

Departamento de Filosofía

Edición No. 2, 2021.

REFLEXIONES *Filosóficas*



USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala

Facultad de  Humanidades

Créditos

Revista virtual "Reflexiones Filosóficas"

Departamento de Filosofía

Correo electrónico:
administrativofilosofia@fahusac.edu.gt
Edificio S4, Ciudad Universitaria, zona
12, Guatemala, Guatemala, C.A.

Departamento de Relaciones Públicas:

Correo electrónico:
web@fahusac.edu.gt
Edificio S4, Ciudad Universitaria, zona
12, Guatemala, Guatemala, C.A.

Autoridades:

M.A. Walter Ramiro Mazariegos Biolis
Decano

M.A. Ervin Fernando Osorio Fernández
Vocal Primero

Dra. María Teresa Gatica Sacaida
Vocal Segundo

Lic. Francis Ramón Polo Sifontes
Vocal Tercero

Profa. Jazmín Alexandra García Barillas
Vocal Cuarta

Profa. María Guadalupe Miranda Chinchilla
Vocal Quinta

Licda. Ana Lucía Estrada
Secretaria Académica

M.A. Zonia Williams
Secretaria Adjunta

Lic. David Ernesto Chacón Estrada
Director del Departamento de Filosofía

M.A. Efraín Estrada Herrera
Director de Reflexiones Filosóficas

La creatividad, diseño, diagramación y proceso metodológico para la realización de esta publicación fue llevado a cabo por la estudiante Shirley Nayahomi Yaraseth Arriaza Escobar como parte del Ejercicio Profesional Supervisado y Proyecto de Graduación del año 2021 de la Licenciatura en Diseño Gráfico de la Facultad de Arquitectura de la Universidad San Carlos de Guatemala para el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad San Carlos de Guatemala. Es la forma en que se retribuye a la sociedad guatemalteca lo invertido en Educación Superior Estatal.

Licenciada Anggely Enríquez
Asesor metodológico

Licenciada Carolina Aguilar
Asesora gráfica

Licenciado Jaime Cabrera
Tercer asesor

Reflexiones
Filosóficas



Fotografía de: Freepik Intervención por: Yaraseth Arriaza

Índice

01

02

**Naturaleza de las
cuestiones Filosóficas**

Héctor-Neri Castañeda
Página 16

**De religión, de fútbol y de
política no se habla.**

Jairo André Mejía Samayoa
Página 40

03

04

Principio de no-agresión

**La violencia en la historia
según Hanna Arendt**

Ana Lucía Pérez Suy
Página 59

Sofía María Chacón López
Página 68

05

06

Lógica en la vida cotidiana

Por un consumo ético

Juan Ernesto Camajá López
Página 82

Noelia Melissa Castellanos Villatoro
Pagina 90

Índice

07

08

El status ontológico de las matemáticas

Josué Abraham Rivera Estrada
Página 101

**Formalización y
aprehensión de realidad.**

Alvaro Gilberto Ayapán Ayala
Página 117

09

10

Existencialismo: Sobre el concepto de angustia en Kierkegaard

Wagner Ronaldo Arturo Figueroa de León
Página 129

Introducción al Existencialismo de Sartre

Javier José Arita Mazariegos
Página 138

11

12

Introducción al materialismo filosófico de Gustavo Bueno como sistema filosófico

David Moisés Ramírez Cotón
Página 147

Elementos Antropológicos en el pensamiento de: Thomas Hobbes

David Moisés Ramírez Cotón
Página 159

Índice

13

14

**Sociedad del siglo XXI ¿Una
sociedad de rendimiento?**

Ivon Dayanara Elizabeth Gonzalez
Méndez
Página 172

**El COVID y sus posibles
modificaciones metafísicas**

Ronal Estuardo Navichoque
Página 180

15

16

¿Por qué pensar en español?

Los concepto del Saber

Oscar Fernando Rodriguez García
Página 191

Sebastián Sebastián
Página 203

17

Agradecimientos

Yaraseth Arriaza
Página 209

Introducción

Si, todos podemos llegar a ser filósofos, pues la filosofía se trata de buscar conocimiento y todos podemos encontrarlo. La filosofía la encontramos en el día a día, partiendo de nuestros pensamientos, formas de ver la vida, lo que aprendemos y lo que desconocemos, esto nos vuelve filósofos.

“Reflexiones Filosóficas”, nace para darle un espacio a los filósofos donde pueden desarrollar temas de gran interés para el gremio de filósofos, que cuenta con información teórica de alto grado.

Esta revista contiene temas donde los autores tocan tópicos de relevancia actual desde un punto de vista profundo, coherente y que nos invita a cuestionarnos y sobretodo a analizar nuestro entorno y cómo se desarrolla, buscando ver todo desde perspectivas nuevas y frescas.

*“Mejor un
poco que esté
bien hecho,
que una gran
cantidad
imperfecta”*

-Platón

Reflexiones Filosóficas

Edición No. 2, del año 2021





01. Naturaleza de las Cuestiones Filosóficas

Autor: Héctor-Neri Castañeda

Índice	Página
I	16
II.....	20
III.....	27
IV.....	30
V	35

-/-

Caracterizar los problemas de la filosofía es una actividad filosófica de las más importantes y fundamentales. Por la pregunta ¿qué es la filosofía? Ha de exhibir en sí mismo las notas más típicas de todo filosofar. Y por esto mismo también, la pregunta ¿qué es la filosofía?

Aparece siempre como un poco tonta, ya que en todo intento por contestarla, se presupone siempre una respuesta, si-

quiera parcia, a tal pregunta. En efecto, si la respuesta es un filosofar, ya hay que saber filosofar, esto es, de qué trata la filosofía, cuando justamente nos esforzamos por averiguar de qué trata.

Ahora bien, esta obvia circularidad del filosofar sobre la filosofía ha de quedar también descubierta y clarificada cuando hayamos terminado nuestra indagación.

Bástenos, por tanto, en este punto con que estemos de acuerdo en que no buscamos una definición estipulativa; esto es, una definición completamente personal y arbitraria en la que el sentido del vocablo 'filosofía' quede completamente precisado, de modo que el resto de nuestra conversación sea perfectamente inteligible, al menos en cuanto a tal vocablo respecta. No, lo que nos interesa es una definición en uso o un análisis del concepto de filosofía, de tal manera que respetamos o estemos de acuerdo con:

a) El uso corriente en que sabemos distinguir, por ejemplo, los cursos de un departamento de filosofía de los cursos de otros departamentos, digamos, los de un departamento de matemáticas, de historia, de sociología; y

b) El uso clásico en que Platón, por ejemplo, trató de problemas filosóficos en sus obras Fedón, El Sofista, y Kant lo hizo en la Crítica de la Razón Pura y la Fundamentación de la metafísica de las costumbres morales.

Así pues, tenemos que prescindir de ciertos sentidos ordinarios del vocablo, que nos alejan del central, apuntado en esos ejemplos, que no pueden reducirse a una unidad conceptual con éste. Por ejemplo, no nos interesa el hecho mencionado con la frase corrientísima "la filosofía es la madre de las ciencias", ya que este hecho pertenece a la historia de la palabra 'filosofía', y no a la historia de la filosofía; es evidente que ambas historias son completamente distintas; aun cuando no existiese la palabra 'filosofía', siempre ha-

bría una historia de la filosofía.

Hay, sin embargo, un aspecto interesante en la frase en cuestión.

A saber: cuando decimos que la filosofía es la madre de las ciencias, estamos señalando que la filosofía no es ciencia, y esto constituye un dato explícito de los que se mencionaban arriba en el grupo (a), al hablar del uso corriente.

De manera similar, como ya el título de esta conferencia indica, nos interesa la filosofía como contenido o resultado de una actividad humana en la que se consideran, tratan, plantean problemas. Por tanto, todos los sentidos ordinarios de la palabra 'filosofía' en que se mencionan, actitudes sociales de vida o mecanismos de reacción individual frente a situaciones concretas, quedan fuera de nuestro ámbito de interés. Naturalmente, el filosofar es una operación compleja en que entran actitudes de varias clases; sin embargo, nuestra tarea no consiste en hacer psicología del filosofar, sino en hacer filosofía de la filosofía. En todo caso, aquí se pone de manifiesto un parentesco entre ciencia y filosofía, por cuanto que ambas ven problemas y requieren, por tanto, una actitud teórica.

Ahora bien, todo esto es claro y trivial; pero aun así parece que vamos procediendo a grandes zancadas y es justo que nos paremos a considerar lo que llevamos hecho.

Hemos empezado por mencionar dos series de situaciones en las que empleamos la palabra 'filosofía'; esto está bien. Mas, después hemos extraído consecuencias de dos frases utilizadas corrientemente: 'problemas filosóficos' y 'la filosofía es la madre de las ciencias'.

Hemos concluido que la filosofía no es ciencia, pero que el filosofar se parece mucho al hacer ciencia. Claro, esto no está mal, pero debe hacerse constar que el. Concluir aquí realizado, aunque inofensivo, es de una oscuridad extraordinaria. Con esto me refiero, naturalmente, a la rapidez con que lo hicimos; ni siquiera nos paramos a considerar las premisas con cuidado, ni a determinar los principios de inferencia necesarios. Por supuesto, la inferencia en cuestión no es inductiva; evidentemente la inducción no sirve de nada en este caso. Ninguna definición ni ningún análisis de significados es el fruto de inducción. Sin insistir en una costa tan patente, quiero, para el historial, mencionar dos razones por las cuales toda inducción falla en la formulación de significados:

a) Por cuanto que cae en un círculo vicioso al pretender inducir el significado de un término de la clase de individuos a que el término se aplica, ya que la determinación de la clase presupone un criterio que no puede ser otro que el significado del mismo término; y

b) Por cuanto que no hay garantía de éxito, ya que los individuos miembros de una clase pueden tener, y tienen generalmen-

te, como propiedades en común no sólo las denotadas por el término que designa la clase, sino también otras propiedades, y no sabríamos separar aquéllas de éstas.

Ya esto muestra palpablemente una diferencia importante entre los problemas científicos y la cuestión filosófica que nos ocupa, el de decir qué es la filosofía. En efecto, en la resolución de los problemas científicos el método inductivo juega un papel mayor. No obstante, quedan todavía algunos aspectos de analogía que conviene precisar. Así, en la actividad científica:

a) Se parte de fenómenos o hechos concretos, los cuales no les pertenecen como tales a la ley o teoría formulada; pero

(b) Son consistentes con tal ley o teoría; y

c) Son, además, derivables de ella si se toman las apropiadas premisas que denotan ciertas condiciones dadas.

Similarmente, en nuestro problema filosófico:

a) Partimos de ciertos usos de la palabra 'filosofía' (los cuales hemos mencionado sin detallarlos), que van a quedar "fuera", naturalmente, de la caracterización que hagamos de las cuestiones filosóficas; pero

b) Son posibles conforme a tal caracterización; y

c) Han de ser, tales usos, de alguna manera encontrables, por así decir, si arrancamos de tal caracterización.

Es útil observar que la separación de estos tres momentos, en el caso de la cuestión filosófica, no es más que un análisis de lo que según dijimos al principio, deseamos obtener con esta indagación. Es decir, no hemos logrado sino hacer un poquitín más claro lo que constituye nuestra meta. 1 Pero esto es ya realizar un progreso. Ahora sabemos un poco mejor lo que buscamos cuando preguntamos qué es la filosofía. Más, todavía estamos muy lejos de haber hallado una respuesta: todavía no sabemos, por ejemplo, cuáles la manera en que, de acuerdo con la nota (3) arriba apuntada, hemos de llegar a los usos que nos sirven de punto de partida después de encontrada una caracterización de los problemas filosóficos. Sin embargo, estamos ahora en condición de poder dar un paso en otra dirección.

Se recordará que empezamos esta conferencia mostrando una como circularidad en nuestra pesquisa, la cual, dijimos, tiene que ser aclarada juntamente con el tema que nos ocupa. Pues bien, un primer punto en esta aclaración puede perfectamente ser el que sigue: cuando nos formulamos la pregunta, apenas si tenemos una comprensión vaga de ella, pero una reflexión sobre esta comprensión vaga nos conduce a una mayor conciencia, a una mejor comprensión de la pregunta, en la que nos precisa el locus de la respuesta. Indudablemente, este paso es meramente tentativo; la única evidencia que puede ofrecerse a este nivel se reduce a mostrar la estructura de los momentos anotados, que nos ha hecho ganar mayor claridad en la conciencia del problema, aun cuando no hemos avanzado nada en su resolución. Salvo que..., bueno, mejor será comenzar de nuevo.

1. Compárese a este respecto que la promesa inicial del Dr. Risieri Frondizi en su conferencia *¿Qué es filosofía?* (Guatemala. Facultad de Humanidades, 1948): «... voy a tratar de extraer de la misma pregunta -¿qué es la filosofía?- los caracteres fundamentales de esta disciplina». (Pág. 7). En realidad, el autor empieza por tratar varias preguntas que se expresan en los mismos términos, pero que son distintas, y concluye por no hablar de pregunta para exponer su respuesta.

-//-

Hemos mostrado algunas diferencias y algunas semejanzas entre los problemas de la ciencia y nuestro problema filosófico. Tratemos, por tanto, de ver más de cerca la manera en que un científico afronta sus problemas. (Me apresuro a indicar que cuando aquí hablo de “ciencia”, excluyo cuidadosamente la tecnología; me refiero a lo que muchas veces se denomina ‘ciencia pura’. También excluyo las matemáticas.) En efecto, al hombre de ciencia le interesa encontrar relaciones entre los diferentes tipos de hechos o fenómenos constitutivos del Universo. Y son esas relaciones las que se formulan en las leyes científicas. Así a la ciencia no le interesa establecer o catalogar los hechos concretos que componen el Universo.

Lo singular, lo que lleva una fecha y pertenece a un lugar determinado, no es, como ya había visto Platón y Aristóteles, asunto o materia de la ciencia. Y muy bien podremos usar aquí la palabra ‘historia’ para referirnos a la descripción o catalogación de lo individual. (Claro está, algunas disciplinas, a las que corrientemente se aplica el nombre de ‘ciencia’, por cuanto se dedican a buscar fenómenos concretos, como los pertenecientes a la “biografía” de la Tierra, en el caso de la Geología, por cuanto tratan de establecer hechos singulares, como los eclipses ocurridos hace

10 ó 20 siglos, en el caso de la Astronomía, no son enteramente ciencias en el sentido técnico en que hemos decidido utilizar el vocablo.) Sin embargo, aunque los hechos o sucesos concretos no son materia de la ciencia, sí le interesan a ésta en el sentido de que las relaciones funcionales asentadas por ella han de ser justamente las que existen entre tales hechos concretos (o las que permiten pensarlos económica y sistemáticamente, para expresarnos en una forma que no prejuzgue en favor de una posición realista en epistemología.) Vese, pues, que los hechos tienen una primacía o fuerza no poseída por las leyes o teorías formuladas por la ciencia. Estas tienen por objeto explicar los hechos y han de satisfacerlos necesariamente. Son, por tanto, los hechos (o las proposiciones singulares denotativas de ellos, según la formulación que se prefiera) criterios externos de la corrección o verdad de las leyes y teorías científicas. Sin embargo, esto no debe interpretarse en el sentido corriente en que se toma la formulación que hizo Galileo del método hipotético-deductivo, como exigiendo que una ley o una teoría sea rechazada en cuanto nomás aparezca un simple hecho concreto que se muestre inconforme con tal ley o teoría.

Esta interpretación simplista es, quizá, más aceptable en el caso de una ley muy sencilla considerada aisladamente; pero resulta difícil en el caso de una teoría, sobre todo cuando la teoría es bastante compleja. En efecto, un simple hecho en rebeldía, por así decir, frente a una teoría, le produce al científico cierta inquietud, pero no lo lleva a rechazar de plano una teoría respetable. En verdad, una buena teoría científica logra imponerse justamente porque produce una explicación de leyes científicas ya establecidas de antemano y porque permite la deducción de nuevas leyes, ya sea que las incluya ella sola en una mayor generalidad, o porque se le combine con premisas provenientes de otras teorías ya establecidas. Por esta razón, los hombres de ciencia actuales le confieren mayor crédito a las teorías que a las simples leyes, y aun que a algunos hechos concretos singulares, ya que si se logra asilar a estos últimos de la teoría (generalmente subordinándolos a otras leyes o teorías), la teoría afectada se mantiene incólume. Puede decirse, en general, que la ciencia moderna ya no se preocupa de las leyes en sí mismas, sino de las teorías.

No podemos en esta ocasión entrar en los detalles de la estructura de las teorías científicas, ni en los problemas de su formación y establecimiento o imposición. En cuanto a lo segundo, basta lo dicho. En cuanto a lo primero, séanos suficiente decir que una teoría no necesita referirse exclusivamente a lo que puede presentar-

se en la experiencia, como lo muestran las grandes teorías elaboradas por Maxwell y los físicos contemporáneos. Como consecuencia de esto tenemos que tampoco es necesario que el poder explicativo de una teoría resida en su carácter de instrumento de familiarización de hechos o fenómenos de naturaleza exótica o no familiar. Todo lo contrario, la introducción de protones, electrones, en física, y genes, en biología, por ejemplo, nos lleva a algo no familiar, pero no por ellos menos explicativo. Una teoría, sin embargo, es preferible mientras mayor es su simplicidad formal.

Tal es, muy brevemente, el método por medio del cual las personas de ciencia están enriqueciendo nuestro conocimiento del Universo en que vivimos, por una parte y, por otra, ensanchando los horizontes de las diferentes tecnologías, que nos hacen la vida más placentera y fácil. Y esto cabalmente nos presenta una diferencia radical entre la filosofía y la ciencia. El conocimiento científico es en un sentido manifiesto agregable; nuevos fenómenos descubiertos en nuestra experiencia reclaman la atención de la ciencia para descubrir nuevas leyes o inventar nuevas teorías. Por el contrario, la filosofía no trata de fenómenos o hechos concretos, ni nos informa de nuevas leyes ni nos construye nuevas teorías, de las cuales nuevas leyes pueden derivarse. Así, pues, el conocimiento filosófico parece en el

principio no conmoverse por el enriquecimiento de nuestra experiencia o el crecimiento en mayor generalización de la ciencia. Pareciera que la filosofía le resultase igual que el Universo fuera ya agotado por las historias y las ciencias. Y de esto a dos proposiciones más impresivas no hay más que un simple paso, a saber. Pudiera decirse que la totalidad del Universo en tanto que tal, y no de los detalles específicos o concretos de ella, es lo que le interesa a la filosofía. La unidad y la estructura del Universo, y no las modalidades o aspectos que la integran o llenan, serían material de filosofía. Esta es la primera proposición. La otra sigue ahora. Si la filosofía no añade o agrega nada a nuestro conocimiento real del Universo, el saber filosófico viene a distinguirse del saber científico también en su textura lógica. El, el filosófico, no es un saber aumentable en piezas o unidades, sino un saber de algo ya sabido. Y esto parece conformar muy bien con la circularidad en que nos forzaba nuestra pregunta original, y, además con ciertas opiniones o teorías sostenidas por filósofos respetables. (Véase más adelante.)

Así, el sentido en que la ciencia es esencialmente teórica no es el mismo en que la filosofía ha de serlo. Si la filosofía formula teorías, éstas son necesariamente estériles (excepto tal vez en un sentido heurístico o sugestivo). De una teoría filosófica absolutamente correcta no podremos inferir que tales o cuales leyes valen en nuestro Universo, ni tampoco

que tales o cuales entes se dan en él. Una teoría filosófica ha de tener por objeto hacernos más comprensible algo que ordinariamente no lo es o lo es demasiado poco; pero algo ya conocido o contenido en nuestro conocimiento del Universo o sus sectores. Una teoría filosófica nos hace explícito o claro lo que en nuestra vida ordinaria, científica o no, es implícito u oscuro. Una teoría filosófica sólo podrá descubrirnos formas de hacer más inteligible lo que no entendemos al nivel de la experiencia diaria o de la experiencia científica o religiosa o artística –esto es, sus estructuras; pero no podrá aumentar el contenido o materiales de ninguna de estas experiencias. Una teoría filosófica si nos facilitará procedimientos para expresarnos mejor, para hacer más transparente a otros la estructura de cada tipo de experiencia.

Tal es, dicho rápidamente, la naturaleza del saber filosófico. Es por ello que la filosofía no es ciencia, ni tecnología, ni arte, ni historia, ni religión. Es por ello, también, que un buen filosofar no le “teme” a la ciencia, ya que una buena delimitación de campos es la mejor seguridad de que los conflictos quedan evitados (cuando se es razonable, por supuesto). Ahora bien, lo mismo acontece en otra zona de las actividades humanas, en la que para algunos es, quizá, más difícil advertir la diferenciación. Me refiero a la zona del pensar y de la acción normativas. Hay muchos departamentos normativos que se encargan de establecer lo prohibido, lo permitido, lo bueno, etc., según las di-

ferentes circunstancias en que podamos encontrarnos. Ahí está la moral concreta, sea o no inspirada por la religión; el derecho general, los estatutos y leyes particulares que nos gobiernan; las reglamentaciones, lo habitual en la realización de las diversas funciones que nos corresponden en cada institución a que pertenecemos; las reglas de cada juego a que nos sometemos aun en plan de diversión. Esos y otros más son los sectores de nuestra vida normativa; pero ninguno de ellos entra en conflicto con la filosofía. Más aún: ni siquiera los ideales en que podamos basar esos conjuntos de normas son material de la filosofía. Estos ideales son invenciones personales para uso privado o colectivo que se fundan en el conocimiento que el autor tenga del Universo, o en creencias equivocadas acerca de él, y tienen un carácter concreto que no se compagina con la característica de la filosofía anotada arriba. Es verdad que como los ideales no constituyen conocimiento, bien podríamos continuar diciendo que la filosofía, aun cuando tuviese por objeto facturar ideales de vida, no agregaría nada a nuestro saber del mundo, que está a cargo de la ciencia y de la historia y la experiencia. Sin embargo, no veo ninguna razón por la cual la filosofía ha de competir con la política o la religión o la reforma social-económica. Por otra parte, el aspecto de considerar la totalidad como totalidad, mencionado arriba también, nos reclama que hagamos aquí una distinción paralela, y dejemos que la filosofía se ocupe más bien de aclararnos, de hacernos inteligibles o comprensibles

la naturaleza general de lo normativo y las estructuras generales de los ideales, sin que agregue un ápice a nuestro haber concreto en materia de normas o ideales. Con esto se logra darle una unidad esencial al concepto de la filosofía.

