problemas Filosóficos, aparte de más de 30 cursos disciplinarios y didáctico-pedagógicos. Ha dado cursos en línea como asesora en la Coordinación de Universidad Abierta Innovación Educativa y Educación a Distancia (CUAIEED). Ha impartido cursos a profesores sobre Pensamiento complejo y educación, Actualización disciplinaria (filosofía) y Filosofía y Literatura, así como cursos especiales a estudiantes como lo son el Programa de Apoyo al Egreso (PAE) y el Programa de Fortalecimiento a la Calidad del Egreso (Profoce). Ha sido tutora desde 2012. Participó en la elaboración del Plan de Acción Tutorial (PAT) para quinto semestre. Ha coordinado grupos de trabajo para la elaboración de la guía de exámenes extraordinarios de Filosofía I y II 2017-2018 y del Seminario para el Diseño e Impartición del “Programa de Fortalecimiento al Egreso” 2018-2019. Fue coordinadora y coautora del libro *Argumentación para el Bachillerato en el marco del Profece*; también es coautora de *Filosofía con niños y Adolescentes* (2016). Ha realizado conferencias y ponencias sobre temas filosóficos, de género, arte, educación y tutorías. Además, ha colaborado con artículos para las revistas del Colegio como *Eutopía*, *Murmulllos Filosóficos*, *Poiética* y *Delfos*, con temas sobre adolescencia y tecnologías, arte y educación; género y violencia. Es integrante del Comité Editorial de la revista *Murmulllos Filosóficos*. Ha participado como asesora de estudiantes y como integrante del Comité de Filosofía para la Olimpiada del Conocimiento, desde 2015 a la fecha. Ha sido jurado de diversas actividades académicas y consejera académica. Ha coordinado proyectos Infocab como el “Taller filosófico: Filocafé Azcapo” durante el periodo 2013-2014, y para 2019-2021 con el Curso de Argumentación para el “Fortalecimiento al Egreso”.

que hay algo determinado que nos acontecerá y tan solo con saberlo y actuar de cierto modo podemos cambiarlo. Sin embargo, actuar con base en un resultado futuro haría que el presente fuera un medio para lograr algo inalcanzable, ya que el futuro, como algo que aún no se realiza, no es algo fáctico, sólo ocurre en nuestra imaginación. Por otro lado, si el destino es algo ya determinado, no tiene sentido pensar en el libre albedrío como el causante de nuestras determinaciones. Pero si, al contrario, nuestras acciones son las que nos determinan, qué sentido habría en saber algo que va a ocurrir si es tan moldeable que depende de lo que hagamos. Epicteto quizá nos ayuda a calmar todo ímpetu de control sobre lo incontrolable, al decirnos que hemos de organizar lo mejor posible lo que depende de nosotros y servirnos de las cosas tal como vengan, pues vienen de acuerdo con algo superior a nuestra voluntad (Epicteto, 2015, L1, 1, p. 58).

Los oráculos nos podrán mostrar el futuro, pero el cómo proceder es algo que nos compromete completamente, así como el resultado que puede surgir de las acciones que decidamos. Y quizá lo terrible es que si hubiera tal oráculo y no actuamos, no sabríamos si aún sin hacer algo lleguemos a ese destino. Así, de uno u otro modo, nada nos quita el peso de encima, de sabiendo o no, tener que decidir si actuar y saber cómo hacerlo. El problema de que el mundo tenga escrito su funcionamiento y saber cómo cambiar sus reglas se antoja deseable, pero no posible, pues si tiene una



El placer no puede ser reducido a lo meramente sensorial e inmediato.

forma de proceder, sólo es posible conocerlo, pero no necesariamente depende de nosotros cambiarlas. Al contrario, si el mundo no tiene reglas entonces es caótico y nada hay que se puede saber sobre ellas. Al respecto, parafraseando la Oración de la Serenidad de Francisco de Asis, nos recomienda tener el valor de cambiar las cosas si es necesario y posible, o aceptarlas serenamente de no ser el caso. Para ello, nos queda la capacidad para reconocer la diferencia. Es decir, conducirnos con sabiduría<sup>1</sup>. La libertad está en saber qué depende de nosotros y qué no. Lo que depende de nosotros y (siempre es seguro que lo que si puede cambiar son nuestras creencias) las ideas que formamos de las cosas. Sobre esto Epicteto señala que no son las cosas las que nos afectan, sino lo que de ellas pensamos. Así, podemos alterarnos menos si sabemos que hay cosas que escapan de nuestro control y otras son producto de nuestras creencias sobre lo que podemos tener injerencia (Epicteto, 1997, p. 23).