Me hago cargo de que a este punto una comparación entre la filosofía y la matemática se hace de rigor. En efecto, ambas tienen en común el no preocuparse por la existencia concreta del Universo, ni por cuáles sean sus características. Es por ello que ambas proveen un saber que es independiente de la experiencia concreta, a lo cual se ha dado en llamar a priori. Ahora bien, la matemática se interesa todavía menos por el Universo que la filosofía. A está, como vimos, le preocupa la estructura general del Universo, y de sus diversas esferas: natural, normativa, etc. A la matemática no le interesa lo concreto para nada y esto en un sentido radicalísimo. Ella es, en efecto, la disciplina encargada de elaborar formalismos y estudiar sus propiedades abstractas, sin afligirle en lo más mínimo el que tales formalismos no encuentre ninguna aplicación o correspondencia práctica. Este es el núcleo central de la concepción moderna de las matemáticas, que sólo del siglo pasado para acá fue posible, gracias principalmente al invento de las geometrías no euclidianas. Como por muchísimos siglos los teoremas del único sistema de geometría conocido del gran público fueron susceptibles de una interpretación física directa y genera-

lizada, no fue posible advertir la diferencia lógica entre el teorema geométrico puro y la proposición física formulada en los mismos términos. Por supuesto, muchas teorías matemáticas han sido creadas justamente para servir necesidades de la ciencia, pero este hecho no pertenece a la esencia de tales teorías. A este respecto cabe advertir un paralelo importante entre la matemática y la ciencia contemporáneas: así como para ésta la formulación de teorías ha venido a ser la tarea central, desplazándose a la formulación de leyes, para la matemática contemporánea ha perdido importancia el descubrimiento y demostración de teoremas, especialmente los que versan sobre números, y ha venido a ocupar el centro de atención la construcción de sistemas matemáticos abstractos.

Queda, pues, establecido que no hay dos maneras de conocer el Universo: una, la científica, que procede experimental y constructivamente, por medio de tentativas y correcciones de errores; y otra, la filosófica, que de algún modo misterioso nos entrega una visión global y directa. No, la filosofía no puede ofrecer un camino real y privilegiado en substitución o por encima del método científico. Lo único que ella puede hacer, es estudiar y mostrar las estructuras de los diversos tipos de experiencia, por una parte, y las estructuras de las diferentes teorías con que pensamos los varios sectores del Universo, así como su función en este pensamiento. O, para decirlo con una frase de Kan, constituyen el tema de la filosofía, las condiciones de la posibilidad de los diferentes tipos de ex-

periencia, que son, a su vez, las condiciones de la posibilidad de las correspondientes diversas modalidades de los sectores del Universo. Y son estas estructuras los objetos de las llamadas ontologías; por ejemplo, ontología de la Naturaleza, ontología de lo humano. Ahora bien, estas estructuras de las diversas modalidades de los varios sectores del Universo (esto es, modalidades religiosas, estética, moral, legal, científica) son paralelas o equivalentes a las estructuras de los correspondientes tipos de experiencia, y éstas se manifiestan en la forma del pensar que integra una experiencia concreta perteneciente a un tipo dado. Por otra parte, la forma o estructura de un pensar o experiencia es justamente el conjunto de las relaciones entre sus diferentes piezas; la articulación que nos deja abiertos o cerrados los “pasos” de unos puntos a otros dentro de lo pensado o experienciado. Así, por ejemplo, nuestra experiencia moral está organizada en tal forma que se puede “pasar” dentro de ella, esto es, ir con legitimidad dentro de la moral, del punto o hecho de que alguien debe hacer dos acciones dadas al punto o hechos de que cada una de estas acciones es, para ese alguien, obligatoria por separado. Igualmente, la conexión causal es otro camino en que podemos transitar, aunque con menos seguridad que en el caso anterior, dentro de la experiencia fáctica científica u ordinaria.

Como a tales “pasos” dentro de un tipo de experiencia se les puede denominar “razonamientos” o “inferencias”, podemos decir en general que la estructura de un tipo de experiencia es la articulación de las conexiones inferenciales válidas para una modalidad del Universo o de uno de sus sectores. (Me apresuro a advertir que aquí la palabra “inferencia” está entendida en un sentido amplio, de manera que la deducción y la inducción vienen a ser especies de inferencia.) En todo caso, de lo dicho se desprende que hablar de la ontología de una región del Universo es equivalente a hablar de la lógica del pensar o experiencia de esa región. Así, la lógica de lo normativo en general corresponde a la ontología del deber-ser; y una lógica general del conocer (o confirmar) y del actuar corresponde a una ontología fundamental de lo humano.

Naturalmente, además del problema de las estructuras o articulaciones de las conexiones inferenciales propias de un sector del Universo, que se manifiestan o concretizan en cada una de las teorías científicas, sistemas morales, doctrinas pedagógicas, religiosas, etc., está la cuestión de integrar un sistema coherente y omni-comprensivo en que se organice la totalidad de las experiencias, en que cada región o sector encuentre

su “puesto” y que en todas las modalidades se arquitecturen en una unidad exhaustiva y sistemática. Este sería el tema de una ontología general en la que la lógica general formal no es sino el capítulo inicial (o lo que corresponde a este capítulo). Indudablemente, para la realización de esta empresa no sería suficiente “amontonar” o acumular los resultados proveídos por las ontologías regionales. Una consideración sinóptica y un análisis directo y especial son necesarios. Pero el esclarecimiento de las estructuras parciales es valioso por cuanto que suministra criterios y métodos a satisfacer y aprovechar, respectivamente.

Pero, aún queda otra cuestión o serie de cuestiones. Aparte de la clarificación de las estructuras de los diversos tipos de experiencia, hay que considerar el papel que desempeñan las teorías o los diversos tipos de conceptos en cada clase de experiencia. Como en el concebir y en el pensar entra el uso de símbolos, de lenguaje, ha de esclarecerse también la función de los diferentes simbolismos como condición de la posibilidad de sus correspondientes tipos de experiencias. Aquí desembocan los clásicos problemas de la teoría del conocimiento.

Es indudable que estos temas se vinculan estrechamente con los estructurales, arriba mencionados, a tal extremo que correspondencias o paralelismos son frecuentes y sirven para cotejar y criticar las respuestas a unos conforme a las respuestas a los otros. Por ejemplo, la diferencia entre experiencia científica y experiencia moral corresponde a una diferencia de estructura lógica entre ambas, la cual nos ha de llevar a una diferencia conceptual, pero también a una diferencia de función psicolingüística de los simbolismos peculiares a cada una. Así, lo menos que podríamos decir a este respecto es que las proposiciones científicas o fácticas corrientes son descriptivas y que al proferirlas nos vemos comprometidos a actuar en ciertas formas (v.gr.: a apostar, a arriesgar nuestros bie-

nes, salud, si realmente creemos lo que decimos), mientras que una proposición moral tiene más bien por objetivo influir en el comportamiento de alguien y al proferirla sinceramente ciertas actitudes o conducta nuestra pueden preverse razonablemente, v.gr.: si realmente creemos que alguien debe moralmente hacer una acción A en ciertas circunstancias, es de algún modo cierto que también creemos que nosotros debemos hacer A en las mismas circunstancias; por otro lado, aunque realmente creamos que alguien hace A en ciertas circunstancias nada más, no hay razón para creer que nosotros haríamos A en las mismas circunstancias.

-III-

Aunque fugazmente, hemos contrastado la filosofía con otros grandes campos de la actividad espiritual del hombre. Hemos visto cómo la actividad matemática es sin duda la más libre, siguiéndole en libertad, quizá, la actividad creadora de sistemas normativos. Para ambas vale la frontera de lo consistente y de lo más simple formalmente (“elegancia matemática”); para ambos, quizá sobre todo para la segunda, está el límite de los fines a realizar en el sistema de normas. Pero para la ciencia y la filosofía valen la consistencia y la satisfacción de un fin más específico. Para la ciencia queda todavía el tope o muro de los hechos o fenómenos concretos contra el cual, al final de cuentas, se estrella toda mala teoría científica. La filosofía no tiene este valladar, pero tiene siempre un marco “externo” que la circunscribe. Y a la delimitación de este “marco” me dedicaré en los próximos minutos.

Así pues, nuestra pregunta es ahora: ¿Cuáles son los criterios que nos permiten juzgar de la corrección o incorrección de una teoría filosófica? Si, como dijimos la filosofía clarifica el sentido y estructura de los diferentes tipos de experiencia, entonces el primero y fundamental criterio ha de serlo justamente nuestra conciencia vaga, difusa, pre-analítica de la estructura de cada tipo de experiencia. Ahora bien, como

esta conciencia vaga y difusa se manifiesta únicamente en el pensar ordinario, en el lenguaje ordinario propio de cada tipo de experiencia, podemos señalar como primer y fundamental criterio de la filosofía al lenguaje ordinario tal como expresa y comunica el contenido de nuestra experiencia inmediata (sea de cosas, estética, normativa, etc.). Asimismo, la *lengua corriente* en que se formulan fragmentaria y, hasta ambiguamente, los resultados de nuestras actividades más variadas (como la científica, la artística, la religiosa, etc.). Por tanto, la ciencia, las morales concretas, los sistemas legales, las teorías educativas, las teorías sobre el arte, las teologías, vienen a ser en cierto modo criterios de la filosofía. En parte, esto último quiere decir que ciertas teorías filosóficas especiales han de analizar y exhibir la estructura de una teoría científica, de un sistema normativo, de una teoría de la divinidad, etc. Lo cual viene a ser obvio una vez establecido que la filosofía estudia las estructuras de los resultados de esas actividades espirituales.

Pero hay otro criterio, cuyo carácter es un tanto peculiar: *la Historia de la Filosofía*. A la Historia de la Filosofía puede vérselo como el esfuerzo continuado por organizar y sistematizar las diferentes zonas del lenguaje o pensar ordinario.

También puede considerársele, desde luego, como puede considerársele, desde luego, como una sucesión de teorías filosóficas que, aunque nunca realmente satisfactorias, se han venido aproximando poco a poco y por diferentes vías, muchas veces, a una explicitación adecuada de la estructura de cada uno de los tipos de experiencia. En todo caso, es justo esperar que toda nueva teoría filosófica produzca una iluminación de la historia de la filosofía, al menos en cuanto a cierto tipo de problemas.

Me doy cuenta de que he hablado de varios criterios para juzgar una teoría filosófica, pero no he dicho la forma en que funcionan. Por supuesto, no podré entrar en detalles ya que la forma en que intervienen depende de cada caso o clase de problemas. No hay fórmula o receta general capaz de indicar qué ha de esperarse concretamente en cada caso. Esto equivaldría a poseer ya una conciencia clara de las teorías filosóficas todas. Lo único que podemos hacer es hablar en términos generales señalando cierto esquema abstracto. Pero hay todavía otra dificultad de principio: en el caso de los llamados “experimentos cruciales” de la ciencia, la situación se ha estudiado y delimitado bien, y se sabe qué resultado concreto ha de encontrarse para decidir si la teoría o ley obtiene alguna confirmación, y también se sabe

qué resultado indica una falsificación o refutación. En la filosofía partimos de una conciencia vaga, oscura, difusa, para aclararla y exhibir su estructura; pero ¿cómo vamos a establecer que la teoría logra su objetivo si, por hipótesis, nos da algo distinto de lo que teníamos y de lo que tenemos para criticarla? El pensar ordinario es vago y ha de ser, sin embargo, el criterio del pensar filosófico clarificado. Este es un punto en que muy bien puede hablarse de intuición (de hecho los filósofos analíticos de habla inglesa emplean la palabra en este sentido; también los matemáticos usan la palabra en un contexto similar, a saber, cuando discuten la interpretación de un formalismo axiomático). Naturalmente, aunque el vocablo no acarrea aquí ninguna connotación de misterio (como el caso de *Wesenchauung* de Husserl y Scheler o la intuición de Bergson), no deja de ser una situación lamentable tener que recurrir a ello. Lo que se quiere indicar es lo siguiente: cada uno de nosotros está familiarizado con la lengua corriente, de modo que cada uno de nosotros posee por igual el concepto vago y difuso de carácter filosófico. Por tanto, cada uno de nosotros puede apreciar si el análisis que la teoría nos rinde de tal concepto hace realmente explícito su sentido implícito originario.

Claro, esto parece hundirnos en un gran subjetivismo, pues ninguno está exento de error, y el hecho de que cada concepto esté lleno de asociaciones emotivas personales es, sin duda, una fuente de divergencia en opiniones. Sin embargo, la situación no es tan desesperada como el párrafo anterior pudiera sugerir. Se puede proceder a una explicitación progresiva, sacando a luz aspectos parciales que vayan quedando como hitos, para retomarlos en una fase siguiente. En esta forma va delineándose el marco en que ha de quedar, por así decir, empotrado el análisis incorporado en una teoría. (Para un ejemplo en que el marco de criterios queda definido previamente en la teoría, remito a mi trabajo *La lógica general de las normas y la ética*. [Revisa Universidad de San Carlos, No. XXX, págs. 129-196]). Con esto queda también expuesta otra

caracterización de los criterios de la filosofía, principalmente el primero, esto es, el pensar y la lengua ordinarios. En efecto, las diferentes notas que de la lengua ordinaria se extraigan para una determinada teoría filosófica constituyen ya el objeto de una actividad filosófica inicial. Señalar criterios concretos para un filosofar dado es también un filosofar. Y esto por dos razones: porque el destacar esas notas que deben quedar satisfechas por la teoría o análisis, es hacer ya un poco claro el sentido oscuro del concepto que crea el problema filosófico; y porque realmente el criterio sólo encuentra su expresión cabal y su sentido pleno desde y en la teoría que lo incorpora, o mejor dicho, incorpora algo correspondiente a él, y es justamente esto que le corresponde, su “imagen”, lo que da el sentido cabal de que hablamos. (Para un ejemplo de esto remitimos a la obra nuestra mencionada).

-IV-

Ya el último tema pertenece a la cuestión del método filosófico. Y conviene reunir varias afirmaciones sobre método desgranadas a lo largo de la exposición. Dado el carácter *a priori* de la filosofía, así como su dedicación a conceptos, el razonamiento deductivo es el propio del filosofar. Filosofar es propiamente la tarea de hacer claro un concepto, una estructura, paulatina y progresivamente; más todavía: es una tarea en que se procede cíclicamente, ampliando la zona de clarificación, retocando lo previamente analizado. Ya esto último nos sugiere que la deducción filosófica no es idéntica a la deducción matemática, y este aspecto cíclico se presta y ha prestado a que se hable de “dialéctica”. Pero esta palabra tiene graves recuerdos para ser usada aquí. En la deducción matemática se procede conforme a premisas (axiomas o teoremas previos) precisadas en suficiente grado, y con reglas o principios más o menos claramente entendidos (por ejemplo, el principio de *modus ponens*, de demostración condicional, de inducción matemática), dentro de un sistema más o menos bien delineado. En la filosofía se razona de manera similar, indudablemente, pero los niveles o tipos lógicos se confunden o reducen, especialmente gracias a su omni-comprensividad y auto-referencia (recuérdese que hay una filosofía de la filosofía), de modo que la reconstrucción lógica de tales deducciones nos conduciría a las antinomias que tanto han impulsado

el desarrollo de la lógica en el siglo XX, o serían posibles en un super-sistema de estructura complicada.³ Tal es el caso sobre todo cuando se examina o critica una teoría desde el punto de vista de sus criterios.

Por otra parte, los “saltos” hacia una teoría son tan constructivos y creadores como en el caso de la ciencia y de la matemática. En ningún caso se deduce una teoría de sus criterios. (Véase, a este punto, el paso de la sección I a la II en este artículo.)

Ahora bien, las dificultades apuntadas en la sección anterior con respecto al juicio sobre la adecuación o corrección de una teoría filosófica han llevado a muchos filósofos a renegar de la posición formalista a que se puede reducir lo dicho arriba, y a proponer otros métodos que hagan patente el sentido de los conceptos filosóficos y resuelva el problema correspondiente. Así, el ofrecimiento de analogías y metáforas se considera como una fuente de explicitación de las estructuras que competen a la filosofía, no obstante que hay un gran peligro y hasta un engaño en el empleo de analogías y tropos. Nunca se sabe hasta dónde llega la comunidad de estructura o paralelismo que el tropo quiere indicar. Sólo una explicación directa del sentido en que ha de interpretarse la analogía evitaría confusiones y engaños, pero

2. Me refiero principalmente a las antinomias de Russell y de Epiménides.

3. Quizá como los trivalente de Tarski y Lukasiewicz o el intuicionista de Heyting o el de negación debilitada de Fitch, por ejemplo.

para entonces el servicio de la analogía y del tropo ya se habría perdido. Sin embargo, una analogía y una metáfora pueden ser psicológicamente (o pedagógicamente) valiosas, sobre todo en las etapas iniciales del proceso filosófico. Pero, entiéndase bien, nunca pueden ser un punto final, y mucho menos un sustituto del filosofar estricto y riguroso. Por supuesto, no incluimos aquí el caso de términos corrientes que se hacen tecnicismos filosóficos y que han sido escogidos cabalmente en gracia de uno de sus sentidos usuales. Tal es el caso de los términos 'participación' o 'metéxein' introducido por Platón, 'Respeto' o 'Achtung', introducido por Kant, etc. En tales casos el aspecto metafórico original llega a perderse y el peligro viene a desaparecer. (Heidegger es quizá el filósofo que más ha jugado con el significado corriente o etimológico de los vocablos al elaborar su terminología técnica. De ahí que el gran valor pictórico de ésta haya desviado a muchos de una recta interpretación filosófica de sus investigaciones; incluso el propio Heidegger parece haber sucumbido ante la fuerza plástica de su propia terminología.

Naturalmente, un estricto y cuidadoso anotar similitudes y diferencias entre conceptos y estructuras no es idéntico al uso de un lenguaje pictórico pleno de tropos y alegorías. Tal método puede emplearse con todo rigor, y puede dar por resultado definiciones valiosas de muchos términos. Tal es justamente un instrumen-

to usual en ciertas tendencias filosóficas especialmente británicas, para las cuales el filosofar consiste en proveer análisis o definiciones, por lo que rechazan métodos formalistas y sistematizaciones en el gran estilo clásico. Aunque no niego el valor y la eficacia de este método, estimo que una consideración parcelizada de las cuestiones filosóficas no puede conducir a una clarificación completa. Me parece que, como dijimos, el aspecto totalista, es decir, el considerar la totalidad de las estructuras de los diversos tipos de experiencia como totalidad, requiere que los análisis parciales recedan, en algún momento, a la consideración de la totalidad. Aparte, desde luego, que la lengua o pensar ordinario es vago, confuso y hasta fragmentario, de modo que un filosofar auténtico no sólo viene a clarificar nuestra conciencia preanalítica de las estructuras experienciales, sino que puede muy bien enriquecerla, completando una estructura, justamente para mejor clarificarla. Y esto sólo puede lograrse si se procede a una teorización rigurosa. Por ello, aun corriendo el riesgo de parecer muy formalista, aunque sin desechar el método analítico parcial asistemático, insisto en que, si no todos, al menos algunos problemas filosóficos hay que tratarlos satisfactoriamente por medio de un sistema formal en que se exhiba la estructura experiencial estudiada. Todavía más: este sistema o teoría puede muy bien ser un formalismo de tipo matemático, esto es, abstracto y artificial, en que se

muestre tal estructura con toda su desnudez, libre de contaminación empírica o concreta que la empañe.

Hemos visto que el pensar ordinario, en tanto que su estructura es tema de la filosofía, constituye el criterio más importante de las teorías o análisis filosóficos. Claro, esas estructuras están implícitas en la lengua corriente y ordinaria. Pero las estructuras de interés filosófico no son, por supuesto, las estructuras gramaticales de ninguna lengua; no obstante, que muchos mecanismos gramaticales corresponden o pueden hacerse corresponder a diferentes piezas o articulaciones de las estructuras que nos interesan. Por ejemplo: la distinción entre oraciones declarativas e imperativas puede hacerse corresponder a la diferencia entre experiencia fáctica y experiencia normativa. Por ello, "ciertas" consideraciones gramaticales pueden iluminar grandemente algunos problemas filosóficos; mas, no deben olvidarse que la lengua ordinaria es vaga, ambigua, oscura, y que la gramática de las lenguas naturales sirve también otros intereses, y que muy bien puede resultar fragmentaria en puntos en los que sería fácil que nos perdiera. ¿Qué diremos, para seguir con el mismo ejemplo, del hecho corriente de que el verbo de la prótesis o condición nunca va en imperativo en una oración condicional? Aquí hay un lugar en que la tarea filosófica enriquece las estructuras experienciales implícitas.

En todo caso, hay aquí un elemento o método que puede ser útil si se le usa con extremo cuidado. La gramática de las lenguas naturales no es criterio, ni fuente, del filosofar; pero puede resultar sugestiva o heurística en tanto que nos indica la posibilidad de encontrar ciertas articulaciones lógicas u ontológicas. En efecto, esto es especialmente válido si al hablar de gramática incluimos los análisis semánticos de la lengua ordinaria. Estos revelan aspectos estructurales importantes, muchas veces, aunque otras nos conduzcan en una dirección equivocada. (Hay, en verdad, toda una escuela filosófica que juzga la historia de la humanidad, mejor dicho, un sector de la humanidad, por tomar demasiado literalmente la identidad de forma gramatical como signo de una identidad entre la función general de las oraciones y de una identidad en su carácter lógico. Para esta escuela terapéutica derivada de la primera fase de Wittgenstein la filosofía del presente sólo debe servir para corregir esos errores.)

En situación parecida se encuentra el análisis etimológico que algunos filósofos, siguiendo principalmente a Heidegger, emplean como fuente y criterio de sus filosofemas. Su valor es muy limitado. No es superior al del análisis de la lengua ordinaria contemporánea. Tampoco quiero insistir en que sea inferior, ya que, como dijimos antes, si a la filosofía no le interesa la historia concreta ni el conjunto especificado de leyes constitutivas del Universo, por tanto tampoco le afecta, en

Universo, por tanto tampoco le afecta, en principio, que la ciencia esté completa o no; y podríamos suponer, en conformidad con esta línea de pensamiento, que las estructuras de las experiencias que la filosofía estudia están presentes en toda lengua que exprse la experiencia humana, sea la de los antiguos griegos o babilonios, sea la de los modernos alemanes, ingleses, o guatemaltecos. (En el caso de Heidegger parece que hay dos aberraciones mezcladas en su uso y abuso de la etimología: (1) la creencia en que el saber implícito, pre-filosófico, que la filosofía trata de explicitar y aclarar sistematizándolo, se encuentra en forma más pura y originaria en la lengua antigua [Véase *Ser y Tiempo*, trad. de Gaos, pág. 252, por ejemplo]; (2) la persistencia es su trabajo del método de metáforas y analogías tal como manifestamos tres párrafos antes; su análisis de 'verdad' en términos de *alétheia* suministra un buen ejemplo.)

Para concluir esta breve nota sobre el método filosófico quiero referirme a la filosofía de Edmund Husserl, quien es conocido como el creador o descubridor de un nuevo y poderoso método filosófico. Desgraciadamente no tengo tiempo para proceder a un análisis cuidadoso; apenas puedo proceder indicativa o sugestivamente. Es, desde luego, erróneo interpretar el método fenomenológico como una simple recomendación de intuir esencia. Esto no

podría servir para distinguir a la filosofía de la matemática o de las ciencias. (Dejo de lado naturalmente los problemas empírico-psicológicos que crea esta teoría de la intuición de esencias.) Para Husserl son dos reducciones, como él dice, las que nos llevan al problema filosófico: (a) la reducción eidética –esto es, la no consideración (que no niega ni afirma nada) de los individuos que poseen concretamente las cualidades o propiedades, a modo de limitarnos exclusivamente a éstas, a sus esencias. (Véase, por ejemplo, *Ideas*, trad. de J. Gaos, pág. 73.) (b) Las reducciones fenomenológicas, por medio de las cuales se eliminan las esencias trascendentales, es decir, no las consideramos, para dedicarnos exclusivamente a las esencias inmanentes, esto es, las esencias de las vivencias puras. (Véase, por ejemplo, *op. cit.*, págs. 137, 167s.) Aquí Husserl insiste en que la tarea consiste en una “descripción” de esas esencias dadas en la intuición. Ahora bien, no es del todo claro qué entendía Husserl por ‘descripción’ en este contexto, ya que, por un lado, su teoría de la intuición tiene la peculiaridad de que nos trae grandes dificultades, y, por otro, en todos los sentidos usuales de ‘descripción’, describir es una actividad que posee una estructura que presupone la lógica formal, y Husserl ha incluido a ésta en sus reducciones fenomenológicas (*op. cit.*, p. 136).

En todo caso aunque él rechaza la deducción, al incluir la lógica formal en sus reducciones, parece que su descripción puede equipararse en parte al entendimiento o comprensión del lenguaje ordinario que cada uno de nosotros habla, en el cual están presentes los conceptos correspondientes a las esencias. Así, pues, parece que Husserl nos dice algo correlacionable con lo que hemos dicho más arriba.

De otro lado, al poner las vivencias puras como foco del filosofar, cuya constitución hay que desenmarañar y mostrar, o “aprehender” como a él le gusta decir, realmente nos dice Husserl que los problemas filosóficos son más o menos lo que arriba queda dicho. Ahora bien, para la caracterización que aquí hemos trazado es fácil encontrar, además de antecedentes, una sa-

tisfacción cabal en el filosofar clásico, muy particularmente en Platón y Aristóteles; lo cual era nuestro propósito declarado. Por tanto concluyo que el método fenomenológico es una combinación (i) del método filosófico tal como se la ha conocido desde que hay filosofía, (ii) de una caracterización aceptable de los problemas o temas filosóficos, más (iii) ciertas doctrinas de Husserl (como su realismo psicológico de los universales [a pesar de que él habla de idealidad], de su concepción del conocimiento, que todavía incluye el prejuicio helénico de que conocer es un entrar en contacto, etc.). Está demás decir que estas concepciones husserlianas son separables de los otros elementos de la mezcla, y hasta son refutables.

4. Para Platón por ejemplo la actitud filosófica es propiamente llevada a cabo en un diálogo, en que, según su estructura de la reminiscencia, se trata de hacer recordar bien o con claridad plena una realidad previamente y todavía sabida o recordada, pero ahora envuelta en confusión. (Como es natural, aquí dejamos de lado la tesis metafísica que acompaña a esta concepción.) Ahora bien, este diálogo filosófico o filosofante tiene por objeto establecer semejanza y unidad dentro de la masa de variedades y situaciones dadas en nuestra experiencia, así como diferencias significativas dentro de situaciones similares, con el objetivo de llegar a uno o un conjunto de principios, que formule la unidad estructural mayor. De lo primero se encuentran ejemplos en todos los diálogos socráticos, donde una definición parece ser la meta de la conversación; ejemplos particularmente notables son Menón, Protágoras, Eutifrón. De lo segundo, el Sofista, Parménides y la República constituyen modelos extraordinarios. Del sentido de clarificación y de explicación por medio de principios estructurales que contengan la mayor unidad, encontramos una exposición paladina en Fedón: «Así, pues, me pareció que tenía que recurrir a conceptos, proposiciones y razonamientos para examinar en ellos la verdad de las cosas o realidades. Mas, quizás yo describo incorrectamente la forma en que esto es. Así, pues, no concedo en lo más mínimo que quien examina las cosas o realidades en conceptos, proposiciones o razonamientos las examina más en imágenes o apariencias que quien las examina en los hechos. Pero de esta manera comencé, suponiendo en cada caso el principio (o proposición) que considero el más fuerte, y todo aquello que me parece concordar con éste lo pongo como verdadero, y lo que no concuerda, como falso» (99c - 100a.) Y complementa diciendo: -

«Si alguien atacase el principio, tú no le responderías hasta que hayas examinado si sus consecuencias son consistentes entre sí o no. Cuando tuvieses que dar razón del principio, la darías de la misma manera, asentando de nuevo otra hipótesis, aquella que parezca la mejor de entre los principios superiores, hasta que vengas a uno que sea suficiente». (101 d-e) En esta breve exposición de la dialéctica socrático-platónica es interesante notar, además la combinación de aspectos deductivos con aspectos constructivos, tal como anotamos arriba. Por otra parte, la escogencia de los principios principios hipótesis no es completamente libre; éstos han de satisfacer ciertos criterios que los hagan los mejores y más fuertes. (Beltístus kai erromenéstatus.) Desgraciadamente Platón no entra en los detalles de esta escogencia, pero del uso que de este método hace allí mismo en el Fedón, resulta claro que lo que le preocupa es dar una explicación filosófica o análisis del sentido de ciertos tipos de proposición. Por tanto, en esta escogencia viene presupuesto el lenguaje y pensar ordinario como criterio de sus filosofemas.

-V-

Hemos terminado esta breve caracterización de las cuestiones filosóficas y del modo propio de tratarlas. Nos falta ahora, únicamente, volver al punto de partida a efecto de concluir el ciclo mostrando que esta caracterización satisface los criterios anotados en su oportunidad. Es evidente que el ejemplo tomado del uso corriente queda satisfecho, pues en un departamento de filosofía se estudian característicamente curso de ontología, lógica, filosofía de la moral, de la ciencia, del derecho, etc. En cuanto al segundo punto, la satisfacción también es directa, ya que las obras mencionadas tratan justamente de esos temas señalados arriba o del tema mismo de esta conferencia. Es claro que estos ejemplos mencionados no son más que eso, ejemplos, de manera que con ellos sólo se apunta al. Sentido del concepto a clarificar perteneciente a la lengua y pensar ordinarios. Mas, con lo dicho, creo ha quedado patente la dirección.

En cuanto a la iluminación de la historia de la filosofía, inherente a todo filosofar, base también con ligeros trozos, ya que en esta oportunidad no podemos entrar a reformular la historia de la filosofía. Hemos hecho menciones rápidas de Heidegger, Husserl y Platón; por tanto varias sugerencias o propuestas generales se han presentado. Por ello, quiero concluir

con otra fugaz referencia al Dr. Heidegger. En efecto, buena parte de nuestra caracterización de las cuestiones filosóficas coincide o puede hacerse coincidir con la caracterización general de Heidegger. Así Heidegger insiste en que la ontología general o teoría del ser (es decir de aquello que estructural o constitutivamente hace que el ente sea ente) se “funda” en una preontología, donde este ‘fundarse’ no es el deducir (op. cit., pág. 10); como dijimos arriba, el paso de un criterio a una teoría es constructivo no inferencial. Esto es, en todo hablar o pensar entes está implícita una comprensión vaga y oscura del ser, y es “necesario que el sentido del ser sea ya en cierto modo a nuestra disposición” (op. cit., pág. 7) para poder filosofar. ‘Esta comprensión del ser, “de término medio” y vaga, es un *factum*.’ (Ibid., 7) Por otra parte, el propio Heidegger se da cuenta que esta pre-ontología de que nos habla realmente no es ontología y que todo esfuerzo por delinearla nos aparta de ella, nos lleva realmente a la ontología “... esta indeterminación de la comprensión del ser que es en cada caso ya disponible, es *ella misma un fenómeno positivo que ha menester de aclaración*. Una investigación del sentido del ser no pretenderá, empero, aclarar el fenómeno desde un principio. La exégesis de la comprensión “de término medio” del ser únicamente adquiere el hilo conductor que necesita después de desarrollado el

concepto del ser. Es de claridad del concepto y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del ser envuelta en oscuridad o todavía no aclarada...” (Ibid, 7; el subrayado es mío.) Esto es, en la terminología usada más arriba, la lengua y el pensar ordinario en que están implícitas las estructuras de los varios tipos de experiencias (que no otra cosa viene siendo su pre-ontología) es criterio de la teoría filosófica que formula explícita y sistemáticamente esas estructuras, pero el sentido de tal criterio sólo alcanza su compleción y término en la teoría, en una como “imagen” del criterio incluido en ésta. Por eso, todo “esfuerzo” por mostrar una pre-ontología es “esfuerzo” ontológico, y toda pre-ontología es realmente proto-ontología. Aquella, entendida literalmente, no es más que una circunstancia óptica, un *factum*, del ente humano: “Lo ópticamente señalado del “ser ahí” [es decir del hombre] reside en que éste es ontológico... [mejor dicho]. Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes... “preontológico”. (Op. cit., pág. 15.) En efecto juntando a esta caracterización de las cuestiones filosóficas las notas esencialmente del filosofar destacadas en nuestro rápido examen del método filosófico, podemos

juzgar la obra citada de Heidegger como tratado proto-filosófico. Pues, como indicamos, el proceder y el método heideggerianos no logran elevarse a una altura filosófica en la cual pueda ganarse la clarificación y sistematización totales de las estructuras analizadas. Heidegger logra, ciertamente, trazarnos con gran nitidez muchos de los criterios contenidos en esa lengua y pensar ordinarios, criterios que una teoría filosófica a formular ha de satisfacer rigurosamente.

De otro lado, Heidegger también sabe que la historia de la filosofía es un criterio de la filosofía. Sabe que todo filosofar produce una iluminación de aquélla; y esto no meramente en tanto que una nueva teoría o sistema filosófico provee un marco de referencia para juzgar los filosofemas anteriores, sino, muy especialmente, en cuanto la teoría o sistema nos aclaran el sentido y dirección y fuerza de esos filosofemas; y también por cuanto que una teoría o sistema filosófico cobra mayor vitalidad mientras mayor es la iluminación del sentido del filosofar histórico. Esto viene siendo, según creo, lo que Heidegger denomina “destrucción de la historia de la ontología”. (Véase op. cit., págs. 26 ss.) Ahora bien, Heidegger ha sido llevado a esta apreciación del papel de la historia de la filosofía, por una parte,

filosófica (por lo menos en la época en que escribió *Sein und Zeit*), pero también por otra parte, movido por una de sus concepciones más interesantes, a saber, su idea de que la estructura temporal del existir humano es esencial o definitorio de lo humano (co. cit., por ejemplo, págs. 24s.) Aquí no nos interesa examinar el valor de esa concepción, ni tampoco la validez del paso de ella a la “destrucción de la historia de la filosofía”. Nos conformamos con mencionar el nexo en el filosofar de Heidegger. Este nexo es, sin embargo, interesante en el sentido de que ahí mismo puede verse una fuente de uno de los prejuicios heideggerianos ya mencionados en materia de método: el de que el “saber” pre-filosófico implícito se encuentra más originariamente en la lengua antigua. A ello lo empuja con gran fuerza su concepción de la estructura de lo temporal (o la temporalidad, como traduce Gaos), que es condición de la historicidad. Más aún, un tanto independientemente de esto, su reconocimiento claro de que la historia de la filosofía es un criterio del filosofar, así como el pensar ordinario de entes, dejar margen para que en tal reconocimiento ambos tipos de criterios se acerquen y traten de fundirse en un solo criterio unitario.

Séanos suficiente esta nota cortísima sobre la concepción heideggeriana del filosofar. Vese en ella, a pesar de las diferencias terminológicas, que hay en Heidegger una gran claridad en su concepción de la tópica del filosofar acompañada de ciertas oscuridades y prejuicios en su concepción y práctica del método. Tales son los aspectos a ampliar y mostrar en todo detalle si queremos producir una iluminación del filosofar ya clásico del Dr. Martín Heidegger desde el punto de vista de la caracterización aquí esquematizada.

«Cuaderno de Estudios Filosóficos»
Colección de Separatas de artículos sobre
Filosofía, publicada en las revistas
de la Universidad de San Carlos
El presente artículo fue publicado en
«Humanidades»
Vol II, 5, año de 1957



Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

02. De religión, de fútbol y de política no se habla: ¿qué entendemos por política en Guatemala en el año 2021?

Autor: Jairo André Mejía Samayoa

A lo largo de las épocas, los conceptos van cambiando de un significado a otro. Un ejemplo de ello es la palabra “política”, la cual se entiende como actividad del ciudadano, entre otros significados, cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo (RAE, 2021). No obstante, este término no se empleó, desde sus inicios en Grecia del mismo modo que fue implementado durante la Edad Media en Italia, o de la misma manera en la que fue interpretado en la Edad Moderna en Europa y América; o del modo que es empleado en Guatemala en la Edad Contemporánea: haciendo referencia a una actividad que refiere a los intereses individuales, que usualmente involucran la acumulación de poder, de dinero o de ambas. En este ensayo, nos proponemos teorizar lo que no es evidente a simple vista: ¿qué entendemos por política en Guatemala en el año 2021?

La política proviene del griego *politikós*, que significa ciudadano, civil, o también lo relativo al ordenamiento de la ciudad; y es la actividad humana que tiende a gobernar o dirigir la acción de las personas que conforman un Estado en beneficio de los habitantes, o sociedad. También hace referencia a la toma de decisiones de un grupo para la consecución de objetivos. La política es una ciencia social que estudia las conductas antes mencionadas de una forma académica utilizando técnicas de análisis político. Los profesionales en esta ciencia adquieren el título de politólogos, mientras quienes desempeñan actividades a cargo del Estado, o participan como candidatos a puestos públicos se denominan políticos.

El término “política” fue ampliamente utilizado en Atenas a partir del siglo V antes de nuestra era, en especial gracias a la obra de Aristóteles titulada *Política*. Como podemos ver, desde hace siglos intentamos explicar el concepto de “política” y las formas en las que debe llevarse a cabo. Entre los documentos más importantes en el ámbito de Occidente, se encuentran los textos de Platón y Aristóteles. El primero, en su obra *La República*, manifiesta que un pueblo debía ser gobernado por los más sabios a través de cambios y mejoras idealistas. Por otro lado, Aristóteles proponía que a través de un enfoque científico se analizarán las causas y efectos de los fenómenos psicológicos, culturales y sociales que influían en la vida de la comunidad; proponía también crear una clase media que disminuyera la brecha entre los ricos y los pobres.

¿Cuáles Han Sido Los Distintos Significados De “Política” En El Plano Occidental?

La política constituyó el punto de partida de reflexiones sobre la sociedad, y daría espacio para la creación de diferentes disciplinas que hoy denominamos ciencias sociales (Tomassini, 1996). En la actualidad, la Política tiene la misma importancia disciplinar que la Sociología y la Economía.

Edad Antigua

Para los griegos, y luego para los romanos, la política se refería al gobierno de la ciudad y a las reglas que esta debería seguir para asegurar a sus ciudadanos una “buena vida” (hoy entendemos el término como calidad de vida). Luciano Tomassini agregaría que en esa época, el pensamiento y las obras referentes a la política están llenas de reflexiones sociológicas, económicas y morales (1996). A pesar de las diferencias existentes entre la cultura griega y romana, conviene destacar la continuidad que mantuvo el pensamiento político durante la Edad Antigua. En relación con los griegos, la experiencia política se basó en la coexistencia de la vida interna de un conjunto de ciudades-estado. Por su parte, los romanos basaron su experiencia política en un grupo de pueblos que habitaron las ciudades de Roma, y que desembocaría en un imperio. Tomassini nos cuenta que mientras los griegos explicaron la vida política, o de la ciudad, a través de sus propias preferencias por la reflexión (filosófica, ética y pedagógica), los romanos, lo hicieron en función de las suyas, que eran más prácticas y estaban orientadas hacia la ingeniería, las artes militares y el derecho (1996).

En síntesis, la política se concibió como la convivencia de las personas dentro del marco de la polis y bajo las reglas de sus autoridades, reglas que comenzaron siendo participativas para luego tender hacia la concentración del poder. Esta concentración del poder iba desde la asamblea reunida en el ágora, en el entorno griego; hasta los emperadores y generales de las legiones romanas. Los conceptos resultantes de dicha experiencia serían utilizados más adelante para el análisis político. Entre estos conceptos, que podemos rastrear en *La República* de Platón o la *Política* de Aristóteles, podemos enumerar: la relación entre el hombre y la sociedad; la importancia de la educación del ciudadano; la relación entre moral y justicia; la existencia de la “cosa pública”; la sucesión de los regímenes de gobierno (oligarquía, democracia y tiranía); y el papel regulador de las leyes.

Edad Media

A diferencia del imperio romano, que fue una construcción política que derivó de un modelo griego, los elementos políticos de la Edad Media fueron tenues. La sociedad de la Edad Media fue una sociedad esencialmente religiosa, rural y guerrera. La separación entre hogar, plaza y mercado (muy marcada en el ámbito griego) desapareció, y con ello también fue borrada la distinción entre las esferas públicas y privadas. De acuerdo con Manuel Lázaro Pulido, la autoridad dejó de estar basada en una legitimización de los ciudadanos y quedó distribuida a través de una cadena de mandos y lealtades personales entre los gobernantes y el Papa (2016). Entre las figuras que conformaron el grupo de gobernantes encontramos a los señores feudales, señores y vasallos, todos de naturaleza privada. La aparición de una serie de elementos como el comercio, las finanzas, la burguesía y las ciudades, independientes de las autoridades de los gobernantes medievales, hizo que renaciase el sentido de un interés público y la necesidad de un gobierno de naturaleza pública para administrarlos.

San Agustín nos muestra que la sociedad civil no era más que una masa, o multitud humana, reunida por la aceptación común de un estado y derecho cuya forma era relativamente indiferente, pues en definitiva su inescrutable destino estaba en manos de Dios... cobra una connotación positiva que determina un renacer de la política entendida como la búsqueda del mejor gobierno posible (Tomassini, 1996).

La reflexión política giró, entonces, en torno de esa búsqueda expresándose en diferentes corrientes y contracorrientes. En la época de los absolutismos, tenemos a los idealistas Moro, Grocio, Vitoria y Suárez; entre los realistas tenemos a pensadores como Maquiavelo y Hobbes. El pensamiento ilustrado, que fue el precursor de las revoluciones americana y francesa, tendió a oscilar entre las tendencias utilitaristas, liberales y moderadas, que van de Locke a Montesquieu, y las propuestas utópicas y sociales representadas por Rousseau.

Edad Moderna y Contemporánea

En contraste con la herencia histórica de la Edad Media, la ciencia política se privilegió del análisis de determinados sistemas, funciones y comportamientos que fueron objeto de investigaciones científicas, con parámetros y leyes que eran previamente definidos por los propios científicos sociales. De esta manera, evitaron indagar en las tendencias históricas de las que dependía la probabilidad de que prevaleciera una u otra de esas opciones. De acuerdo con Tomassini (1996): el desarrollo de las ciencias sociales en la época contemporánea se inició con el interés en reflexionar en torno a las leyes de la economía política por parte de Adam Smith, David Ricardo... quienes desarrollaron las teorías del comercio internacional, las ventajas y desventajas comparativas, el funcionamiento del mercado y de la formación de los precios, estimulados por la experiencia del desarrollo industrial y del consiguiente incremento del comercio. Desembocando así, en una época de prosperidad.

La prosperidad a que dio lugar los fenómenos mencionados creó sociedades complejas y desiguales, con una constante transferencia de habitantes de desde el campo hacia las ciudades. Esto estimuló el nacimiento de una reflexión sociológica autónoma y específica centrada en los problemas de la estructura y la estratificación social, las relaciones entre las distintas clases y los márgenes de movilidad social, los fenómenos de la socialización y de la comunicación y el conflicto en esas sociedades. Entre los principales teóricos tenemos a Durkheim, Comte, Töennis y Weber, entre otros. Tomassini concluye:

La magnitud y complejidad de los problemas nacionales e internacionales desarrollados a partir de fines del siglo pasado centraron la atención social en el fenómeno del poder, en la forma en que el gobierno se organizaba para enfrentarlos y en las soluciones que éste daba, fenómeno que pasó a constituir el objeto de la ciencia política. (1996, pág. 109).

¿Cómo surge la política en Guatemala?

El territorio que hoy conocemos como Guatemala, no ha sido constituido durante toda su historia como un solo estado. Esto último, la constitución como un estado, es algo relativamente reciente tomando en cuenta que antes del arribo de los europeos a América, en este territorio ya habitaban diferentes civilizaciones, entre ellas los mayas y sus predecesores que estaban asentados en diferentes sectores y hablando distintos idiomas. Al igual que con los griegos primero, y los romanos después, los habitantes de este territorio, los mayas, contaban con organizaciones políticas bastante complejas y desarrolladas.

La distinción del idioma no fue barrera para que existiera el comercio y las relaciones sociales. No obstante, esto comenzó a cambiar de a poco en 1492, pero cambió de manera abrupta a partir de La Conquista del territorio conocido en aquel entonces por los tlaxcaltecas como *Quauhtlemallan*, en 1524. ociales representadas por Rousseau.

Política en los Mayas

La organización política de los mayas concentró el mandato en un solo gobernante, y el poder de este procedía directamente de los dioses a través de los mensajes que enviaba el cosmos. Los monarcas contaban con una facultad divina que estaba entre el mundo material y el espiritual, mantenían ese vínculo místico valiéndose de rituales como sacrificios, danzas e incluso trances con sustancias alucinógenas. Rafael Cobol nos comenta que la organización política de los mayas nunca se configuró como un imperio, sino como una serie de ciudades-estados cuyas relaciones variaban por lapsos de tiempo, entre alianzas y enfrentamientos (2019). Como suprema autoridad de cada ciudad-estado estaba el *Halach Uinic*, quien gobernaba con el asesoramiento del Gran Consejo, compuesto por los jefes de aldeas y sacerdotes. El máximo dirigente vivía en un palacio, encargándose de dictar las leyes, organizar el comercio y ser el intermediario entre los dioses y el resto de la población. Dentro de esta jerarquía de poder también estaban los gobernadores de ciudades pequeñas o *Bataboob*, y los jefes de los poblados aledaños a las ciudades o *Ah Cuch Caboob*.

Cobol comenta que entre los años 300 y 900, cada ciudad-estado de la cultura maya era independiente, y tenía un gobernante o *Kinich* (2019). Sin

embargo, hacia el año 990, se conformó la llamada Liga de Mayapán, integrada por las ciudades Mayapán, Chichentz'á y Uxmal, pasando el estado a estar integrado por una confederación de los gobernantes de estas tres ciudades, conocido como *Multepal*. Posteriormente se anexaron los señoríos de Izamal, Ichpaatún y Tulum. Finalmente, este se desintegró en el año 1451, quedando territorialmente la organización política de los mayas dividida en 16 reinos independientes o *Kuchkabal*, que compartían las mismas creencias religiosas y manifestaciones artísticas.

Contextualmente la estructura organizativa de la cultura maya, deja entrever que más que una ideología dominante, buscó el control del medio ambiente y la economía, a través de un sistema político descentralizado. Para el año 1524, la estructura política del territorio guatemalteco inició a cambiar conforme el proyecto de conquista europeo avanzó. Del control de las ciudades-estado por un *Halach Uinic* se pasó al control y dominio militar y religioso por parte de los europeos. Esto dio inicio al período conocido como La Colonia.

Política en la Colonia

De acuerdo con información del Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica, la sociedad de la época colonial estuvo fuertemente influida por el origen de sus habitantes, que seguía el siguiente esquema piramidal: los españoles ocupaban los cargos de virrey, capitán general, gobernadores, presidentes y oidores de la Real Audiencia, obispos y altos funcionarios; los criollos, hijos de españoles nacidos en América. Eran los encomenderos y hacendados. Ocupaban cargos en los ayuntamientos y los cabildos; los mestizos nacieron de la unión entre españoles e indígenas. La mayoría se dedicaba a la artesanía, carpintería, etc. Vivían en las ciudades; los indígenas no poseían tierra, pero estaban obligados a trabajarla. Realizaban labores domésticas o de construcción en las casas de españoles y criollos; los negros eran esclavos traídos de África a trabajar en las plantaciones de caña de azúcar. Eran pocos y se convirtieron en trabajadores de confianza.