Sobre esto, cabe precisar que parte de la necesidad de tener control e influir sobre aquello que nos permita lograr nuestros deseos, sería imaginarnos que, con tan solo desear algo, se puede lograr su realización. Esto es un pensamiento mágico que pretender influir o conducir a partir de conjuros y sortilegios el curso a su favor. La magia es una protociencia en tanto busca y trata de llevar a cabo un procedimiento para lograr los resultados deseados. Pero es fallida en su relación causal, pues hay desconexión entre lo que suele poner como causas del efecto; esto es lo primero que hay que cuidar para validar un procedimiento. Pero, imaginemos un genio que nos concediera hacer realidad todos nuestros deseos, eso nos

<sup>1</sup> Esta es una parafrasis a la conocida plegaria de la Serenidad utilizada en el Programa de AA, pero sus orígenes se atribuyen a diversos pensadores y tradiciones de la antigüedad. Nos hemos tomado el atrevimiento de vincularlo con las representaciones de Epicteto.



presenta un problema: ¿qué pasaría si mis deseos se oponen a los deseos de otra persona? ¿A quién y por qué le haría caso el universo o el genio de los deseos? La realidad entonces se construiría a capricho y terminaría siendo caótica, pues mientras unos desean algo, otros desearían lo contrario.

Ahora pensemos en otro problema del genio de los deseos: si quizá no todo lo que deseamos realmente quisiéramos que ocurriera, pero este genio no supiera distinguir cuando son únicamente deseos y cuando realmente nos llevan al querer. De sobra está decir esos chistes de genios que no entienden bien nuestros deseos y los cumplen desafortunadamente. Quizá nos obligaría entonces a poner atención a todo lo que deseamos y desear menos, pero saber qué desear. Sin embargo, esperar a que el genio nos obedezca nos volvería tan pasivos que ninguna de las cosas que ocurran podemos adjudicarla a nuestra autoría porque no actuamos para intervenir en su realización. Nos volveríamos marionetas de nuestros deseos, siendo éstos realmente los amos de nuestra realidad. Ante ello hay una única salida: no dejar a ningún genio que cumpla nuestros deseos, sino encargarnos por nosotros mismos. Si desear nuestra felicidad es algo legítimo, también lo es que el deseo procure su realización.

Para ello, Aristóteles (1984, 1, 1094a) nos es de gran ayuda, ya que para él todas las acciones humanas tienen como fin el bien, ¿y qué si no es la felicidad el mayor bien deseado? Si los deseos que concede el genio podían ser contradictorios entre los individuos, las acciones pueden serlo aún más con sus respectivas consecuencias, por lo que quizá la frontera entre la realización de los deseos de unos y otros sería procurar el bien sin que este sea un mal para otro. Es decir, que no fuera un bien relativo, sino un bien para cada uno, por muy distintas que fueran sus ideas de felicidad. Pero sobre todo, la felicidad conlleva a la acción, en palabras de Aristóteles:

no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten..., así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de éstos es por sí misma agradable. (Aristóteles, 1984, 25, 1099a).

Si ser feliz es algo necesario en nuestra vida, entonces se vuelve una obligación satisfacer esa demanda, estamos obligados a ser felices, pero hay un problema con la obligación de ser felices. Ser felices parece ser algo necesario, al cual destinamos nuestros deseos y nuestras acciones, por lo que estamos obligados a procurar todo aquello que haga posible la felicidad, por lo tanto, se trata de un deber para con nosotros mismos; sin embargo, nadie nos puede obligar a ser felices, porque entonces los deseos ya no serían los nuestros sino de quien nos obliga. El problema es si nuestros deseos son genuinos o actuamos conforme a

los deseos ajenos. Para ello necesitaríamos de la capacidad de razonar si lo que imaginamos que es nuestra felicidad es algo proveniente de nosotros mismos o sólo lo creemos así. Por ejemplo, cuando se nos dice cómo o qué es la felicidad y nosotros sólo adoptamos esas ideas o si hemos hecho el esfuerzo de construir esa idea a voluntad. Cuando una marca refresquera, cuyo consumo es nocivo para la salud, se anuncia como el contenido de la felicidad, hay mucho que sospechar. Lo mismo cuando se vuelve una creencia generalizada asociar la felicidad con una carita sonriente y la alegría. Sobre todo porque su incumplimiento se torna un asunto moral que culpabiliza a quien no cumple con esos visos de felicidad.