Fenómenos como “la encomienda”, el tributo, el “quinto real”, fueron las características políticas dominantes al rededor de 300 años (de La Conquista a la independencia). Durante la época colonial,

hubo intentos de modificar la situación política de los habitantes del territorio como el levantamiento de Totonicapán en 1820, donde se proponía no respetar la imposición del pago del tributo, impuesto que era pagado exclusivamente por las comunidades indígenas, y que había sido abolido por las Cortes de Cádiz en 1811. Este es un ejemplo de que lo que se dictaba en la península no era repercutido en la América española. Una especie de “las leyes se acatan, pero no se cumplen”.

Recordemos que durante La Colonia, los españoles y los criollos eran quienes controlaban el poder político (incluido el económico), y como mencionamos, a pesar del intento por medio de leyes de modificar la estructura piramidal, nada cambió. Y el poder político se concentró más y más en este grupo de españoles y criollos. Conforme los años avanzaron, la presencia española fue menguando y la principal dominación pasó a estar en manos de criollos, quienes a su vez comenzaron a delegar tareas políticas a los mestizos. La independencia del territorio de Guatemala dio la apariencia de que todo cambió, pero nuevamente, nada cambió.

¿Cuáles Son Los Momentos Que Han Marcado La Política Contemporánea En Guatemala?

Guatemala es una nación que ha tenido pocos ejercicios en la democracia, en el aprendizaje de la ciudadanía y que ha interiorizado una cultura de violencia. Inclusive los intentos de modernización, como la reforma liberal de 1871, que incorporó a la economía al mercado mundial y que estableció un Estado moderno, no han ido acompañados de la democratización política. De acuerdo con la Comisión de Esclarecimiento Histórico, el Estado se reprodujo como expresión de intereses de las élites económicas, originalmente oligarquías basadas en el sector agrario (1996). Carente de legitimidad y dependiendo por ello de la capacidad de su aparato represivo para el control social, el Estado ha sido principalmente excluyente. Guatemala es concebida, en términos económicos, únicamente como la Ciudad Capital; y en términos turísticos la Antigua Guatemala y Tikal (Sacatepéquez y Petén consecutivamente); en términos sociales y políticos, el Estado es inexistente.

La exclusión que hemos señalado, se ha manifestado en varios niveles: en el político, por la sucesión de dictaduras y de gobiernos autoritarios con componentes militares, instaurados o por medio de golpes de Estado o de fraudes electorales. Edelberto Torres-Rivas comenta que en lo social, debido a que al haber sido el Estado expresión de intereses centralizados, se mantuvo altos ni-

veles de concentración del ingreso y de los medios de producción, con la consiguiente falta de acceso de los habitantes a los satisfactores vitales básicos (1998). Pero el nivel más profundo de la exclusión se constituyó en el campo de las relaciones Interétnicas (Guzmán Bockler, 2019). Guatemala es uno de los pocos países latinoamericanos cuya población indígena originaria, mantuvo y reprodujo su cultura y su importancia numérica a través de las diversas etapas históricas (Torres-Rivas, 1998).

Aunque muchas naciones del continente pueden haber atravesado desarrollos históricos similares, destaca en Guatemala la resistencia al cambio y el fracaso de los intentos de reforma (desde el siglo XIX). Es probable que el proceso político que tuvo lugar en el periodo entre 1944 y 1954, conocido como “la revolución de octubre” haya sido el más profundo de esos intentos, ya que durante el mismo se intentó la democratización política y la reforma social. Debido a la coincidencia de las oposiciones internas a las reformas y, probablemente inevitable dada la época, en la dinámica de la guerra fría, el segundo gobierno de ese período fue derrocado mediante un movimiento armado respaldado por el gobierno norteamericano durante la guerra fría.

el segundo gobierno de ese periodo fue derrocado mediante un movimiento armado respaldado por el gobierno norteamericano (Cullather, 1999). La oposición política de la época interpretó esos hechos como la imposibilidad de construir de una sociedad incluyente por medios democráticos. Unida esa percepción al contacto que entonces tenían con el pensamiento marxista en el sentido que se puede recurrir a la violencia para alcanzar los cambios sociales, se dio el inicio del Conflicto Armado Interno a partir de una rebelión militar en 1960. Durante 36 años, la guerra se mantuvo como el núcleo central de la vida política del territorio guatemalteco. Parte de ese periodo estuvo acompañada por gobiernos autoritarios y graves violaciones de los derechos humanos.

Gabriel Aguilera Peralta comenta que las fuerzas insurgentes llegaron a ejercer influencia política, incluyendo el campo internacional, y a contar con una considerable adherencia campesina, pero por carencias de organización y logística no fueron capaces de convertir ese respaldo político y social en fuerza militar (2008). Sin embargo, la violencia de la contrainsurgencia a partir del año 1980 revirtió esa situación y redujo a los revolucionarios a una situación en la cual si bien el Estado no podría derrotarlos en definitiva, tampoco ellos estaban en condiciones de acumular medios políticos y militares para pasar a la ofensiva. Aunque el con-

flicto se inició y se reprodujo esencialmente por razones internas, el ámbito internacional de la guerra fría hizo que se vinculara a la lucha entre superpotencias. De esta forma los gobiernos que se sucedieron en el poder durante esa etapa, inclusive los autoritarios, contaron con el respaldo de los Estados Unidos y sus aliados, en tanto que las organizaciones revolucionarias fueron apoyadas por las naciones del campo socialista (Aguilera Peralta, 2008).

En la década de los años 80 del siglo pasado, el inicio del proceso de cambios mundiales que condujo a la desintegración de la Unión Soviética y el fin de la guerra fría, hizo posible los procesos de Contadora y Esquipulas, los cuales posibilitaron negociaciones que afrontaron exitosamente la conflictividad centroamericana, generando a su vez procesos duales de democratización y pacificación al interior de los países. El último gobernante del periodo autoritario fue derrocado por un golpe militar en marzo de 1982. Le sucedieron dos gobiernos militares más y en 1984 tuvieron lugar las elecciones para Asamblea Constituyente, la cual elaboró la Constitución Política de La República de Guatemala que entró **en vigor en 1985 y continúa vigente hoy día.**

Ese mismo año se realizaron elecciones libres y competitivas y el primer presidente de la época democrática, Vinicio Cerezo, asumió el poder en enero de 1986.

Vinicio Cerezo, quien fue uno de los impulsores del proceso de Esquipulas, propició el primer encuentro oficial con la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca), llevado a cabo en Madrid en 1987. Durante el mismo se compartieron los criterios de las partes negociantes: el gobierno argumentó que ya se había restaurado la democracia, ofrecía a la guerrilla la posibilidad de dejar las armas, amnistía y reinserción a la vida civil; los

uerreenegistas propusieron alto al fuego y pláticas sobre reformas estructurales que atenderían las motivaciones de la guerra. En 1990 asumió el poder el segundo presidente de la transición, Jorge Serrano, el cual había participado en el proceso de negociación de Oslo. Serrano buscaba impulsar la negociación y para ello inició su gestión con cambios en los mandos militares, con lo que estableció su autoridad, y aceptando la agenda larga para negociar. En 1993, Serrano Elías se propiciaría a él mismo un Golpe de Estado, que sería conocido como el *Serranazo*.

¿Qué entendemos por política actualmente?

Con el anterior repaso histórico, pudimos ver cómo la política, la cual incluye relaciones de poder, está presente en nuestras relaciones sociales. Con base en la información explorada, es imperativo mencionar que la sociedad guatemalteca no ha logrado encontrarse con el concepto de “política”. Un efecto de esto, lo observamos en la población que piensa que la política se limita al hecho de ser corruptos e impunes entre otros adjetivos, para gobernar, y lucrar con el presupuesto de la nación. Algunos miembros de la sociedad civil comparten la idea de que se necesite un gobierno como elemento del Estado que ejerza una función de vigilar y castigar únicamente; es decir, de seguridad hacia la población que actúa bien, y represión a los que actúan mal. Una especie de: “para mis amigos todo, para mis enemigos la Ley”.

Por un lado, existe la opinión de que es necesario crear más Estado y otros, antagónicos, plantean que se necesita menos Estado, y que es la iniciativa privada quien tendrá que cubrir lo que el Estado no cu-

bre. En Guatemala ambas posiciones antagónicas mantienen una existencia trascendental a lo que sea que las leyes dicen: lo primero es evidente al tener un Estado que tiene en el abandono las escuelas e institutos públicos, los hospitales y sanatorios públicos, a la Policía Nacional Civil, etc.; y lo segundo lo podemos evidenciar al corroborar la existencia de educación privada, hospitales privados, seguridad privada, etc. Los periodistas de opinión comparten el argumento de que la clase política guatemalteca ha sido: servil, oportunista, mediocre e incluso corrupta. Es entonces que la población se desencanta de la participación política. En el 2021, la relación entre gobernantes y gobernados se ha tornado en lo que se describe actualmente como una “relación tóxica”. Esto es evidente en la más reciente declaración del actual presidente de Guatemala, Alejandro Giammattei: “Perfecto, no se van a vacunar... pero que no pidan que el gobierno invierta un cochino centavo en esa población” (La Hora, 2021).

Es evidente que en Guatemala no entendemos la política desde un punto de vista optimista, es más bien desde una percepción pesimista: ya vimos con los griegos y los romanos que estos vieron en la política una oportunidad de una coexistencia pacífica bajo las reglas de la ciudad, ¿encontramos en Guatemala una situación similar?

En la Edad Media, se vio un retroceso en la que la autoridad dejó de estar legitimada por el pueblo, y pasó a estar distribuida en una cadena de mandos que ascendían hasta Dios (similar a la política que encontramos en los mayas), ¿acaso no vemos en Guatemala cómo los pastores evangélicos o los obispos católicos legitiman las autoridades políticas? ¿Acaso tenemos en Guatemala una política de la

Edad Media? Es aterrador pensar que sí, pues no vemos características de la política de la Edad Moderna y Contemporánea, en la que la política se vio privilegiada por investigaciones científicas que desembocaron en parámetros y Leyes en beneficio de los ciudadanos. Lo anterior nos ayuda a ver que los principales tonos con que se pinta la política guatemalteca provienen de La Colonia. Recordemos que en dicha época, la sociedad estuvo influida por una organización piramidal con un poder centralizado.

Conclusiones

Tanto los traumas generados por el Conflicto Armado Interno como la percepción ciudadana a través del actuar de los gobernantes de turno, hace que todo lo que tenga que ver con política sea marginado de conversaciones casuales: “en la mesa, de religión, de fútbol y de política no se habla”. La tendencia es a no querer participar en estos desafíos para modificar el rumbo del país y rescatarnos del precipicio (estamos muy cerca sino es que ya caímos). Estamos sujetos a distracciones que nos alejan de lo que la política es, desde el buscar suplir las necesidades básicas (salud, educación, seguridad, vivienda, etc.) hasta la recreación. ¿Es aceptable comportarse como autómatas?, es decir que no reflexionemos, no formularnos un juicio, informarnos, fiscalizar, carecer de ideología entre otras cualidades propias del ciudadano como tal.

Aunque el agua del *Eta* y el *Iota* nos esté llegando al cuello, y muchos pobladores sigan sin una vivienda digna, nos preocupamos por otros temas como el Mundial de fútbol, la celebración del Bicentenario, o el *podcast* de Neto Bran, entre otros distractores. De las primeras etapas de la política, los participantes de los partidos políticos en Guatemala únicamente recuperan el siguiente esquema romano, infalible para ganarse la confianza de la población y ganarse el voto: pan y circo; láminas y guacales.

Referencias

Fuentes Consultadas

Aguilera Peralta, G. (2008). Los antecedentes históricos de Guatemala: el difícil camino hacia la paz. Irenees.net. http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-793_fr.html

Cobol, R. (2019). Organización Política Maya. Arqueología Mexicana. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/organizacion-politica-maya>

Comisión de Esclarecimiento Histórico. Guatemala (1996). Memoria del Silencio. Tomo I. Causas y Orígenes del Enfrentamiento Armado Interno. Guatemala: UNOPS.

Cullather, N. (1999). Secret History: The CIA's Classified Account of the Operations in Guatemala, 1952-1954. Stanford University. [Archivo PDF]. <https://www.jstor.org/stable/166478>

Guzmán Bocker, C. (2019). Colonialismo y Revolución. Guatemala: Catafixia.

Instituto Guatemalteco De Educación Radiofónica. (2020). 1. Organización social colonial. La época colonial. <http://elmaestroencasa.edu.gt/wp-content/uploads/2020/04/IGER-1.%C2%BA-B%C3%A1sico-C.Sociales-y-F.-Ciudadana-semana-10.pdf>

Lázaro Pulido, M. (2016). Principios educativos de la educación occidental: la Edad Media. Universidad Bernardo O'Higgins. [Archivo PDF]. <https://www.redalyc.org/journal/275/27554785017/html/>

Ortiz, G. (2021). La aireada reacción de Giammattei a los antivacunas: “No invertiremos un cochino centavo”. La Hora. <https://lahora.gt/la-aireada-reaccion-de-giammattei-a-los-antivacunas-no-invertiremos-un-cochino-centavo/>

Péres Porto, J., y Gardey, A. (2008). Definición de política. Definicion.de <https://definicion.de/politica/>

Real Academia Española. (2020). Político, ca. Diccionario DLE. <https://dle.rae.es/pol%C3%ADtico>

Redacción. (2018). Organización Política De Los Mayas. Su Formación Y Esquema. CULTURA10.ORG. <https://www.cultura10.org/maya/organizacion-politica/>

Sin nombre. (2017). Aristóteles, el origen de la política. Ultimasnoticias.Ec. <https://www.ultimasnoticias.ec/noticias/aristoteles-origen-politica-libros-filosofia.html>

Tomassini, L. (1996). Evolución de la Ciencia Política. Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile. [Archivo PDF]. <https://boletinjidh.uchile.cl/index.php/RP/article/download/55026/58032>

Torres-Rivas, E. (1998). Construyendo la Paz y la Democracia: el Fin del Poder Contra-insurgente. Del Autoritarismo a la Paz. Guatemala: FLACSO.



Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

“La definición
es sustancialista
de la idea de
continuidad”.

-Ana Lucía Pérez Suy

03. Principio de no-agresión

Autora: Ana Lucía Pérez Suy

El principio de no-agresión fundamenta su teoría en su filosofía, su política y su moral. Los factores de confusión conceptual que buscan minimizar el problema, el objetivo es dejar de minimizar el problema y seguir un debate a un concepto del aborto desde el libertarismo. Las observaciones empiezan por el realismo de las sociedades donde se ve una realidad del aborto como un delito.

Una contraposición entre diversas concepciones acerca de la idea de persona y de la moral, trata de hacer evidente la discusión en esos términos que es sustancialmente insatisfactoria, pues no hace sino reforzar un conflicto ideológico y que no propone alternativas viables para una recomposición.

En un sentido muy general, por “aborto” se suele entender como la interrupción del embarazo antes de que el proceso de gestación llegue a su fin. Dicha interrupción tiene como resultado la muerte del producto en gestación y su expulsión fuera del cuerpo del ser que le proporcionaba la fuente para su desarrollo.

El problema moral que aquí subyace es: ¿el feto es una persona? ¿Qué criterios aplican? Dado que toda persona tiene valores y derechos y si el feto es una persona entonces se deduce que el aborto es moralmente incorrecto y por lo tanto es un delito.

“Aborto e infanticidio” en torno a la diferenciación de persona Tooley parte de una diferenciación clara entre vida humana—en efecto, lo pone en términos de vida de la especie homo sapiens— y persona. Tooley plantea la pregunta por las propiedades que debe tener una entidad de la especie homo sapiens para ser considerado persona y tener derecho a la vida y sostiene que ninguno de los momentos generalmente utilizados por la tradición liberal progresista (la concepción, la adquisición de forma humana, el movimiento, la viabilidad y el nacimiento) como punto a partir del cual se adscribe el estatuto de persona es lo suficientemente consistente. Desde aquí, presenta su propio criterio: “Un organismo tiene serio derecho a la vida sólo si posee la idea de ‘yo’ como sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales, y cree que es en sí mismo una entidad continua.” (Tooley, 1983, p. 78).

La definición es sustancialista de la idea de continuidad. Las personas son personas según el criterio que tienen, aun cuando uno es embrión, al momento de que las personas tengan un criterio, eso lo hace persona. Argumento de la potencialidad del embrión Aristóteles, ser en acto- ser en potencia. Los criterios ofrecidos por los liberales tienen puntos débiles, se debe entonces concluir que el único momento no arbitrario para adscribir el estatuto de persona es en la concepción.

La definición funcionalista de persona. Hay algún punto a partir del cual “comenzamos a ser” persona porque comenzamos a cumplir cierta función. Una persona funcionalista que ya tiene criterio propio según su racionalidad, placer dolor y las sensaciones con las que se va desarrollando en su entorno, en la etapa de crecimiento constante, esto puede desde el nacimiento hasta el final de nuestras vida.

Kant entre la distinción de personas y cosas

Para Kant habría una diferencia entre ¿el derecho a la vida o decidir? Esto se fundamenta en una perspectiva deontológica que se basa en el principio de igualdad e inviolabilidad de la dignidad de las personas por el hecho de serlo.

El liberalismo se fundamenta en una concepción de la filosofía política y la moral donde se enfatiza la libertad individual, la igualdad ante la ley, y una reducción del poder del Estado.

Desde esta perspectiva la doctrina liberal exige que para que el argumento presentado se considere libre, sería necesario demostrar que sus razones son compatibles con los derechos individuales, con el principio de no infracción. Es importante dejar en claro que su condición de liberal no limita en modo alguno su eficacia o capacidad para afrontar los diversos intereses a favor del aborto, como podría pensarse.

Comúnmente se considera que sólo la persona es titular de derechos individuales. Atendiendo a la definición usual, se trata de un ser vivo con la capacidad de razonar y elegir (capacidad de razonar y elegir) significa capacidad, potencialidad, poder, naturaleza y racional, mientras que la otra considera que hace referencia a la manifestación de la racionalidad, a la demostración, al acto, al proceder, a

la actividad volitiva. Para la primera, la persona empieza cuando lo hace la naturaleza racional del individuo, esto es, en el día 1 de la concepción. Para la segunda, la persona empieza en algún punto después del día de la concepción, cuando la capacidad racional se ha desarrollado lo suficiente y el nuevo individuo pasa de la potencia al acto.

El conjunto del movimiento pro-vida identifica el origen del ser humano biológico con el origen de la persona titular de derechos. Luego desde el día 1, desde el cigoto unicelular, estaríamos ante un individuo con derechos. El nonato despersonalizado, el no-nacido, es porque no poseería derechos, y por tanto sería lícito destruirlo. Si no es persona, ningún derecho protege al no-nacido de la voluntad abortista de la madre. Mientras que el no-nacido no sea un individuo humano no puede ser una persona, y por tanto no tiene derecho a protegerse del aborto. Es una cuestión científica, y ya se ha dicho que la tesis más sólida es la que fija el comienzo de la vida del ser humano en el día 1. El cigoto unicelular puede que fuera un ser humano, pero no sería una persona, y por tanto no gozaría de derechos. Así como la generalidad de los pro-vida coinciden en el establecimiento de la fecha "origen" del ser humano y de la persona, el movimiento pro-elección muestra una heterogeneidad tremenda.

A menudo el discurso pro-vida no hace esta concreción. Si se afirma que la persona es portadora de todos los derechos individuales, y la persona surge cuando lo hace el ser humano, entonces desde el día 1 el nuevo ser poseería todos los derechos individuales como de cualquier persona.

No parece razonable esta propuesta desde una perspectiva liberal/libertaria, puesto que la libertad está vinculada a la conciencia, a la capacidad de elegir, y a la responsabilidad. Parece lógico que los “poco-conscientes” estén sujetos a cierta tutela por parte de terceros, y que en consecuencia poseen unos derechos individuales más limitados. Así es que la libertad se adquiriría de manera progresiva, conforme evoluciona la conciencia, la autonomía moral del individuo. El derecho a la vida, como el resto de los derechos auténticos, es negativo, esto es, proclama que un individuo no puede ser privado de la vida por otros.

La naturaleza racional siempre está ahí, en el cigoto unicelular, en el feto, en el niño y en todas las etapas del ser humano. Si acaso fueran los otros derechos individuales los que se vincularían al desarrollo efectivo, práctico, de la capacidad racional del ser humano.

Cuando el individuo es portador gestacional puede elegir los derechos individuales. El no-nacido debido a su racionalidad y autonomía moral no es válida no se puede considerar una persona ya que un bebé de una semana no es consciente y la comparación entre animales no-humanos de su racionalidad, conciencia, conocimiento etc. Estos rasgos exceden los de un bebé de una semana.

Si un feto no tiene derecho a la vida como el de una persona, entonces un bebé tiene menos valor como el de un animal, no puede marcarse cuando la no-racionalidad se convierte en racionalidad. Los cambios del ser humano son procesos que no pueden saltarse, algunos pro-elección consideran “que el ser humano deviene persona a partir del instante en que se forma el cerebro y/o el sistema nervioso, lo cual sucedería sobre la octava semana de gestación”.

Invocan, pues, a cierto desarrollo del soporte físico de la racionalidad. Se trata de una característica formal, de ningún modo sustancial. La capacidad racional efectiva sigue siendo nula. Y la naturaleza racional del individuo sigue siendo plena.

En conformidad con la teoría de los derechos negativos no puede asesinar a un individuo, pero se le puede dejar morir de hambre. Tenemos derecho a ejercer

nuestra libertad mientras no vulneremos la de los demás, y en consecuencia no se nos está permitido matar, pero tampoco estamos obligados a socorrer. Que consideremos moralmente aberrante dejar morir de hambre a un individuo es otra cuestión. Así es que, atendiendo al principio de los derechos individuales tenemos derecho a ser pasivos ante las desgracias de los demás.

Nadie tiene derecho a exigirnos bajo coerción que asistamos a otra persona. Pero esta propuesta se desmorona ante el argumento pro-vida de la responsabilidad parental que se expone en el siguiente apartado.

Y este es el cambio sustancial al que debe vincularse el concepto de persona que trae consigo el derecho a la vida. El paso de la no-racionalidad a la naturaleza racional es el único salto cualitativo apto para sentar algo tan poco flexible como el derecho a la vida. El derecho primordial no puede supeditarse a una cualidad variable, en desarrollo, que no es tanto esencia como contingencia. Así pues, el ser humano posee el derecho a no ser privado de la vida desde el día 1 de la concepción, lo cual convierte netamente en homicidios los abortos que emplean procedimientos activos para terminar con la vida del no-nacido.

Del libertarismo nace el principio de no agresión que comienza en 1963 con el axioma fundamental de la teoría libertaria que nadie puede amenazar o cometer actos de violencia (“agredir”) contra la persona o propiedad de otro. La violencia se puede utilizar solamente en alguien quien la comete en forma defensiva, conclusión: no se puede emplear violencia en contra de un no-agresor. Tampoco aprueba la violencia contra terceros como colario por su legítima defensa contra un agresor ya que son inocentes.

La aplicación de esta idea hacia el aborto es evidente ya que en un sentido estricto es un conflicto entre personas, principalmente las que están a favor o en contra de este.