Al respecto, la autora Barbara Ehrenreich, en su libro *Sonríe o muere: la trampa del pensamiento positivo*



(2018), hace una crítica a esa idea impostada de ser felices como una obligación y no un gusto. Señala que la cultura de la positividad es como un tribunal, donde se le pide al individuo que únicamente sonría y tenga una actitud positiva para ser feliz, pues en caso de ser infeliz, es porque no se ha esforzado lo suficiente. Entonces, como se ha señalado antes, la felicidad sería cumplir con un mandato a modo ajeno. La paradoja del imperativo de ser feliz es que nadie te puede obligar a querer serlo, porque es tan paradójico como “prohibido prohibir” o “te ordeno que desobedezcas”. No obstante, parafraseando a Kant (2014, p. 17), podemos decir que no se trata de una obediencia hacia una ley externa el deber ser feliz, pero, si la máxima inclinación humana es la felicidad y todas nuestras inclinaciones la tienen como finalidad, en consecuencia no sólo se vuelve una necesidad, sino una obligación para con nosotros mismos. Si es un deber ser feliz es porque cada individuo debiese cumplir en la procuración del bien para consigo mismo tanto como en el de cualquier ser humano.

Por otro lado, en la idea de no caer en las exigencias externas de lo que se supone es ser feliz, para Byung-Chul Han (2021) antes la sociedad disciplinaria se situaba en el deber, ahora ha sido lo ha sustituido por la cultura del emprendimiento, basada en el poder. Ya no se trata de cumplir con una obligación sino sólo de echarle ganas, de querer poder. Es una cultura que hace ver todo como posible si uno se esfuerza, si no se rinde. No lograrlo sólo puede significar que no se ha esforzado lo suficiente. Como las condiciones externas no son impedimento, toda la culpabilidad de no ser feliz recae en el individuo, en que no ha hecho lo suficiente.

Querer es un mandato para llevar a cabo acciones de realización, que en nuestra sociedad se convierte en consumo, en donde ser feliz es



un asunto de tener; tener una vida, tener bienes, tener logros. Para la obediencia del consumo, tenemos siempre un pendiente, pues nunca es suficiente. Nuestra cultura plagada de entrenadores o *coaching*, literatura de la autoayuda, terapias de optimismo y positividad, refuerzan un pensamiento mágico como un decreto que debe ser cumplido, a menos de no haberse deseado e intentado lo suficiente. Por un lado, esta ideología fomenta el hiperconsumo y la explotación a costa de alcanzar los estándares de la felicidad; por el otro, el individualismo, pues “el cambio está en uno”, así como la pasividad surgida de la fantasía desconectada de la realidad, de que basta desear algo lo suficiente para que suceda. Esa idea popularizada por literatura que sostiene que basta con decretarlo para que el universo obedezca, suele ser una ingenuidad del pensamiento mágico, recordemos el problema del genio que se expuso líneas antes.

Nos preocupamos por ser felices y a partir de una idea personal construimos nuestro mundo y nuestras acciones, pero también a partir de esta idea se tiene referencia de lo que es ser infelices. Solemos posicionarnos más en este ámbito. Una vez que comprendemos que como idea se relaciona con el mundo de manera previa, entonces podemos también modificar las ideas para que tengan correspondencia con la realidad. En lo performativo, una creencia se vuelve una idea, la idea un enunciado que incide en el mundo y, del mismo modo, algo que ha impactado en el mundo, puede ser modificado del mismo modo que surgió, a partir de creencias.

La fantasía genera deseos, los deseos que-  
rencia, la querencia necesidad, la necesidad esclavitud. La libertad está en la elección de nuestras creencias. Al respecto, para Epicte-  
to son las ideas de las cosas las que nos afectan, más que las cosas mismas. Éste dice que “los dioses hicieron que dependiese sólo de

nosotros lo más poderoso de todo y lo que dominaba lo demás: el uso correcto de las representaciones; mientras que lo demás no depende de nosotros” (2015, p. 57). Así, la construcción de nuestras creencias afecta la disposición que tenemos sobre las cosas. Construimos un sistema de creencias, ideas que justifican nuestras acciones. Entonces, un ejercicio importante sería identificar y reflexionar sobre nuestras creencias, algo por demás difícil, porque se sitúan como verdades indiscutibles y obvias, que dificulta que sean identificadas.

Por ejemplo, un mundo enfermo requiere una cura ¿de qué está enfermo el mundo? De exceso de fantasía. Como nunca en la historia de la humanidad vivimos más tiempo, tenemos acceso a medios y recursos. Gozamos de excedentes, de cosas. Es el mundo de las cosas. De registros, de virtualidad, de pensamiento mágico. El discurso de productividad y consumo, no obstante, la obstinada y obsesiva búsqueda de la felicidad hacer ver que nada de esto es suficiente para dejar de preocuparnos por carecer de ella ¿qué pasaría si no nos inquietara tener que ser felices?

La forma de ver el mundo nos coloca a nosotros, siendo de un modo que se refuerza o reafirma en la relación con los demás. Este orden o cosmos conduce a encaminar nuestras acciones en concordancia. Si se piensa que el mundo es homogéneo, se puede buscar aquello que le dé color, diferencia. Por el contrario, un mundo de turbulencia demanda serenidad. En un mundo plagado de desinformación, necesitamos conocimiento. Saber qué necesitamos requiere saber dónde estamos y qué somos. Así como entre una cactácea y una orquídea se requieren cuidados distintos, así las cosmovisiones y las autoconcepciones. Entonces, sin un conocimiento de nosotros mismos, de quiénes somos y de qué queremos y qué creemos que

somos y queremos, es difícil tener claridad sobre lo que debe buscarse.

En las escuelas helenistas, en general, se tiene claro, como ocurre en la búsqueda del principio de la naturaleza de los primeros filósofos que se preguntaron por el *arkhe de la physis*, donde hay un orden, y que todo se sigue en conformidad. Esta idea considera que la naturaleza no es caótica ni caprichosa, y nosotros formamos parte de ella. Es fundamental para entender que actuar con base en la ley de la naturaleza es el camino sabio, donde no hay error. Lo mismo ocurre con la necesidad de lo que requiere todo ser viviente para mantenerse, como el hambre y los mecanismos de sobrevivencia. Se trata de no resistirse a ellos, sino actuar acorde. El dolor es el indicador del mal en nuestro cuerpo, por lo que no se trata de negarlo, sino de poner atención y atender la causa, más que el síntoma. No obstante, nuestra sociedad es prolífica en suministros para superar los síntomas y evadir las causas. Lo mismo ocurre con las emociones. Si bien la alegría parece ser estado de plenitud y bienestar, ésta puede ser efímera y superflua. El conjunto de las demás emociones actúa como indicadores de cómo vamos en nuestra vida y cómo le hacemos frente. De tal manera que son necesarias, y en cada una es posible estar bien, en concordancia con lo que estas emociones responden a lo que vivimos.

La mejor manera de ser felices es cuidar lo que pensamos y actuar en consecuencia. Si la felicidad proviene de nuestra imaginación y busca su realización, depende por completo de nosotros, pero no basta con imaginar sino con saber cómo llevarlo a cabo, para esto hemos mencionado antes a Aristóteles. Sin embargo, ya vimos las reglas del mundo para funcionar y éstas no dependen de nosotros, debemos conocerlas y adecuarnos a ellas, vivir en conformidad, tal como los cínicos procuraron sus acciones conforme a la naturaleza y la

disminución de los deseos, y como los estoicos en aceptarlas para ejercer la libertad de nuestras propias acciones, en que dichas reglas no nos afecten. Saber que nuestras acciones son la manera efectiva de lograr la felicidad, pero no puede situarse en el futuro porque, con ello, nos distraemos de poner atención al presente, que es donde se ubica la realidad y nuestra capacidad de actuar. Si algo vale la pena de volver a revisar la filosofía de la antigüedad, es cómo se llevaban a cabo ejercicios y disciplinas que ponen en práctica nuestro autoconocimiento, la reflexión, la meditación y el cuidado sobre nuestras acciones y nuestra persona. Para concluir, podemos recuperar una inscripción de Delos que nos comparte Aristóteles: “Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama” (1984, 25, 1099a).