Matar un ser humano violenta el principio de no agresión, el libertarismo no acepta el aborto porque es matar seres inocentes. La interrogante de si una persona tiene derecho a decidir sobre su cuerpo y matar un feto por “defensa” hacia ella misma es incorrecto, ya que principalmente está en si está dispuesta matar un ser humano. La actitud básica del libertario frente a la situación es entonces la siguiente: es legítimo que uno pueda hacer uso de la violencia contra los criminales en defensa de su persona y de su propiedad; es completamente inaceptable violar los derechos de otras personas inocentes.

Matar un ser humano inocente violenta el principio de no agresión, ahora bien al momento de abortar hablamos de un feto, el feto es un ser humano inocente, entonces matar un ser humano violenta el principio de no agresión. Moralmente no hay un punto equilibrado.

El defender la vida de un feto empieza en la engendración ya que la mínima cantidad de vida es la de una célula, entonces un feto no ha cometido ninguna agresión y es un ser humano involucrado como persona tercera totalmente inocente.

En metafísica esto se conoce y se define como en acto y potencia, el ser en potencia es una especie del término medio entre la nada y el ser absoluto y el ser en acto. Aunque el acto y la potencia son distintos, no obstante para Aristóteles el acto es más fundamental que la potencia, de hecho la potencia es siempre para el acto, está en función del acto y apunta hacia él, además las potencialidades se funda-

mentan a lo que esa cosa es en acto y se apunta hacia él, ya que un feto es un ser (en acto) pero en (potencia) es un bebé, niño, adulto o anciano. Algo más claro es decir que todo lo que es en acto tiene la capacidad de desarrollarse en potencia ya que posee la capacidad y los principios para lograrlo ya que es posible que un feto pueda convertirse en un niño y llegar a anciano esto lo hace un rasgo real del mundo es decir solo pueden ser rasgos reales del mundo si hay una distinción entre ser en acto y ser en potencia, esto es, entre lo que las cosas en efecto aquí y ahora, y lo que las cosas pueden ser es decir el acto y la potencia son rasgos reales del mundo. Entonces un feto es un (acto) por las características que tiene ya que si lo dejamos gestionarse hasta que pueda convertirse en un bebé ya que ese feto tiene la capacidad de convertirse en un ser humano, lo que tiene esta capacidad de poder desarrollarse es la actualización/ progreso que hay en el acto y la potencia por su constante progreso de cambio.

Referencias

Consultadas

Patricio de Azcárate. (1800-1886). Fragmento del libro IX de la "Metafísica". Metafísica. Volumen 10, Madrid 1865.

Murray N. Rothbard. (2000). EL IGUALITARISMO COMO REBELIÓN CONTRA LA NATURALEZA Y OTROS ENSAYOS. The Ludwig von Mises Institute.

Consideraciones sobre el embrión humano. Instituto Borja de Bioética. Bioética & debat 2009; 15 (57). Disponible en:http://www.ibbioetica.org/es/img/home/BD_57_esp_F

DORANDO MICHELINI. Daimon. (2019). Aborto y discurso moral. Ideas clave de la Ética del discurso para el tratamiento de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial. 123-139. File:///C:/Users/user/Downloads/382621-Texto%20del%20art%C3%ADculo-1359501-1-10-20191205.pdf

Juan José Ostérez. (2021). Principios filosóficos del libertarismo. SITIO DE AMÉRICA LATINA DEDICADO A LA FILOSOFÍA, LA CRÍTICA Y EL DEBATE.

Reflexiones Filosóficas

Edición No. 2, del año 2021





Fotografía de: Freepik Intervención por: Yaraseth Arriaza

04. La violencia en la historia según Hanna Arendt

Autora: Sofía María Chacón López

La retórica de la revolución, los movimientos antibélicos y los derechos civiles han propiciado dictaduras y auge de la crisis que da fin al siglo XX.

La tecnología es ese puente entre el siglo XIX y siglo XXI. Entre la ciencia física y la ciencia social. Arendt sigue el dualismo metodológico para hacer la separación y entender en la violencia esa diada de medios fines. Trabajo, producción y acción tema de su obra, según lo correlaciona, se constituyen en fines políticos.

La violencia, es un árbitro, es la conflictividad la manera en la cual los individuos suponen su realidad a cambio de no encontrar otra sino en la idealidad. Los individuos no piensan o reflexionan la guerra. No comprenden las consecuencias de la libertad y la responsabilidad en el campo de la acción humana.

La idea de dominación del hombre por el hombre establece que la violencia no es algo en sí misma sino relacionada con el poder. El poder corresponde al gobierno porque en su esencia es ese hombre nuevo ligado a la historia, no justifica ac-

ciones. Instrumentalmente la violencia si determina una justificación instrumental. Además, es una guía sistemática como para las guerras del siglo XX. La violencia no es violencia de Estado. Lo legitimo de la violencia se encuentra en el pasado mientras que se justifica en la visión futura. Por tal razón lo legitimo y lo justificable de la violencia son polos opuestos.

La acción: corresponde con la condición humana de la pluralidad, es decir coincide con el hecho de que el hombre vive como un ser distinto y a la vez único entre iguales. La plena acción precisa de la esfera pública para realizarse. La unidad del ser humano se basa en la iniciativa inherente a la acción, a la posibilidad de comenzar algo nuevo. Hanna Arendt cree que la acción no puede estar sin el acompañamiento de las palabras, de lo contrario perdería la capacidad de revelar a un agente. La acción no puede surgir en aislamiento pues precisa del acuerdo con otros. La acción es la condición de la vida política.

Historia

Los hechos se toman significativos en tanto pueden integrarse en un relato y de esta forma pierden su carácter contingente, adquieren un significado humanamente comprensible. Dice que un acontecimiento no puede ser deducido de su propio pasado, sino que es el mismo el que le otorga inteligibilidad. La historia cuando se entiende como proceso no permite inmortalizar en tanto vacía a los hechos de su significado. La narración se toma vana cuando la conducta reemplaza a la acción.

Para Arendt lo absolutamente inesperado es una característica de todo lo nuevo, <<la vida humana sobre la tierra es una cadena de improbabilidades infinitas>>. Cuando habla de esta manera se refiere a los asuntos que ocurren y pertenecen a una escala temporal pero que trasciende los asuntos humanos. El comienzo del cual, según ella ha hablado, nos remite a una nueva historia cada vez, el significado de la acción solo se releva cuando la misma haya terminado. La manera en la que se realiza el nuevo comienzo da una cierta inspiración al anterior para que pueda ser terminado.

Ahora el lugar que ocupa el juzgar. Siguiendo a Kant, diferencia el pensar de la facultad de la cognición, es decir del intelecto. El último tiene como criterio a la verdad, pues puede saber lo evidente por sí mismo para lo que utiliza a las percepciones. El pensar no busca conocimiento

de lo que existe ya, sino el significado, este pensamiento tiene un efecto liberador sobre la facultad de juzgar. El pensar y el juzgar más allá de sus posibilidades de relación, son dos facultades individuales que poseen sus propias reglas, aunque poseen características comunes, como que se retiran del mundo de los fenómenos, ambas recurren a la imaginación, que consiste en representar o hacer presente lo que es ausente para los sentidos.

El pensar tiende a la generalización y el juzgar se ocupa de lo particular, se separa de la parcialidad y participación de los intereses inmediatos. Entonces hay un desinterés en la precondition de la mentalidad ampliada, la cual es necesaria para que los seres humanos puedan juzgar. A esto lo llama Kant la capacidad de pensar desde el punto de vista de los demás. Según Arendt la validez del juicio depende de la presencia de los otros con los que se espera acordar, en tanto la consideración de sus perspectivas. Surge el texto sobre la violencia a causa de los acontecimientos y debates del entorno de los que hice mención al inicio de este trabajo, vistos desde una perspectiva del siglo XX, un siglo de guerras y revoluciones del cual la violencia es lo común en todas las acciones. El desarrollo de los medios de violencia ha alcanzado un grado en que ningún objetivo político puede corresponder a las potencias armadas, y el nivel destructivo no justifica su empleo en los conflictos. La actividad bélica ha perdido su eficacia por manera en que las asigna-

ciones la usan como si fuese un juego entre ellas, se mueven en un plano de nuestra <<civilización>>, y en donde si hay dos de ellas que se enfrentan ya no importa cual de las dos gane, sino que si alguno aparentemente gana es perjudicial para ambos, pues utilizan a seres humanos como medios para su fin, pero al final ambos han perdido en el juego. Su objetivo racional es la disuasión, es decir que las personas cambien su perspectiva.

La violencia siempre necesita de herramientas. La revolución tecnológica es una fabricación de herramientas, que, aunque su creación haya tenido como fin facilitar la vida humana, los medios han superado al fin convirtiéndose en herramientas para la violencia. La finalidad de la acción humana no puede ser prevista realmente, los resultados quedan más allá del control de quién ha realizado la acción. La violencia tiene un elemento de arbitrariedad, pues no tiene una manera como tal de hacernos saber la intención auténtica de su ser.

La violencia aun es un instrumento al que recurren los gobiernos y se llega a la guerra siempre por la libertad del dominio exterior, y la soberanía del Estado, del deseo de poder ilimitado en asuntos exteriores. La violencia ha sido la que ha utilizado la política en los asuntos exteriores y para imposición de poder en los países conocidos como subdesarrollados, los cuales no tienen la capacidad de poseer armas biológicas o nucleares. Quienes han llevado a la acción violenta no se han detenido a pensar el impacto

que tienen, es decir en las consecuencias de la acción, pues no lo conciben en su dimensión, en su entorno, porque no puede ser comprendido en su realidad.

Las previsiones del futuro no son más que proyecciones de procesos y de procedimientos que se dan de manera automática si los seres humanos actuaran de una misma forma, obedeciendo a leyes que han sido diseñadas para la vida en sociedad, o para que exista un control, pero las ciencias sociales por querer imitar a las otras no se han detenido a pensar que no puede haber un contenido general que las abarque y las mantenga en el mismo lugar que a las ciencias exactas, pues no manejan dantos siempre cuantitativos sino mas bien cualitativos. Los seres humanos no pueden ser medidos estadísticamente, sino que necesitan de un juicio racional y coherente de una mente consciente y de la razón, métodos distintos.

Surgen siempre hechos inesperados que sobrepasan la prudencia del estadista, pues aunque estos si establecen que dentro de un comportamiento humano normal pueden existir ciertas variantes no pueden controlar la dimensión de cada hecho particular que surge para romper con esta cotidianidad, aunque pueden no darles relevancia y los quieran restringir a llamarles <<basura de la historia>> como lo dice la autora, contribuyen a aclarar una teoría, y que está no sea creada más allá de la realidad de lo humano.

La violencia ha desempeñado un papel en la historia de la política. Siempre en los asuntos humanos resulta sorprendente que haya sido singularizada en solo algunas veces para considerarla. Ha sido olvidada su arbitrariedad pues no se ha puesto en consideración la manera en la que esta ha sido empleada para diversos fines. Cuando se examina el pasado y la violencia está en él. Es ahora considerada la violencia parte de la política, pero con otros medios, definiéndola como el acelerador del desarrollo económico. Da la autora el ejemplo de la segunda guerra mundial para demostrar esto, ya que al final de esta no hubo paz, sino una guerra fría. Llega a afirmar que la guerra en sí misma es el sistema social básico dentro del cual conspiran diferentes modos de organización social.

Arendt menciona que en una guerra convencional los países subdesarrollados son menos vulnerables que las potencias porque no poseen la capacidad de luchar con armas nucleares o potencialmente de gran impacto como las que han sido conocidas en la historia. Difiero de su opinión pues no son menos vulnerables por no poseer esas armas, pues la violencia y el daño que causa en estos es distinto, por mencionar ejemplos en lo económico al depender de recursos del exterior se verían afectados en una crisis, además de causar surgimiento de conflictos internos entre los civiles.

La cantidad de violencia a disposición de un país no es una indicación de la potencia del país en comparación con los más pequeños, pues el poder no es definido por

las riquezas, estas son solo el peligro de las repúblicas que provoca la corrupción en el espíritu de los gobernantes.

Mientras más incierta se torna la violencia en las relaciones internacionales, adquiere un atractivo en los asuntos internos de los países, sobre todo en las revoluciones. El estado es un instrumento de violencia cuando es controlado por la clase dominante, sin embargo, el verdadero poder es definido por la sociedad, para la clase dominante además de atribuirse poder por la violencia lo hace principalmente por el proceso de producción. Esperando que los individuos desechen el empleo de los medios violentos, luego de la revolución por rebeliones organizadas y armadas, pero desde el lado débil, los oprimidos. Las revoluciones no se hacen arbitrariamente como la violencia por parte de la clase dominante, sino que estas son el resultado necesario de circunstancias independientes de la voluntad y guía de las otras clases en conjunto.

Arendt menciona a Hegel y Marx cuando explica la idea del hombre recreándose a sí mismo, el hombre produciéndose a sí mismo a través del pensamiento. Es el trabajo la forma humana de metabolismo con la naturaleza, el que cumple esta función. Aunque el hombre trata como especie e individuo no debe su existencia a él. El pensamiento puede llegar a la concepción materialista del trabajo, y no a la noción de violencia. Pero queda la experiencia de la intrusión de la violencia en el pensamiento, por relatos de las acciones durante la guerra es inevitable que los

países dejen de utilizar las armas que han surgido en ese momento y que tenían un fin, aunque las reduzcan a armas convencionales. Hay una parte de repulsión a la violencia en el pensamiento de los que participaron en la guerra e hicieron uso de las armas con la idea de defensa de una nación y queda grabada en la memoria de la humanidad.

Los líderes de los bandos que dirigieron y ordenaron las acciones se pueden aferrar a glorificar la violencia, pueden estos últimos creer que solo la violencia los hará adquirir poder, intentarán justificarla.

Surge también el fenómeno de la rebelión estudiantil como algo global, se caracteriza a una generación llena de coraje y con voluntad de acción. Poseen una confianza en la posibilidad de cambios, ellos que han tenido que recurrir a la violencia necesaria para que les puedan considerar y dar el papel que requieren, por la necesidad de ser escuchados y atendidos, pero esta violencia es distinta a la de la guerra pues busca una respuesta que solucione a un grupo por una finalidad distinta.

Puede ser que el progreso tecnológico este conduciendo al desastre, pues no parece que los que han creado esto puedan reparar en el impacto que ha tenido, se menciona esto, hablando de esto hablando de los productos que la ciencia ha hecho y que perjudican las relaciones humanas, las armas cada vez renovadas y con una potencialidad de daño mayor cada vez.

La fuerza y la violencia son técnicas eficaces de control social y de persuasión cuando disfrutan de un apoyo popular, como cuando es utilizada por el gobierno.

En la segunda parte del texto trata de explicar la violencia y su relación con el poder. Es la violencia la que crea una gran manifestación de poder. Toda la política es siempre una lucha por el mismo, y dice el último género del poder es la violencia, Max Weber dice <<el dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir supuestamente legitimada>>.

El poder resulta ser un instrumento de mando mientras que este, debe su existencia al instinto de dominación, a esa necesidad de un individuo particular porque el hacerlo le hace sentir placer. Se afirma el poder del hombre sobre el hombre, el mandar y el ser obedecido, y hay algunos que desean tanto esto que utilizan cualquier medio para conseguirlo. Uno de los medios que mejor resultado tiene cuando se busca esto es la violencia contra los otros, resulta un eficaz instrumento.

Arendt entiende que debe de haber una distinción entre poder y violencia pero que no ha habido un interés por definirla, pues debe de plantearse en que sentido es que puede el poder distinguirse de la fuerza, y de como utilizarla conforme a la ley cambia la calidad de la misma, y hace aparecer una imagen diferente de las relaciones humanas porque el hecho de que se pueda juzgar así hace que deje de ser solamente fuerza.

El poder en el concepto es una fuerza calificada o institucionalizada, pues es por lo que se ordenan acciones o se determinan actos. La burocracia es ahora una forma de dominio de un sistema donde no hay que hacer responsables a los hombres al parecer, ni a los pocos ni a los mejores, es como el dominio de Nadie, una tiranía en donde el gobierno no da cuentas de sí mismo, pues no existe alguien al que pueda preguntarse por lo que hace.

El concepto de la ley, que ha sido creado por el resultado en alguna parte por mandamientos religiosos en donde la relación del mando y de la obediencia son suficiente para identificar la esencia de la ley, por el hecho de haber sido dictados estos mandamientos por Dios, entonces no se preguntan los seres humanos el por qué deben de obedecerlos o si es posible hacerlo a todos los individuos de diferentes circunstancias, no es una ley que ha sido reflexionada para ser posible de cumplir por la mayor cantidad de individuos.

Surgen convicciones científicas y filosóficas respecto a la naturaleza del ser humano que han reforzado un poco más las tradiciones legales y políticas que se tenían. Los descubrimientos de un instinto innato de dominación y de una innata agresividad del animal humano fueron precedidos por unas declaraciones filosóficas. La autora cita a Stuart Mill cuando habla de la primera lección de civilización, la obediencia. También habla de dos estados de inclinaciones: el deseo de ejercer poder sobre los demás y la aversión a que el poder sea ejercido sobre uno mismo.

De la primera podemos decir que el ser humano tiene la constante necesidad de poseer y de hacerse superior a los otros seres, pero al crecer su necesidad, inicia a querer estar sobre los suyos y tener poder sobre ellos, a utilizarlos como medios para sus fines. La segunda hace pensar al hombre en una cierta libertad, pero si es sobre el actuar puede conducirlo a dañar de manera violenta a los otros sin sentir arrepentimiento o alguna conciencia por sus acciones.

La voluntad de poder y la de sumisión se hallan interconectadas, y puede permanecer grabada en la memoria e incluso es transmitida por herencia en el caso de la sumisión, que se adaptan a vivir en el lado del oprimido que les puede resultar difícil actuar de modo distinto al que solían hacerlo cuando obtienen cierta libertad. La intención de Mill es liberar a los ciudadanos de esta opresión, de la sumisión que han traído desde generaciones, y que se les conceda participar en la vida pública de la comunidad a la que pertenecen y reconocerse como iguales.

Con la creación de la república, una forma de estado en donde el poder lo debe tener el pueblo, la intención era darle fin al dominio del hombre sobre el hombre, al que se había considerado un gobierno adecuado no parece haber alcanzado la intención que se tenía, pues la ley que debería de liberar al pueblo de gobernantes tiranos no funcionó, pues de igual el pueblo o la mayoría de este sigue permaneciendo bajo el dominio de una minoría.

Una de las distinciones entre poder y violencia que nos explica Arendt es que el primero siempre precisa el número, y la segunda puede prescindir del número porque descansa en los instrumentos que posee. La extrema forma de poder es la de todos contra uno, y la extrema forma de violencia es la de uno contra todos. En el primer extremo el poder es cuando surge una unidad entre los individuos que buscan un fin común, entonces se da la organización y la preparación para poder enfrentarse a un tirano, también puede darse en contra de una oligarquía. El segundo extremo es cuando los instrumentos de la violencia son utilizados como represión y por falta de unidad de individuos entonces, no pueden defenderse y no pueden liberarse de la dictadura.

Haciendo una pequeña reflexión de las palabras que deberían de distinguirse por su significado particular y no lo hacen, se crea una confusión y una mala descripción de los distintos escenarios y momentos, pueden verse como negativos ciertos conceptos que no tienen en realidad ningún extremo al que aferrarse, sino que son neutros y su impacto es visto de distintas perspectivas depende de quien lo lleve a la acción. Los términos son: poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia.

Entonces el poder corresponde a una capacidad humana, no simplemente es algo del actuar, es el actuar concertadamente, no es esta propiedad de un individuo, siempre pertenece el poder a un grupo y permanece mientras que exista unidad en él.

Cuando las órdenes que se han establecido ya no son obedecidas por el pueblo, utilizar a la violencia como instrumento ya no tiene utilidad, pues si ha surgido una organización de individuos, su fin ya no puede ser obstruido por la violencia de quien los gobierna. El poder corresponde esencialmente a los gobiernos, pero no la violencia, esta es de naturaleza instrumental. El poder lo que necesita no es justificación, sino legitimidad, la violencia puede ser justificable pero no legítima.

En la tercera parte del texto se intenta dar a conocer los términos sobre la violencia y las causas de esta. Bien trata de comprender porque es que se ha empeñado la ciencia en decir que no muy diferentes a ciertos animales, que nuestro comportamiento y la manera en que nos relacionamos en grupo no es diferente de las otras especies. Y entonces nos preguntamos ¿por qué no decir que los animales se comportan de manera similar a nosotros? O es que no nos habíamos tomado la tarea de investigar las conductas de los animales como para identificar que tienen conductas que parecían solo pertenecer a los humanos. Las ciencias sociales y las naturales han llegado a considerar que el comportamiento violento es una reacción natural de todos los animales. La agresividad es un instinto que todos tenemos frente a situaciones que nublan el juicio y que es similar a otros instintos como la búsqueda de placer y la necesidad de alimentarnos que son parte de procesos fisiológicos humanos, sin embargo, si podemos tener la capacidad de razonar añadiéndola a los instintos quiere decir que podemos controlar los instintos o el nivel de intensidad de estos.

Suele haber una provocación para que la violencia surja en los grupos humanos, al menos que haya una reacción natural que nos haga que aparezca, pero no debe de tornarse irracional el actuar, de ser así nos tornaríamos en bestias incapaces de reprimir los impulsos de agresividad. O puede que de otro lado el exceso del uso de la razón nos haga actuar de manera irracional también. Agregando si hay una ausencia de violencia o de rabia puede parecer también una actitud no humana.

Solemos actuar con rabia y violencia cuando se nos dice que algo está en contra de nuestro juicio y no lo aceptamos, y se ofende el sentido de justicia. La violencia es un elemento de la vida. A lo largo del texto Hanna Arendt trata diversas maneras en las que puede entenderse la violencia y de cómo esta relaciona en la acción humana, en la cotidianidad o en momentos determinados de la historia y de su efecto en la memoria de la humanidad. Entiendo que los actos violentos pueden ser justificados en algún momento si se ha visto afectada la libertad de los otros o si ha habido alguien que limita la capacidad de otros por fines individuales y egoístas, es comprensible que una vía rápida a la liberación de estos límites sea recurrir a la violencia. Entiendo que se relaciona con el poder porque ha sido así por mucho tiempo y se ha heredado la idea de que la violencia es necesaria para obtener el poder, y cuando el mismo está perdiendo su potencia para con el pueblo es esta violencia la que puede hacer regresar, pero también puede hacer surgir un cambio que la utilice como su instrumento para un fin más comunitario, como en las revoluciones

estudiantiles y demás organizadas acciones que se enfrentan contra iguales por la búsqueda de un objetivo.

Comprendo que la violencia puede tener su origen en la naturaleza humana, y más que la violencia el instinto agresivo que surge en un individuo frente a determinada situación, que puede ser causada por otro o que de pronto llegue a él el impulso agresivo. Cuando se trata de la violencia por un grupo de seres humanos no puede ser un impulso agresivo que surja en todos a la vez, sino que debe de haber una razón meditada que los haya llevado a la acción, y aún si es justificable la violencia no puede salirse de los límites de lo humano, porque si lo hace es una violencia sin raciocinio que pierde su plausibilidad y convierte a los seres humanos en bestias que no pueden controlar sus instintos, como si no tuviesen voluntad.