## Bibliografía

- Aristóteles. (2011). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Claudio Álvarez Teran. (22 de febrero de 2015). Slavoj Žižek Sobre el Consumismo [video]. YouTube. Consultado el 28 de septiembre 2021. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=TawLAKoIF7Q>
- Epicteto. (1997). *Un manual de vida*. Barcelona: Olañeta.
- (2015). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Epicuro. (2000). *Sobre la felicidad*. Madrid: Debate.
- Ehrenreich, B. (2012). *Sonríe o muere: la trampa del pensamiento positivo*. 2a ed. España: Turner.
- Hadot, P. (2015). *Manual de la vida feliz*. Madrid: Errata Naturae.
- Han, B. (2021). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

## Índice de ilustraciones

- Bruselas*, lápiz, estilógrafos y acuarelas, pág 2.
- Palacio de Correos*, lápiz sobre papel, 22 cm x 30 cm, pág 4.
- El caballeresco Sir\_Eno del coral Dragorugochancho, Señor de las Moscas*, lápiz sobre papel, 28 cm x 21 cm, 2020, pág 6.
- La Mano*, lápiz y estilógrafos, 21 cm x 27.5 cm, pág 23.
- Macrocosmos en anafase*, lápiz sobre papel, acrílico y espirógrafo, 99 cm x 69 cm, pág 26.
- El Primer Ministro, Winston Churchill*, óleo sobre tela, pág 43.
- Retrato de Oskar Kokoschka a partir de una fotografía de Hugo Erfurth*, óleo sobre tela, 39.5 cm x 29.5 cm, pág 48.
- Medusila*, lápices de colores, bolígrafo y espirógrafo, pág 53.
- Escritura en las arrugas* (versión digital 1), lápiz sobre papel, estilógrafos y edición digital con Photoshop, 2016, pág 66.
- Caballito de mar*, lápices de colores, 12 cm x 15.5 cm. Ejercicio para combinar colores superponiendo capas y usando la teoría del color, pág 66.
- Animalario*. Uno de los primeros sketches o dibujos rápidos que hice hace varios años, fue la idea que retomé años después para conceptualizarla en la ilustración de *El caballeresco Sir\_Eno del coral Dragorugochancho, Señor de las Moscas*, pág 67.
- Aterrizando*, lápiz. Dibujo rápido de un dragón usando la punta del lápiz de forma horizontal, pág 67.
- Cthulhu despierta*, lápiz sobre papel, 70 x 22 cm, 2017, págs 70-71.
- Tigritopsis Orquídula*, pinturas acrílicas, bolígrafo Bic negro, merthiolate y lápices de colores, 19.6 x 11.2 cm, págs 68 y 97.
- Trilobilibelu Calamaris*, técnica mixta, 15.8 cm x 20.4 cm, págs 68 y 81.
- No hay más gruta que la nuestra*, Homenaje a Gustave Doré. Lápices de colores y estilógrafo, 21.5 cm x 29.5 cm, pág 90.
- Ichthus está muerto*, lápiz, bolígrafo, 62.5 cm x 48.5 cm, pág 71. Boceto que realicé para planear la composición y elementos de mi ilustración
- Macrocosmos en anafase*, lápiz sobre papel, pág 72.
- Gallina Pesadilla*, lápiz y un trocito de página de revista. Uno de mis primeros dibujos, pero muy importante para mí porque aquí aprendí a obtener diferentes tonos con un solo lápiz: todo el dibujo está hecho únicamente con lápiz HB, pág 72.
- Selenelion* (detalle), técnica mixta sobre tela, 82 cm x 124 cm. Intervención pictórica a una fotografía de Mónica Carrillo Padilla, en la cual ella misma modeló, pág 73.

# MURMULLOS filosóficos

## EL ARTE DE VIVIR

### Presentación

Dr. Benjamín Barajas Sánchez

### Editorial

Dr. Jorge L. Gardea Pichardo

### Ensayos

Gema Góngora Jaramillo

Las aporías del testimonio: del absurdo y la escritura en la literatura del Lager

Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge

Viaje retrospectivo a la Filosofía para la vida

### Artículos

Lonel Gómez Gordillo

"La palabra es la luz de la sangre". Historia y querer en el pensamiento de María Zambrano

Viviana Paéz Ochoa

Del sentimiento trágico de la vida a la plenitud de plenitudes en la filosofía de Miguel de Unamuno

Javier Sánchez de la Cruz  
Cuidado de sí y educación

Ricardo González Santana  
Eudaimonía griega

Lydia Ramírez Martínez  
Sí importa como los nombramos:  
¿Organismo genéticamente modificado (OGM)? ¿Organismo transgénico?

Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge  
Del deber de ser feliz

### Color

Arydia Barajas  
Una propuesta taxonómica



Arydia Barajas, *Lula*.