Podemos concluir que la violencia es un instrumento que puede ser utilizado por una minoría para reprimir, para llegar al poder o por una mayoría que se organiza y que ve a la violencia como un medio para un determinado fin colectivo. Si se recurre a la violencia debe ser usando la razón, pues si somos seres que utilizan el intelecto que procesa ideas, poseemos voluntad de actuar de la manera que nos resulte conveniente, y justificar las acciones por violentas que sean con argumentos válidos, por ejemplo, puede que esta nos sirva para llevar a la atención pública asuntos que deben ser atendidos que son particulares del pueblo pero que el gobierno no se ha dignado a observar.

En conformidad con la teoría de los derechos negativos no puede asesinar a un individuo, pero se le puede dejar morir de hambre. Tenemos derecho a ejercer nuestra libertad mientras no vulneremos la de los demás, y en consecuencia no se nos está permitido matar, pero tampoco estamos obligados a socorrer. Que consideremos moralmente aberrante dejar morir de hambre a un individuo es otra cuestión. Así es que, atendiendo al principio de los derechos individuales tenemos derecho a ser pasivos ante las desgracias de los demás.

Nadie tiene derecho a exigirnos bajo coerción que asistamos a otra persona. Pero esta propuesta se desmorona ante el argumento pro-vida de la responsabilidad parental que se expone en el siguiente apartado.

Y este es el cambio sustancial al que debe vincularse el concepto de persona que trae consigo el derecho a la vida. El paso de la no-racionalidad a la naturaleza racional es el único salto cualitativo apto para sentar algo tan poco flexible como el derecho a la vida. El derecho primordial no puede supeditarse a una cualidad variable, en desarrollo, que no es tanto esencia como contingencia. Así pues, el ser humano posee el derecho a no ser privado de la vida desde el día 1 de la concepción, lo cual convierte netamente en homicidios los abortos que emplean procedimientos activos para terminar con la vida del no-nacido.

Del libertarismo nace el principio de no agresión que comienza en 1963 con el axioma fundamental de la teoría

libertaria que nadie puede amenazar o cometer actos de violencia (“agredir”) contra la persona o propiedad de otro. La violencia se puede utilizar solamente en alguien quien la comete en forma defensiva, conclusión: no se puede emplear violencia en contra de un no-agresor. Tampoco aprueba la violencia contra terceros como corolario por su legítima defensa contra un agresor ya que son inocentes.

La aplicación de esta idea hacia el aborto es evidente ya que en un sentido estricto es un conflicto entre personas, principalmente las que están a favor o en contra de este.

Matar un ser humano violenta el principio de no agresión, el libertarismo no acepta el aborto porque es matar seres inocentes. La interrogante de si una persona tiene derecho a decidir sobre su cuerpo y matar un feto por “defensa” hacia ella misma es incorrecto, ya que principalmente está en si está dispuesta matar un ser humano. La actitud básica del libertario frente a la situación es entonces la siguiente: es legítimo que uno pueda hacer uso de la violencia contra los criminales en defensa de su persona y de su propiedad; es completamente inaceptable violar los derechos de otras personas inocentes. Matar un ser humano inocente violenta el principio de no agresión, ahora bien al momento de abortar hablamos de un feto, el feto es un ser humano inocente, entonces matar un ser humano violenta el principio de no agresión. Moralmente no hay un punto equilibrado.

En conformidad con la teoría de los derechos negativos no puede asesinar a un individuo, pero se le puede dejar morir de hambre. Tenemos derecho a ejercer nuestra libertad mientras no vulneremos la de los demás, y en consecuencia no se nos está permitido matar, pero tampoco estamos obligados a socorrer. Que consideremos moralmente aberrante dejar morir de hambre a un individuo es otra cuestión. Así es que, atendiendo al principio de los derechos individuales tenemos derecho a ser pasivos ante las desgracias de los demás.

Nadie tiene derecho a exigirnos bajo coerción que asistamos a otra persona. Pero esta propuesta se desmorona ante el argumento pro-vida de la responsabilidad parental que se expone en el siguiente apartado.

Y este es el cambio sustancial al que debe vincularse el concepto de persona que trae consigo el derecho a la vida. El paso de la no-racionalidad a la naturaleza racional es el único salto cualitativo apto para sentar algo tan poco flexible como el derecho a la vida. El derecho primordial no puede supeditarse a una cualidad variable, en desarrollo, que no es tanto esencia como contingencia. Así pues, el ser humano posee el derecho a no ser privado de la vida desde el día 1 de la concepción, lo cual convierte netamente en homicidios los abortos que emplean procedimientos activos para terminar con la vida del no-nacido.

Del libertarismo nace el principio de no agresión que comienza en 1963 con el

axioma fundamental de la teoría libertaria que nadie puede amenazar o cometer actos de violencia (“agredir”) contra la persona o propiedad de otro. La violencia se puede utilizar solamente en alguien quien la comete en forma defensiva, conclusión: no se puede emplear violencia en contra de un no-agresor. Tampoco aprueba la violencia contra terceros como colario por su legítima defensa contra un agresor ya que son inocentes.

La aplicación de esta idea hacia el aborto es evidente ya que en un sentido estricto es un conflicto entre personas, principalmente las que están a favor o en contra de este.

Matar un ser humano violenta el principio de no agresión, el libertarismo no acepta el aborto porque es matar seres inocentes. La interrogante de si una persona tiene derecho a decidir sobre su cuerpo y matar un feto por “defensa” hacia ella misma es incorrecto, ya que principalmente está en si está dispuesta matar un ser humano. La actitud básica del libertario frente a la situación es entonces la siguiente: es legítimo que uno pueda hacer uso de la violencia contra los criminales en defensa de su persona y de su propiedad; es completamente inaceptable violar los derechos de otras personas inocentes. Matar un ser humano inocente violenta el principio de no agresión, ahora bien al momento de abortar hablamos de un feto, el feto es un ser humano inocente, entonces matar un ser humano violenta el principio de no agresión. Moralmente no hay un punto equilibrado.

Podemos concluir que la violencia es un instrumento que puede ser utilizado por una minoría para reprimir, para llegar al poder o por una mayoría que se organiza y que ve a la violencia como un medio para un determinado fin colectivo.

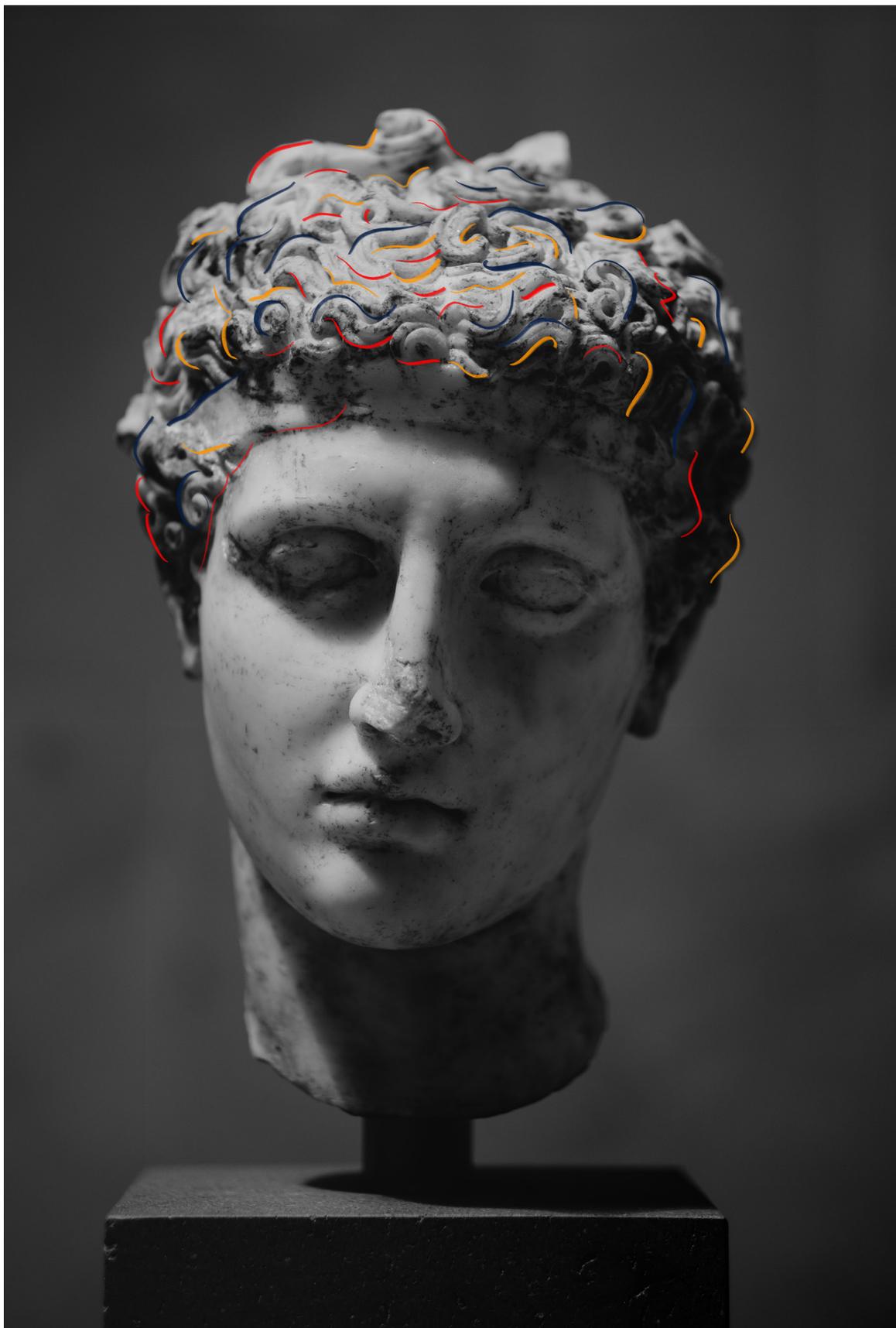
Si se recurre a la violencia debe ser usando la razón, pues si somos seres que utilizan el intelecto que procesa ideas, poseemos voluntad de actuar de la manera que nos resulte conveniente, y justificar las acciones por violentas que sean con argumentos válidos, por ejemplo, puede que esta nos sirva para llevar a la atención

pública asuntos que deben ser atendidos que son particulares del pueblo pero que el gobierno no se ha dignado a observar. Pues mientras mas grande sea la burocratización de la vida pública, mayor es la atracción de la violencia. Si se recurre a ella puede que se quiera alcanzar un progreso para la humanidad y que sea necesario que sea posible para la mayoría de los habitantes de un grupo social.

Referencias

Fuentes Consultadas

Arendt, Hanna, *Sobre la violencia*, Ciencia política, Alianza Editorial, primera edición 2005, primera reimpresión 2006.



Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

05. Lógica en la vida cotidiana

Autor: Juan Ernesto Camajá López

Ciencia que estudia las estructuras del pensamiento, la lógica no estudia qué es el pensamiento, sino cómo es, qué formas o estructuras tiene los pensamientos y proposiciones en relación con el lenguaje, el conocimiento, la verdad y el ser. Este término se ha relacionado con el de “buen juicio” o “sentido común” (Marquez, Mitzy, 2007)

La lógica se encuentra alrededor de nuestro entorno y por ello en toda nuestra vida, y nos hace potencializar nuestras capacidades mentales, para posibilitar el buen razonamiento por medio del análisis y la argumentación, para construir argumentos en las diferentes formas de interacción humana. Acciones dirigidas a potencializar el pensamiento y por ende a la construcción de acuerdos racionales en la realidad. (Marquez, Mitzy, 2007)

La lógica formal es una de las ramas del conocimiento filosófico que se dirige a determinar cuáles son las formas válidas y no válidas de los razonamientos. Su concepto se circunscribió al ámbito de la deducción, pero se ha ampliado en la formación de nuevas hipótesis y conocimientos para representar el conocimiento real. La lógica tiene reglas y principios que se reflejan en lo que razonamos. (Marquez, Mitzy, 2007)

Por ejemplo un pescador no puede pescar en un desierto, es cuestión de principios lógicos. Las personas necesitan fundamentos coherentes para poder razonar y pensar de forma lógica. Para analizar y construir argumentos, hay que basarnos en la razón como principal interviniente de nuestro proceso mental. A lo largo de nuestra vida utilizamos la lógica, cuando se nos presenta una situación en la cual tenemos que razonar, para poder responder de forma coherente y de una manera acertada a la cuestión planteada en cualquier situación siempre que conozcamos la respuesta verdadera (Jaimes, Ramiro Merchan, 2017).

Sin la lógica el mundo que conocemos no tendría orden y estaríamos en medio del caos o siendo parte del caos. Sería como: que el tiempo pase de forma natural y después este retroceda sin ninguna razón lógica o sin ninguna causa natural, volaría las cosas que no pueden hacerlo, y lo más importante si no existiera la lógica, tampoco existiría el progreso, ya que en eso se fundamenta todas las ciencias (Universitat Politècnica de València - UPV, 2013).

La ciencia nace como una necesidad y a la vez como una curiosidad de querer preguntarse el porqué de las cosas, por

qué estamos aquí y las razones que se ajustan a responder dichas interrogantes (Jaimes, Ramiro Merchan, 2017).

La ciencia no solo trata de explicar cómo funcionan las cosas, si no las personas, las instituciones y cada una de las diferentes estrategias utilizadas para poder llegar al conocimiento (Jaimes, Ramiro Merchan, 2017).

La ciencia sirve para mejorar la calidad de vida del hombre en cada espacio que se desarrolla o en los cuales interactúa, pero también enriquece la concepción que tengamos de nosotros mismo (Jaimes, Ramiro Merchan, 2017).

En la cotidianidad la lógica puede ser un instrumento para potencializar las capacidades mentales: para posibilitar el buen razonamiento por medio del análisis y la argumentación, para construir argumentos, en las diferentes formas de interacción humana.

Su concepto se basa en el ámbito de la deducción, pero se ha ampliado en la formación de nuevas hipótesis y conoci-

mientos para representar el conocimiento real (Jaimes, Ramiro Merchan, 2017).

Los conceptos de lógica y ciencia son herramientas que se aplican a nuestra vida cotidiana tanto como personas pensantes, como estudiantes o como profesionales; a través de la lógica se puede establecer criterios que determinan la validez o anulación de cada uno de nuestros pensamientos por medio de juicios, análisis, criterios y razonamientos, teniendo también en cuenta las experiencias que surjan de la relación directa que tenemos con el entorno a través de la aplicación de alguna ciencia y así establecer relaciones (Jaimes, Ramiro Merchan, 2017).

La lógica ayuda al hombre a interrogarse del funcionamiento de todo lo que conocemos y pensamos y así pues a todas nuestras preguntas para llegar a obtener una respuesta clara y verdadera, el porqué de dichos funcionamientos el inicio de tales funcionamientos es llegar a tratar de comprender el inicio de lo que nos rodea (Jaimes, Ramiro Merchan, 2017).

¿Para qué me sirve la lógica en la vida cotidiana?

1. Darnos cuenta de todos aquellos errores sobre nuestro razonamiento, y así llevarnos a tomar las mejores decisiones.

2. Detectar malos argumentos de otras personas, facilitando evitar que seamos engañado.

3. Anticiparse a conflictos que se presentan tarde o temprano, haciendo tener mayor tiempo para razonar de forma correcta.

4. Tener un criterio propio el cual demuestra el grado de lógica que uno posee. (Seimandi, 2013)

Por ese motivo es importante para la vida cotidiana conocer algunas nociones básicas de lógica.

El hombre que piensa lógicamente va a preguntarse e interrogarse él mismo sobre el porqué de todas las cosas así usando el pensamiento de la razón.

También la lógica nos hace cuestionar nuestra existencia misma, el sentido de seguir una secuencia de vida y no salir de esa secuencia tan monótona pero a la vez nos dejamos llevar y nos acostumbramos a no cuestionarnos y fingir nuestra existencia.

Vemos a nuestro alrededor a demasiadas personas que no se cuestionan nada y no muestran un sentido lógico a lo que se le presenta. La lógica nos muestra la verdad de todo aquello que necesitamos conocer a profundidad y así poder tratar de obtener una respuesta que nos satisfaga.

La lógica nos sirve para explicar fenómenos de la vida cotidiana basándonos en la razón en un proceso mental. Si no conocemos a la lógica no podemos asimilar ni establecer relaciones de causa-efecto entre diferentes hechos en nuestra vida cotidiana. (Universitat Politècnica de València - UPV, 2013)

La lógica nos sirve para pensar correctamente y darnos cuenta de lo que pasa alrededor de nosotros y cuál es la realidad para tomar las decisiones correctas

a lo largo de nuestra vida. Sin la lógica no podríamos resolver estos problemas. La lógica nos hace más libres de lo que pensamos y de lo que argumentamos a lo largo de nuestra vida como persona pensantes y así pues necesitamos de la lógica para poder argumentar, realizar juicios y podernos expresar de manera correcta y de manera que las demás personas que nos rodean puedan entender lo que deseamos transmitirles.

¿Es útil la lógica?

Es fundamental conocer algunas nociones básicas de lógica y también es recomendable para poder desenvolverse de forma correcta ante cualquier tipo de discusión o debate. La lógica nos muestra la forma correcta de tomar algún tipo de decisión desde algo cotidiano como: beber agua o algo fuera de lo cotidiano

como casarse y formar una familia y así podemos argumentar que la lógica esta en nuestro día a día y nos brinda las herramienta para razonar y argumentar de manera coherente (Jaimes, Ramiro Merchán, 2017).

Referencias

Fuentes Consultadas

Jaimes, Ramiro Merchan. (12 de diciembre de 2017). LA LÓGICA EN LA VIDA COTIDIANA. Recuperado el 07 de octubre de 2021, de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Az2j8GeRm7U>

Marquez, Mitzy. (2007). Logica. Recuperado el 10 de octubre de 2021, de <https://sites.google.com/site/logicaprimersemestre/>

Seimandi, L. (22 de 05 de 2013). Logica diaria. Recuperado el 10 de octubre de 2021, de mejores razonamientos, discusiones y desiciones: <https://logicadiaria.wordpress.com/>



Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

06. Por un consumo ético

Autora: Noelia Melissa Castellanos Villatoro

Introducción

En estos tiempos post modernos nos encontramos bajo la enorme influencia de los medios de comunicación ejerciendo en nosotros una significativa presión social, ya que nos enfrentamos al constante bombardeo de información a través de diferentes medios. Esto modifica nuestro modo de vida, nuestras costumbres, el consumo de unos productos u otros, la opinión pública. La información que nos llega sobre los distintos sucesos sociales, políticos o económicos puede hacer que las personas cambiemos nuestra forma de pensar respecto a la realidad que nos rodea. Los medios de comunicación nos permiten estar informados, pero, para que una información sea veraz, debe ser objetiva y esto no siempre es lo que sucede. En muchas ocasiones por intereses económicos se convierte una información en una manipulación, este es un problema que debemos afrontar, el saber diferenciar la información de la manipulación. La invitación al consumo nos llega por todos los medios. La publicidad, en sí misma, crea necesidades incentivando el deseo, convirtiendo lo accesorio en imprescindible. A partir de ello, vamos creando un estilo de vida en relación con las redes y círculos sociales en los que nos desenvolvemos, en muchos casos hemos caído en un estilo de vida consumista, afectando

de manera directa nuestra forma de vida, desde nuestro círculo hacia la sociedad en general.

La filosofía, en su búsqueda de la verdad, puede ofrecer un discurso reflexivo sobre la sociedad de consumo, donde se descubra la naturaleza del consumo y la manera en que se configura el ser humano como ser consumista; también, es posible que revele las lógicas de pensamiento que utiliza el sistema social y el hombre para construir su propio conocimiento de la realidad, al mismo tiempo que ofrecer una explicación sobre la posibilidad o imposibilidad de una ética del consumo.

Ahora bien, ¿En qué radica el consumismo? Bauman denomina el paso del consumo al consumismo como una revolución consumista. La centralidad que adquiere el consumo en la vida social, o en la mayoría de las personas del conjunto social, se da cuando su propósito pasa de ser una necesidad existencial o inmanente a una necesidad construida al querer o desear algo. (Bauman, 2007)

El consumismo se asienta como un acuerdo social, como una fuerza que opera otras esferas de la vida pública, al constituirse como una forma de integración, estratificación y formación del individuo, sobre todo porque adquiere un papel preponderante en procesos de auto identificación de personas y colectividades.

Bauman apunta que el valor supremo de la sociedad de consumo es el de la vida feliz. Esta sociedad es la única en toda la historia de la humanidad en prometer la felicidad en la vida terrestre, es una felicidad del aquí y ahora. Es la única sociedad que presenta la desdicha como una abominación que exige siempre compensación.(Bauman, 2007)

Mi interés filosófico sobre el consumismo nació de la contrastante desigualdad en el país y de atestiguar la manera en que el ser humano se comporta frente a los productos de consumo.

Por ello, quiero partir de la realidad humana detrás de la sociedad de consumo que no vemos, que se oculta deliberadamente para impedirnos ejercer con libertad nuestras decisiones, y que reflejan cómo, poco a poco, el hombre se ha visto envuelto y atrapado por las apariencias, por parecer antes de ser, por los objetos de consumo antes de ser sujeto, por la valoración de lo superfluo y accidental antes de aquello que es esencial.

Presentación de Ideas

Podemos ver que consumir productos en general es algo necesario en nuestras sociedades, eso es algo claro y que no podemos visualizar en nuestros días un mundo sin ello. El consumo es un factor clave en nuestras sociedades tanto a nivel económico como cultural. Pero, ¿podemos también implementar una forma ética de consumo? Una ética de consumo respondería a un bien común, a una mejora social, en palabras de Cortina: *“Consumo de tal modo que respetes y promuevas la libertad de todo ser humano, tanto en tu persona como en la de cualquier otra, siempre al mismo tiempo”* (Cortina, 2002, pág. 246). Cortina afirma que debemos buscar una riqueza democrática que nos homologue en lo básico a todos los miembros de una sociedad y no un enriquecimiento que sólo puede lograrse sobre la base de la exclusión de muchos.

Deberíamos ser capaces de ver que hemos dejado atrás lo necesario y hemos caído en el consumo por “placer”, este último entre comillas porque se ha vuelto algo más, una adicción, una pérdida de lo esencial por lo aparente.

Deberíamos ser capaces de discernir entre formas más éticas de consumo que otras, poder separar esta compulsión consumista entre necesidades vitales como alimentación, salud, vivienda y vestido, de las adquiridas en la búsqueda de una gratificación inmediata o por caren-

cias de la vida rápida que presenciamos y tratamos de satisfacer con artículos innecesarios. Estas últimas son la clave para que la sociedad de consumo siga funcionando como hasta ahora, esta cadena de lo novedoso, lo mejor, este estatus determinado por artículos, posesiones, marcas, que nos hacen creer estar o pertenecer a una élite, a un status superior, pero que sólo perpetúan la infinita cadena de producción y en contra postura, también la esclavitud y pobreza.

En la sociedad de consumo sólo hay lugar para quienes pueden financiar este estilo de vida, siendo privilegio de algunos a expensas de los otros, que son quienes tienen acceso a los objetos de consumo. Bauman expresa sobre la sociedad de consumo: la centralidad que adquiere el consumo en la vida social, o en la mayoría de las personas del conjunto social, se da cuando su propósito pasa de ser una necesidad existencial o inmanente a una necesidad construida al querer o desear algo. (Bauman, 2007).

Tener esta capacidad de discernimiento y hacer la diferencia entre necesidades vitales y superfluas es imperativo ya que el miedo a no pertenecer, a ser aislado, a no tener aprobación social nos lleva como seres humanos a tratar de imitar los modelos de las clases “ejemplares”, para hacer uso de diversos artículos de consumo innecesario.

Quedando así, excluidos, la gran mayoría que carece de la capacidad adquisitiva para solventar este modelo marginal de los que sí la tienen. Los que sí pueden elegir no tienen el conocimiento de fondo para consumir de forma más ética.

La información es sesgada, siempre a favor de las grandes industrias y no del consumidor. Pero, más allá de este consumo superfluo e innecesario, nos enfrentamos también al impacto social y ambiental que el consumo y producción desmedidas implican y las consecuencias en nuestra sociedad que como mencionamos anteriormente no están a la vista del consumidor. Debemos poder tener acceso a esta información para lograr una correcta libertad de elección, un avalúo de las consecuencias de nuestras adquisiciones, una ética de consumo.

Se hace necesario pues, que el consumidor tenga acceso a esta información, valorizar desde lo individual a lo general y tener normativas al respecto. Necesitamos conocer la naturaleza, materia prima y medios de producción de los artículos en el mercado, conocer a fondo las consecuencias de la producción y consumo de determinados productos para la sociedad y el medio ambiente. En materia de educación se hace imperativo proporcionar las herramientas necesarias para adquirir los conocimientos y habilidades

que permitan una mayor libertad y racionalidad en el consumo de bienes y en la utilización de servicios.

Por lo tanto, buscando formas de consumo más éticas, deberíamos preguntarnos ¿qué es lo que realmente debemos consumir y para qué? Considero que respondiendo estas dos interrogantes podemos avanzar hacia un modelo de consumo más ético, que propicie una mejor vida para todos. Bajo estas interrogantes podríamos orientarnos a un consumo de productos que sean de utilidad general, y que, como sociedad, nos ayuden a reducir el daño que el consumismo ha provocado tanto al resto de la sociedad como al medio ambiente.

Usemos por ejemplo la industria textil. Actualmente, la industria de la moda provoca que se introduzcan al mercado muchas colecciones de ropa “en tendencia”, durante lapsos breves. Así, se sigue este modelo de producción donde la fabricación de las prendas es con materiales de baja calidad, a una velocidad que repercute en su escasa durabilidad, creando productos que se hacen llamar de temporada y su utilidad en general los vuelve prácticamente desechables.

La producción de las prendas se realiza en países que, con condiciones laborales precarias, incluidos salarios míseros y largos horarios, demuestran un ejemplo claro de explotación, en los que se atenta a los derechos humanos incluyendo la explotación laboral infantil. (Leahy, 2020).

Además, la contaminación y, el uso excesivo de recursos naturales que violan las normas de producción sustentable e impactando de manera terrible nuestro hábitat y relación con nuestro medio ambiente. Tan sólo la producción de ropa representa el 10% de las emisiones de CO₂ a nivel global (Rashmila, 2020).

En su acelerada manufactura, a la industria de la moda en general no le ha importado acabar con recursos, mantener modelos de trabajo precarios incluida la explotación y desechar ropa que aún puede utilizarse implantando en un desenfrenado deseo de novedad, de lujo, de marginación. Para este ejemplo (y siendo aplicable a muchos otros) deberíamos inclinarnos a empresas que apuesten a la durabilidad de sus productos, negocios locales, (talleres de costura o sastrería) pero como prioridad reducir el consumo desmedido. Rentar, intercambiar, adquirir de segunda mano, es decir, reducir, reusar, revender, reciclar.

El hecho de valorar más al hombre por lo que tiene que por lo que es está relacionado a querer encontrar un modelo de vida feliz, algo que el consumismo promete siempre de manera instantánea y perpetua.

No busco con esto afirmar que el consumismo es el mal del siglo XXI, pero sí dejar en claro que el ser humano no lo tiene como parte de su esencia, pues este es producto de la sociedad de consumo y no de él mismo. El cambio social, producto de una sociedad de mercado que conduce, inevitablemente, a una sociedad de consumo, caracterizada como la sociedad de la abundancia, la masificación, la homogeneidad, la opulencia, ejerciendo una influencia en los hábitos y por ende los valores que vive el ser humano. Esta sociedad puede tener un efecto deshumanizador, donde cada ser humano va construyendo su propio ser a partir de las relaciones sociales y de los productos de consumo que se le ofrecen en todos los contextos de su vida, donde el exceso de tener compensa la apatía de ser.

Conclusiones

El consumo deriva del individuo humano; el consumismo, de la sociedad. El consumo es un símbolo de la integración social, que permite a la sociedad elaborar estratos sociales, que da identidades al ser humano de acuerdo a su consumo, y lo llevan en un aumento de la intensidad de los deseos y, por supuesto, al reemplazo de los objetos apenas consumidos.

Para entender al ser humano en esta situación, es precisa una primera y fundamental distinción. Por un lado, el consumo de subsistencia que busca satisfacer las necesidades vitales y por otro, el consumo que busca satisfacer las demandas del deseo, el consumo de aquello que es innecesario, y que nos han enseñado a desecharlo. La sociedad y el medio configuran a la persona, enseñan a comportarse ante las cosas.

Por su parte, los objetos de consumo tienen sus propias lógicas: la lógica de la utilidad, cada vez menos válida, pues los objetos están siendo diseñados para su propia obsolescencia, su inutilidad y para que sean desechados; la lógica del mercado, haciendo que las cosas que poseemos acaben por poseernos; la lógica del don y del estatus, con sus símbolos y significados, y su aporte para la simulación y las apariencias. La sociedad de consumo ha producido un cambio de valores, de tal manera que se puede hablar de una cultura del consumidor, ya

que los hábitos de consumo han influido de tal manera en el ser humano que han suplantado las guías tradicionales del comportamiento.

Los juicios éticos y estrictamente racionales guiados por la necesidad, la utilidad y el precio, ahora son guiados por criterios subjetivos e inconscientes, que bien podríamos decir, coartan la libertad como consumidores. La irresponsabilidad ambiental está presente desde el proceso de fabricación o elaboración de los bienes de consumo, hasta el momento del consumo y la velocidad en que se desechan.

Ahora bien, analizar la sociedad de consumo desde la ética, no se queda exclusivamente en el conocimiento de los valores y principios que pueden regir el consumo, sino da paso al análisis y la reflexión sobre la manera en que se comportan los consumidores, y ofrecer un posible aprendizaje que nos guíe a una ética de consumo.

A través de la educación puede el ser humano ser libre y responsable como consumidor, ya que la publicidad, los grupos de referencia, los medios de comunicación, etc., ejercen tal influencia que, sin la suficiente base formativa, dejan escaso margen a la decisión libre y responsable del individuo.

Dado que la educación es el proceso de formación del hombre en la vida social y para la vida social, a través de ella podemos acceder a una formación de manera explícita, buscando el desarrollo integral del individuo para un ejercicio pleno de sus capacidades volitivas. Para conseguir este fin se necesitan sólidos cimientos sobre los cuales basar las decisiones y comportamientos. Tales cimientos constituirán los valores y las actitudes que nos permitan discernir entre lo fundamental y lo secundario.

Por lo tanto, por un lado, podemos como individuos hacer nuestra parte y apostar por un consumo consciente, pero también es imperativo conocer los productos, los procesos de producción, informarnos como sociedad, siendo posible de esta manera fomentar un consumo ético;

cambiar nuestros hábitos de consumo y optar por un modelo de bienestar no basado en la posesión de bienes materiales.

Aprender a consumir desde la ética supone pensar el cuidado en relación al planeta y el medio ambiente, en su relación con el consumo responsable y el comercio justo; el cuidado por el otro, y las implicaciones que supone estar en sociedad.

Y también, desde la ética, se hace posible un análisis del comportamiento del ser humano, donde es imprescindible el conocimiento del estado actual de las cosas, el análisis racional, la postura en libertad frente a ese estado y, finalmente, la transformación de acuerdo a la decisión en libertad.

Referencias

Fuentes Consultadas

BAUMAN, Zygmunt (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 232 pp.

BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida de Consumo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 208 pp.

CORTINA, Adela (2002). *Por una ética del consumo*. Madrid: Editorial Taurus, 352 pp.

Leahy, Stephen, *Sustain Your Style*. El lado oscuro de la industria de la moda. *Sustain Your Style*, s/f. 2020. Fecha de consulta: 5 de octubre 2021.

Fundación Ellen MacArthur. *A New Textiles Economy: Redesigning Fashion's Future* (en inglés). Ellen MacArthur Foundation, 2017. Fecha de consulta: 5 de octubre 2021.

Rashmila Maiti. *Fast Fashion: Its Detrimental Effect on the Environment* (en inglés). Earth, 2020. Fecha de consulta: 5 de octubre 2021.





Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

“Somos animales racionales, esa es nuestra esencia en el status de potencialidad”.

-Aristóteles

07. El status ontológico de las matemáticas

Autor: Josué Abraham Rivera Estrada

La idea de que las matemáticas, o cuanto menos una parte de ellas se corresponden, se aplican, se refieren, o guardan un isomorfismo con la realidad empírica (hechos) o material está bastante extendida en los círculos académicos de ciencias, técnicas o filosofía; aunque cada uno de estos gremios le atribuya un valor de verdad diferente a tal razonamiento. El objetivo de este texto es presentar una visión estrictamente moderna y rigurosamente filosófico-científica acerca del status de verdad de esta idea, en sus constituyentes descriptivos y analíticos, en sus fundamentos teóricos, pero especialmente en los principales argumentos que han intentado dar cuenta del problema que tal idea suscita, y en última instancia si es posible: proponer una solución convincentemente filosófica y científicamente informada acerca de esta medida en que cierta fracción de las matemáticas se vinculan con toda o alguna parte de la realidad material.

Esta idea, aunque como he mencionado, extendida en los círculos académicos, no así eficientemente sustentada en cualquiera de sus vertientes, sea para darle un valor positivo y de confiabilidad ontológica o negativo y sospechoso a la rela-

ción matemáticas-hechos fácticos o más bien de si el valor de verdad de las matemáticas pueden o no referirse a la realidad material y hacerlo de modo filosófico y coherentemente satisfactorio. Así es como surge la necesidad y la urgencia de dar solución a un asunto tan intrínseco, crucial y definitorio en que la ciencia se apoya. Dar solución al mismo significa hacer a la ciencia respetable, ontológica y gnoseológicamente confiable.

Y, porque en definitiva el problema que suscita la relación matemáticas-hechos fácticos abarca y describe los más esenciales y placenteros anhelos que a nuestra humanidad define: la posibilidad de conocimiento humano, nuestra capacidad para aproximarnos a comprender la realidad tal como esta es. Acá es donde vemos el papel importantísimo que esta relación M-R (matemáticas-realidad empírica) cumple a ese propósito. Porque es a través de la confianza en la relación M-R que surge la posibilidad de que buena parte del conocimiento que actualmente tenemos sobre el mundo pueda ser aproximadamente verdadero o confiable. Y no es nada absurdo pensar en aquello que puede llegar o no a exaltar nuestra naturaleza, la naturaleza humana de buscar co-

conocimiento en la natura la naturaleza, en concreto a través de las matemáticas. Pues como cita Aristóteles: somos animales racionales, esa es nuestra esencia en el status de potencialidad.

Entrando en materia puede decirse que los diferentes status de verdad que se le atribuye a esta relación M-R no solo han existido en los círculos académicos contemporáneos. De hecho esta idea es más antigua que Platón, Aristóteles y los pitagóricos, aunque fueron estos quienes especialmente profundizaron en la fundamentación de tal idea. Aristóteles de hecho se ocupa de estudiar y fundamentar la relación Lógica clásica- Realidad empírica o (L-R), argumentos que aproximadamente se pueden extender, análogamente, para darle también una fundamentación ontológico/metafísica al valor de verdad de la relación M-R. Pero no es de interés acá argumentar por analogías, por no ser un método exhaustivo de argumentación debido a su incapacidad para agotar posibles refutaciones. Esto dicho con economía del lenguaje

significa que no utilizaré únicamente los argumentos esgrimidos por el aristotelismo de la relación L-R (aunque válidos) para solventar la problemática ontológica alrededor de la relación M-R.

El camino a tomar es este:

1. Explicación de la tesis por la que se toma partido.
2. Aportaciones (argumentos) a ese respecto:
3. Materialismo de Mario Bunge (emergentista sistémico), en especial la tesis del ficcionalismo matemático.
4. Materialismo filosófico de Gustavo Bueno, esp
cialmente su tesis del materialismo formalista.
5. Las matemáticas ¿ontológicamente neutras?
 - 5.1. Aportación o propuesta adicional de solución.

En principio queda claro que si el abordaje elegido para franquear el problema que acá nos acontece es esencial y eminentemente científico-filosófico, o (dicho de otro modo) si lo que se busca es tratar de solventar la problemática mediante una filosofía compatible y amiga con la ciencia salta entonces a la vista que uno se deberá adscribir a una corriente materialista del mundo para atacar dicho cometido. Las primeras formas de materialismo surgieron hace milenios en Grecia e India con Tales, Anaximandro, Demócrito, Aristóteles, entre otros y volvieron a tener relevancia especialmente con la ilustración francesa. Pero estas por una u otra razón no se condicen con la ciencia de nuestro tiempo.

Y no se condice porque son materialismos en alguna medida ajenos y contradictorios a la forma que ha tomado hoy día la ciencia moderna y sus nuevas conquistas de conocimiento acerca del mundo material. Por tanto son filosofías estériles e inútiles a la empresa científica al no dar cuenta de una ontología para esta que le brinde un aparato filosófico genuino sobre la que se funde.

Como ocurre con el materialismo atomista de Demócrito o el materialismo mecanicista (físicista) de Newton y Francis Bacon.

Ambos ignorantes acerca de la existencia de entidades mentales y abstractas, o ingenuos sobre su necesaria y conveniente consideración/participación en la realidad. Al sostener que todo lo que existe es objeto físico (por ejemplo átomos) o cuanto menos descriptible en términos puramente físicos. Y este reduccionismo es incompatible con la ciencia porque deja fuera elementos tan reales como lo es un electrón; a saber, los pensamientos, las creencias, la memoria, las percepciones, el lenguaje, y un largo etcétera, ya que estos no son poseedores de propiedades como la masa y la energía o por lo menos no reducibles a estos. Así pues “la mera existencia de ciencias que estudian propiedades suprafísicas-como es el caso de la biología, la psicología y la sociología basta para desechar esta primera fase del materialismo-” (Bunge, 2001).

Sin embargo esto no es impedimento alguno para seguir apostando por una filosofía materialista (tesis ontológica) , una renovada y con vitalidad para y en pro del aparato metafísico que la ciencia amerita; esto es posible si tal materialismo logra primero: superar las limitaciones y reduccionismos de los anteriores. Segundo: ser compatible con el grueso teórico y fáctico de la ciencia moderna, así como con su dinamismo e innovación inherente.

Tercero: conseguir serle de apoyo a la ciencia en sus nuevas conquistas de conocimiento. Es decir, nutrirle de elementos metafísicos que inspiren e incluso fortifiquen las investigaciones y los nuevos descubrimientos científicos. Cuarto: que dicho materialismo brinde toda o parte de la ontología que toda buena ciencia debe poseer para ser fructífera y filosóficamente consistente y explicable (tesis anti positivismo lógico). Y quinto: que con ese vínculo ciencia-filosofía se pueda dar cuenta de una mejor visión del mundo, de una mejora en la comprensión de la realidad. Por y para el bien de la humanidad y la naturaleza.

La búsqueda de una tesis metafísica eminentemente materialista para la ciencia de nuestro tiempo (y en el mejor de los casos para la ciencia venidera) deja de ser un mero capricho académico cuando se pone de manifiesto la posibilidad de alcanzar lo expreso en el párrafo anterior, y especialmente si nos ayuda a solventar el asunto que nos trae acá: ¿Cuál es el status ontológico de las matemáticas? En concreto ¿Existe o se puede dar con una fundamentación filosóficamente ri-

gurosa acerca de la validez de la relación M-R? Encontré que hay dos tesis que se ajustan a ese propósito: por un lado el materialismo emergentista sistémico y por el otro el materialismo filosófico. La idea es hacer uso de ambas hipótesis, sea conjuntamente, separadamente, o reformuladas para encarar la problemática relativa a la relación M-R.

Y es que no se tiene que abandonar la asunción metafísica según la cual toda la realidad o lo existente es material o concreto (tesis a la que me adscribo). Solo hay que saber matizar proponiendo distintos niveles y reinos de materialidad, de tal manera que se abarque todas las entidades de la realidad, no únicamente las físicas. Por ejemplo “el materialismo emergentista sostiene que todos los existentes son materiales o concretos pero, lejos de pertenecer a un solo nivel, están agrupados en distintos niveles de organización...” (Bunge, 2001).

Aportaciones (argumentos a ese respecto):

Materialismo sistémico emergentista de Mario Bunge (MSE)

Este tipo de materialismo, además de ir más allá del materialismo vulgar (como refiere Bunge al fisicismo), en el aspecto de no ser reduccionista sosteniendo que las únicas entidades que conforman y dan forma a la realidad son las poseedoras de propiedades como la masa, la energía o que están localizadas espacio temporalmente. El concepto central acá es el de emergencia. La emergencia es una propiedad de un sistema (énfasis en la aparición y rol de este concepto). De acuerdo con Bunge “una propiedad de un sistema es emergente sí y solo sí algún componente no la posee. Ejemplos: estar vivo (propiedad emergente de las células), percibir (propiedad emergente de determinados sistemas de neuronas),...”. Como cuando cuatro rectas se configuran de tal forma que dan como resultado un cuadrado, con la propiedad de área, una propiedad de la que carecen sus componentes.

Esta tesis es poderosa en el sentido que deja atrás (supera) el reduccionismo del materialismo fisicista o fisicalista sin negar que el mundo (la realidad) es material. La única diferencia con el fisicalismo

es que para el materialismo emergentista sistémico de Bunge lo físico o entidades físicas (las que tienen propiedades como energía, masa, están localizadas espacio temporalmente, etc.) Son un nivel de organización de lo material (el fundamental, más no el único) de otros niveles que le siguen como lo es el químico, el biológico, el psíquico y el sociocultural. “Por tanto no todo es físico ni se podrá estudiar todo lo que hay desde leyes físicas. La realidad de la vida tiene sus propias leyes, de las que se encarga la biología, no pudiéndose reducir éstas sin más a las leyes de la física” (Bunge, 2013).

Con esto se logra, por ejemplo, relacionar las entidades físicas con las mentales de un modo tal que tanto unas como las otras son materiales. En este sentido la física es tan materialista como la psicología o las neurociencias, lo son desde una visión filosófica. Pero ¿Cómo ayuda esto a librar la problemática ontológica entorno a la relación M-R? Veamos a continuación. Esta tesis materialista emergentista es importante porque a partir de acá se sigue ésta consecuencia:

El ficcionalismo matemático de Mario Bunge

Hemos visto que se ha conseguido fundamentar que tanto las entidades físicas como las mentales pertenecen a diferentes niveles de materialidad. En concreto, el físico, el biológico, el psíquico, etc. (todas juntas dan forma a las llamadas ciencias fácticas). En este sentido ¿Dónde quedan paradas las matemáticas? ¿A qué reino o nivel de materialidad pertenece? ¿Puede pertenecer a alguno? ¿De qué forma esto dice algo sobre la relación M-R? Sigamos. Sabemos entonces que lo físico y lo mental son dos reinos que producen diferentes niveles de organización a través de la propiedad emergentista.

Ocurre que tanto Frege como Bunge ubican a las matemáticas en un tercer reino. El primer reino, el de las entidades físicas, el segundo, el de las entidades mentales y el tercero el de las entidades abstractas (como la lógica y las matemáticas). No olvidar que los tres reinos en conjunto refieren a los tipos de entidades que conforman la realidad.

Alejandro Gracia, extrae de la obra de Bunge las siguientes tesis, que considera las centrales de su ficcionalismo matemático: Los objetos matemáticos no son materiales ni mentales. (No tiene sentido atribuir predicados físicos o mentales a las entidades matemáticas).

Son constructos.

Los objetos matemáticos son construcciones humanas y dependen ontológicamente de la mente humana. Platonismo fingido: hacemos como si los objetos matemáticos existieran independientemente sobre la teorización sobre ellos. La existencia de los objetos matemáticos es existencia fingida.

Respecto a la primera Bunge refiere que los objetos matemáticos no es que tengan o no propiedades físicas o mentales como la masa, la energía, localización espacio temporal, etc. Es que no tiene sentido atribuirle a los objetos matemáticos predicados que no se condicen con su naturaleza abstracta. En cuanto a la segunda asunción sostiene que las matemáticas son construcciones en el sentido que son fabricadas por la mente humana y que dependen de esta para su creación, cambio, desarrollo y teorización. “Ontológicamente” en ese contexto puede referir a que es en la mente dónde reside la esencia de los constructos matemáticos y no allá afuera en el mundo exterior como pensaba Galileo al escribir que “las matemáticas son el lenguaje con el cual Dios ha escrito el universo”. Y la tercera puede relacionarse que como los objetos matemáticos no son ni verdaderos ni falsos porque para ser juzgados así tales objetos deberían de existir en la realidad más allá de la mente, ya que estos pretenden referirse a esa parte del mundo, el mundo de lo físico y lo mental.

Esto se puede ver, por ejemplo, con las secciones cónicas, no se encuentran en el mundo real, siquiera en las órbitas planetarias, porque ni estas últimas describen elipses perfectas ni tampoco están dotadas de puntos de tal forma que produzcan continuidad. Las trayectorias no son elipses. Y si vemos a nuestro alrededor estructuras con formas cónicas es porque nosotros hemos preparado al mundo para que así sea. A esto Bunge responde, como creo que varios matemáticos admitirían también, que el valor de verdad de las matemáticas “son contexto-dependientes”(Bunge, 1974). Es decir, por ejemplo, los postulados, corolarios, propiedades, objetos, etc. de las matemáticas son verdaderos o existen en el campo de aplicación al que pertenezcan, es decir, en la aritmética, la topología o determinadas álgebras, no en el mundo real. En otras palabras el V (verdadero) o F (falso) de las matemáticas depende del contexto en el cual se apliquen, de ahí la idea de ser contexto-dependientes. Entiéndase que su verdad es entonces local, no global. Esto sin embargo no niega la posibilidad de que puedan referirse correctamente a la realidad, solamente dicta que no se puede juzgar el valor de verdad de las matemáticas como si éstas se formaran de predicados fácticos, ya que esto, como dice la tesis 1 del ficcionalismo de Bunge, no tiene sentido.

Sin embargo al espíritu riguroso no le satisfará decir que esto basta para fundamentar la validez ontológica de la relación M-R pues claramente lo menciona-

do arriba solo abre camino a la posibilidad de solventar el problema referente a tal relación, no da su solución legítima o aproximadamente verdadera.

Acá llegamos al problema, porque si las matemáticas según Bunge, son ficciones ¿Cómo pueden ellas, o parte de ellas referirse al mundo real? O peor ¿Pueden si quiera hacer tal cosa de modo fiable? Entremos en materia de solución.

Para esto la que más nos interesa es la tesis 2. En ella Bunge sostiene que las matemáticas son constructos que dependen ontológicamente de la mente humana. Si R1= entidades físicas, R2= entidades mentales y R3= entidades abstractas; y si bien no queda claro en qué consiste dicha dependencia se llega a que R3 surge como una propiedad emergente de R1 y R2 (materialismo emergentista) y como ya se dijo que R1 y R2 son reinos con entidades materiales entonces, en consecuencia R3 debe ser material. Este es el primer argumento para sostener que las matemáticas o ciertos campos de las matemáticas pueden referirse o más bien “integrarse” (Madrid, 2012) correctamente, porque se fundamenta filosóficamente, en la realidad fáctica o cuanto menos en una buena parte de ella, ya que R3 es tan material como R1 y R2, de hecho R3 es una propiedad emergente de las otras 2. Esto parece solventar la validez de la relación M-R. Sin embargo, el materialismo filosófico puede matizar y precisar ésta conclusión. Vayamos a eso.

Materialismo filosófico de Gustavo Bueno (MF)

El materialismo filosófico es la tesis ontológica de que todos los existentes son materiales, incluyendo las matemáticas (algo que parece que ya se probó arriba). En este caso interesa analizar el materialismo filosófico del filósofo español Gustavo Bueno.

Cabe resaltar que Bueno se caracteriza (como Bunge) por haber sido de esos pocos filósofos sistemáticos, como lo fueron Aristóteles, Kant o Leibniz. En el sentido de haber producido una visión integradora del mundo a través de sus filosofías; es decir que en estos ha habido un fuerte empeño por relacionar racionalmente todos los predicados, referentes y definiciones de sus teorías filosóficas para que estas den cuenta de toda la realidad de modo unificado, lo que ciertamente ha producido ideas filosóficas muy fecundas. En esta línea Gustavo Bueno llama a su sistema filosófico teoría del cierre categorial. En ella se sostiene que todos los existentes son materiales (materialismo filosófico). Por tanto en la gnoseología del cierre categorial no hay distinción sustancial o esencial entre ciencias fácticas y formales pues ambas son de algún género de materialidad. Como también se pudo probar con el MSE de Bunge. Acá no hay mayor diferencia con lo dicho anteriormente. La distinción se da a continuación.

La subrama del materialismo filosófico que precisa acerca de su filosofía de las matemáticas es llamada materialismo formalista. Esta tesis parte de asumir los siguientes supuestos, llamados géneros de materialidad:

“M1: el primer género de materialidad, es la que cubre la dimensión ontológica en la que se configuran aquellas entidades (cosas, sucesos, relaciones entre cosas) que se nos presentan como constitutivos del mundo físico exterior. Es decir, todas aquellas entidades como los campos electromagnéticos, las explosiones nucleares, los edificios,...

M2: el segundo género de materialidad, acoge a todos los procesos reales dados en el mundo como -interioridad-. Es decir las vivencias de la experiencia interna,...., como las emociones y las sensaciones, etc.

M3: el tercer género de materialidad denota objetos abstractos, es decir, no exteriores pero tampoco interiores. Como el espacio geométrico tridimensional, las rectas paralelas, los números primos, etc.”(Huerga, 2008).

Grosso modo, M1= el de las entidades físicas. M2= el de las entidades mentales. Y M3= el de las entidades abstractas como la lógica y las matemáticas.

Lo que ocurre es que, para el materialismo formalista, al hacer uso de M1, M2 y M3 no requiere apelar al concepto de emergencia de Bunge para también llegar a concluir que las matemáticas son tan materiales como lo físico o lo mental. ¿De qué forma se fundamenta esto? Lo que ocurre es que para el materialismo formalista las matemáticas son materiales en el sentido de la tinta, el papel o la pizarra y las manos (M1) que los matemáticos usan, a forma de laboratorio a la hora de elaborar, ordenar y teorizar sobre sus operaciones formales (la materia corporal operable). Además está el “matemático de carne y hueso” (Madrid, 2018), que con su intelecto y racionalidad elabora los procesos mentales, es decir M2, para dotar de sentido a lo que ocurre en la dimensión de M1. Y finalmente está M3, ese conjunto de signos, notaciones, operadores, etc. Que funcionan como herramientas que dan estructura y forma a las matemáticas. Por tanto para el materialismo formalis-

ta las matemáticas, aunque establecidas en M3 no se reducen a esta ni se dan únicamente ahí sino en la combinación $M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$ lo que hace de las matemáticas materialidades tipográficas. Este es el segundo argumento en favor de la relación M-R porque si las matemáticas tienen su sustento ontológico en lo material, entonces pueden referirse, aplicarse o integrarse en la realidad, que es material, de modo filosóficamente fundamentado. Sin embargo esto no es del todo satisfactorio. Pasemos a lo siguiente.

Las ciencias formales ¿ontológicamente neutras?

Como se puede encontrar en Aristóteles o Bunge, para ellos la lógica y las matemáticas son ontológicamente neutras. Esta creencia fue bien evidenciada por ambos personaje en su forma de hacer filosofía. Aristóteles por un lado atacando todo problema filosófico auxiliándose de la lógica que él mismo empezó y Bunge indicando que la buena filosofía debe nutrirse y precisarse mediante el uso de herramientas formales (la lógica y las matemáticas). Esto se logra porque tanto las matemáticas como la lógica, en su estructura son válidas con indepen-

dencia de su contenido. Por lo tanto son neutras y ellas pueden entonces usarse como herramientas para precisar y hacer más fecunda la labor de las diferencias ciencias fácticas.

Entonces si las matemáticas son ontológicamente neutras y materiales en el MSE y el MF, aparentemente puede satisfacerse correctamente la problemática de la relación M-R.

Aportación o propuestas adicional de solución:

Uno, Aún queda por resolver ¿Por qué las matemáticas son un conocimiento privilegiado o universal? Pues no basta decir que son ontológicamente neutras y materiales para sustentar positivamente la relación M-R. Una forma de lograr tal propósito es sostener que el carácter de universal vigente del conocimiento matemático reside en que sus razonamientos son válidos para arios y judíos, para ateos y cristianos, en fin, para todo aquel dotado de una mente humana (en óptimas condiciones psicológicas). Esto da el carácter intersubjetivo del saber matemático. Ahí radica su universalidad. Esto es parecido a cuando se comprobó la existencia de las manchas solares o los cráteres de la Luna en la época de Galileo que aún hoy día seguimos comprobando. Y se comprueba su validez individuo por individuo que pone sus ojos a través de un telescopio. Con ello el saber logrado es intersubjetivo y también confiable como sintético a priori. Esto representa el último argumento esgrimido que da legitimidad filosófica a la relación M-R. Dos, falta precisar más cómo es que ocu-

rre esa dependencia ontológica de las matemáticas con la mente humana. Quizá puede lograrse esto mediante un enfoque histórico de las matemáticas combinado con neurociencias y psicología. Tres, no es cierto que, como dice Carlos Madrid, el concepto de emergencia no se encuentra bien sustentado en la filosofía de Bunge al ser este acausal. Pues dice que, por ejemplo Bunge se pasa del nivel físico al químico y del químico al biológico por meras asunciones de emergencia, sin explicar cómo se da un nivel a otro causalmente. A esto habría que responder que esas causas que dice no encontrar se hayan en el estudio de la ciencia misma porque, de hecho, ese es su interés de estudio. El estudio de la causalidad que se da entre cada nivel de organización y su conexión con otro.

Conclusiones

Con esto se obtiene que, o bien las matemáticas se pueden referir, o son isomorfas (aunque no exactamente porque no son conjuntos) a cierta fracción de la realidad material o bien, como dicta el matemático Carlos Madrid, “cierta parte de la realidad se integra en el campo de las matemáticas” de modo filosóficamente fundamentado, brindando así un aparato argumentativo en favor de la validez de la relación M-R.

Pues las matemáticas son materiales, ontológicamente neutras e intersubjetivamente universales, lo que hace que puedan tratar con R1 y R2 o con M1 y M2, llamado el mundo empírico.

Referencias

Fuentes Consultadas

Bunge, Mario (1974), *Treatise on Basic Philosophy*, vol I y II. Dordrecht, D.Reidel.

Bunge, Mario (1981), *Materialismo y ciencia* (edición Laetoli). Argentina.

Bunge, Mario (1996), *Intuición y razón* (editorial Tecnos), España.

Bunge, Mario (2015), *Evaluando filosofías (III), el concepto de energía ¿físico o metafísico?* Barcelona España.

Bunge, Mario (2016), *Diccionario de filosofía* (siglo XXI editores). Universidad de McGill. Canadá.

Gracia di Rienzo, Alejandro (2021), *el ficcionalismo matemático de Mario Bunge*. Youtube. Madrid España.

Huerga, Pablo (2008), *Breviario de introducción al materialismo filosófico. La doctrina del hiperrealismo. Epistemología, gnoseología y ontología* (Nómadas. revista crítica de ciencias sociales y jurídicas). Universidad de Oviedo España.

Madrid, Carlos (2018), *¿Qué es la filosofía de las matemáticas?* .Fundación Gustavo Bueno en Youtube. España.

Madrid, Carlos (2021), *El materialismo de Bunge desde el materialismo filosófico*. Youtube. Universidad de Oviedo España.



Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

“El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres”.

-Xavier Zubiri

08. Formalización y aprehensión de realidad.

Autor: Alvaro Gilberto Ayapán Ayala

Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres No hay prioridad de lo uno sobre el otro. X. Zubiri.

Xavier Zubiri a lo largo de su formación intelectual *inauguró* una serie de neologismos que sustentan la estructura de su pensamiento filosófico. Asimismo, utilizó términos ya existentes para darles un significado más lato respecto de la definición. En este escrito se pretende abordar el concepto propiamente de *formalización* en relación a lo que el autor comprendió por *aprehensión de realidad*. Estos términos son esenciales para comprender la *teoría de la inteligencia* del español.

Para empezar será necesario comprender lo que el autor entendió por *formalización*. Como es bien sabido el español poseyó una sólida formación científica, es por ello que él mismo explica que la *formalización* se puede entender desde un aspecto psico-biológico. *“La formalización –sostuvo Zubiri– puede ser la estructura cerebral por la cual se aprehende un contenido*

según su propia formalidad”.¹ Si bien esta es una significación que proyecta el qué de la formalización no es la que el autor pretende abordar y exponer de manera tajante, salvo en casos excepcionales que se ejemplificará en su momento.

Lo que prendió Zubiri entender por *formalización* se puede comprender en el hecho de que un contenido –cualquier contenido– queda en su forma propia en la aprehensión. Para él fue importante este hecho ya que la *formalización* no se sustenta en una acción de percatarme, sino más bien un mero quedar; es decir, la unidad del contenido y de formalidad de la cosa, la cual queda en la aprehensión. Con ello, es necesario atender lo que Zubiri entendió por *“quedar”* respecto a la formalidad. En la intelección *“está”* presente aquello de lo que me percató, es decir, de lo que necesariamente yo me *“estoy”* dando cuenta, la cosa. La cosa está en su eminentemente carácter físico. Esto no es más que una aprehensión de un hecho, del hecho de que necesariamente me *“estoy”* dando cuenta de que algo me está presente. La aprehensión es el acto presentante –lo que está ahí– y consiente –en su propia objetividad–.

1. Zubiri tiene diversas formas de explicar lo que él entiende por *formalización*. Acá parafraseamos el término desde las diversas definiciones.

Ante ello Zubiri sostuvo:

“El «estar» en que consiste físicamente el acto intelectual es un «estar» en que yo estoy «con» la cosa y «en» la cosa no «de» la cosa y en que la cosa está «quedando» en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un acto físico «estar». (Zubiri, 1980, pág. 23)

Con ello, existe una unidad de este “acto de estar”, el cual como ya se afirma es propiamente un acto. Esto último es lo que constituye la aprehensión que es de carácter eminentemente físico. La aprehensión de un hecho, del hecho de que necesariamente me estoy dando cuenta de que algo me está presente. Ahora bien ¿cuál es la relación con la formalidad? Primero hay que atender que para el autor, el hombre está ya instalado en la realidad, y propiamente en la propia realidad se está radicado. Radicación en este caso significa “un acto de estar inmerso inadmisiblemente en la realidad” (Zubiri, 2016, pág. 40). Estar en realidad.

Zubiri entiende la aprehensión con un constituir del sentir, este sentir es un proceso estrictamente inseparable que se integra en una unidad intrínseca e indisoluble en tres momentos importantes: *Momento de suscitación, modificación tónica y momento de respuesta.*

El *momento de suscitación* descansa en todo lo que desborda una acción en el hombre, y la cual, es determinada por el entorno e incluso desde el mismo hombre. Este estadio puede ser de cualquier índole, y el mismo ocurre con naturalidad. Entonces, la suscitación hay que entenderla como una acción que fue desencadenada por un suceso. Ejemplo: la explosión de un volcán determina una acción de movimiento –susto, atención, perplejidad (y más)- en el hombre.

Por otro lado, la *modificación tónica*; esta se encuentra determinada por la suscitación. El hombre como ser viviente se halla “entre” cosas externas que ejercen directa e indirectamente una actividad primaria y constante. Este “estado” es un constante dinamismo, que el autor lo entiende como un estado estacionario muy al estilo de los físicos, no de quietud sino de quiescencia. La modificación tónica sería algo así como una alteración que se suscita a partir de un determinado hecho.

En este sentido, para el autor, el hombre se encuentra en un estado vital que significa estar “entre” las cosas. Éste –estar- se determina en dos caracteres esenciales:”1. *De instalación: el viviente se halla colocado entre las cosas, tiene su locus determinado entre ellas;* 2. *modal: el viviente así colocado está dispuesto o situado en determinada forma frente a ellas, tiene situs*” (Zubiri, 1982, págs. 57 - 58).

Se puede entender que las cosas son las que iniciarían la actividad del hombre, y esto no es del todo así, sino más bien la modifican. La modificación –suscitación– en la que segundos antes podría haberse encontrado el hombre, y que recibió la actuación de las cosas –modificación tónica– puede llevar al estado de quiescencia. Pues, en ese actuar (actuación) se ha “perdido” cierto equilibrio dinámico – estado vital– y en consecuencia el mismo se encontrará movido a desarrollar una acción debido al carácter de la modificación (quiescencia). ““El viviente, al encontrarse movido por la suscitación a ejecutar una acción, se encuentra con que su propio tono vital ha sufrido una modulación característica: se ha transformado en tensión hacia. La tensión es la versión dinámica del tono vital. La acción a que esta tensión aboca es una respuesta a la suscitación; las acciones suscitadas por las cosas en los seres vivos tienen siempre el carácter de respuesta” (Zubiri, 1982, pág. 59).

Por último; se encuentra el *momento de respuesta*; dicho momento se correlaciona con la suscitación y la *modificación tónica* desarrollando una acción dependiendo de aquello que haya ocurrido. Por ejemplo, el estruendo de un volcán –suscitación– altera el –tono vital– desencadenando una respuesta –instintiva algunas veces y racional (en el caso del hombre)– en otras– y que finaliza con una respuesta al hecho. En este caso, la respuesta puede ser variada y es por eso que no se determina sino que primero se entiende –desde el hombre– lo que éste debe de hacer.

Aquí se puede entender que existe una estructura complementamente conformada, a esta dinámica estructural Zubiri la denominó como *Estructura formal del sentir* que determina una aprehensión sensible que en el hombre será una aprehensión de realidad.

“La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Y como lo que esta aprehensión determina es un proceso sentiente, resulta que la aprehensión misma que lo suscita debe llamarse aprehensión sensible”. (Zubiri, 1980, pág. 31)

Con esta perspectiva hay que tener en cuenta dos aspectos fundamentales que Zubiri consideró esenciales, 1º. La aprehensión sensible determina el proceso del sentir en el momento de modificación y respuesta, esto en cuanto suscitación; 2º La aprehensión sensible tiene una estructura formal propia, la cual permite desencadenar el proceso del sentir.

El hombre es el que padece lo sentido, es el que está en contacto y se dinamiza ante la afección. Él mismo está afectado por aquello que está presente. Por otro lado, la aprehensión sensible no solamente es afección, sino que también hace presente aquello que impresiona. Esto sería el momento de alteridad –*formalidad*–. Ahora bien, los diferentes estímulos que devienen de la realidad allende se imponen tal cual como se presentó en la afección

imponen tal cual como se presentó en la afección, esta se impone al sentiente como algo que ya está allí siendo. Es por ello que hay que atender al momento de alteridad desde diferentes modos. Esta alteridad hace presente esto “otro” con determinada forma, lo otro pero en tanto que otro, diría Zubiri, es decir, el contenido es algo que “queda” ante el sentiente como algo, es –como se dijo– un momento físico, la cosa “queda” como contenido en la impresión. Es la cosa la que se impone y la que queda.

“Es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. El contenido de una nota queda, y en cuanto queda es independiente del sentiente en cuya impresión queda. El color, el sonido, tienen una autonomía propia en la afección visual y auditiva –o de cualquier otra índole– Quedar es estar presente como autónomo” (Zubiri, 1980, pág. 32).

Atendiendo a lo anterior se dirá: la pared queda como contenido presente en la aprehensión en cuanto algo que es “autónomo” respecto del sentiente, es decir, el carácter de autonomía no es idéntico al contenido por el simple hecho de que un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar. Ejemplificando este hecho, para Zubiri, el contenido puede ser distinto en cada hombre dependiente del estado que el mismo posea. Es por ello, que el contenido puede tener diferentes formas de quedar. Por lo cual, autonomizar es forma de quedar. Este otro que queda como algo presente en la impresión, tiene una forma propia de autonomía. A esto último Zubiri lo denominó

como: *formalidad*. El contenido queda independiente en la impresión del sentiente.

El quedar de las notas –que la cosa posee– dependerá de la forma de haberse las con las cosas; por lo que la aprehensión sensible se distingue por el modo según el contenido está presente, está autonomización es independiente del sentiente. Con todo lo anterior se deja en claro que la alteridad es el modo propio del presentarse de las cosas. En su propia autonomía queda pero independiente en sí mismo.

Por último habrá que agregar que el contenido y la formalidad conforman una unidad estructural de la alteridad. La formalidad atañe al contenido mismo, y por otro lado, el contenido atañe al modo de estar formalizado. La unidad de estos elementos Zubiri la denominó: *Modalización de la alteridad*. La formalidad y su modulación con el contenido surge a partir de las cosas y cómo afectan las mismas al sentiente. Esta afectación, el autor las designa como “sensación”. “La formalización constituye precisamente la unidad del contenido sentido”. (Zubiri, 1980, pág. 40)

La impresión sensible es una impresión que afecta de manera directa al sentiente, en donde la misma hace presente lo que impresiona al mismo. Esto que se presenta es una cosa que puede ser elemental (sensación) o una constelación (percepción) en formalidad. En su alteridad las diversas notas (elementales o const

constelaciones) se imponen con fuerza de imposición que varía en el sentiente o sentientes. Esto abre paso a lo que en su momento se determinó como: suscitación, modificación tónica y la respuesta.

Con los elementos planteados, se puede afirmar que la aprehensión de las cosas radica primariamente por los sentidos además de otros modos. Eso sensible que está presente consiste en ser impresión. Con todo ello, se insiste que en el hombre no se agota la realidad en la mera impresión de las cosas sino que siempre hay un «más». El ser humano no solo siente impresivamente lo que está allende sino que siente impresivamente la realidad.

“El hombre siente impresivamente la realidad. Este momento de realidad no puede llamarse impresión sin más, porque no es una segunda impresión a la del contenido. Es una mera formalidad del modo como este contenido es sensiblemente aprehendido. Contenido y formalidad de real no son sino dos momentos de una sola impresión: la impresión humana”. (Zubiri, 2016, pág. 133)

Ahora bien, para Zubiri el concepto de realidad tiene una acepción muy diferente respecto a la tradición. Sin entrar en detalles se dirá que el autor entiende por realidad: “Realidad es una formalidad según cada una de las cosas que se presentan”. (Zubiri, 2016, pág. 155) En otras palabras; es formalidad de lo aprehendido como algo que es de suyo. El de suyo es que la “cualidad” aprehendida – elemen-

tal (sensación) o una constelación (percepción)- puede aprehenderse de diversos modos de habérsela con la propia cosa. Y en cualquiera de esos habérselas el presentar es de suyo de la cosa y no de mí.

Este modo con que la propia inteligencia se enfrente con las cosas propiamente como realidades. Realidad es formalidad. *“Porque lo propio de este enfrentamiento está en que la presentación de la cosa en la aprehensión es tal que lo aprehendido se me presenta como algo que “ya” es aquello que me presenta”.* (Zubiri, 2016, pág. 156)

La formalidad de realidad es entonces algo que individualmente se le puede presentar a cualquier sentiente (hombre), y que en ese presentar, solo se presenta a éste en la intelección sentiente. El presentar es de la cosa misma, en donde ella misma es la que es real. Y como ya se dijo en líneas arriba; la formalidad es primaria y radicalmente dada en la impresión de realidad. Esta impresión no es más que la presentación de lo otro que queda en la aprehensión impresiva.

Asimismo, los distintos estímulos que recibe el hombre, en este mismo no quedan únicamente como “estímulos” sino más bien, como algo otro, el cual le pertenece a la cosa misma. En el hombre se aprehende “algo” cuyas características

le pertenecen en propio a la cosa. Es un en propio de la cosa y no algo que el hombre le coloque a ella. Con esto se deja en claro el intento zubiriano de superar a Kant y su giro copernicano.

En este sentido Zubiri sostuvo:
“Toda propiedad es propia de algo, le pertenece en propio, pero no todo lo que pertenece en propio a algo es una propiedad suya. La palabra propiedad se puede tomar como la pertenencia en propio a algo, la pertenencia en propio de los caracteres térmicos del calor. Al hablar de en propio me refiero a su sentido latísimo: la pertenencia a algo” (Zubiri, 2016, pág. 127)

En la aprehensión de realidad las cualidades de las cosas –notas- le son en propio a ellas mismas, es decir son lo que son pero por ellas mismas. Su quedar, es un quedar que le es propio en tanto de suyo. Lo que queda en y por sí mismo. La *alteridad* le pertenece a la cosa misma, esto es a lo que Zubiri se refirió cuando habló de la constitución de realidad.

Bajo esta argumentación, se puede decir que el filósofo español entiende por la realidad, no como lo allende, sino más bien como realidad simple ser de suyo. Los caracteres de las cosas en toda sus cualidades se aprehenden impresivamente como siendo “suyos” y no algo que yo les “agregue”. Es la cosa misma en tanto que es, es la que devela sus propios caracteres. Las cosas se aprehenden realmente pues la misma está presente en la

aprehensión. Es una presentación real y física. *“Realidad es formalmente el de suyo de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad. Reidad”*. (Zubiri, 1980, pág. 57)

Con ello se puede afirmar que la realidad es un modo de “quedar” presente pero en formalidad, la cosa se presenta como “de suyo”; es formalidad de realidad. Aclarando algunas ideas, la formalidad –dirá Zubiri- no es formalmente realidad allende a la propia impresión, sino más bien un modo de quedar en la aprehensión. En este sentido, sería un modo de quedar en propio y de suyo de la cosa misma en la aprehensión impresiva de la realidad.

Ahora bien, en líneas arriba se plantea que el hombre es afectado de manera directa en su tono vital, esta afectación se debe de entender como una afectación de lo real. La cosa afectante. El hombre es afectado en realidad en y por sí misma, pues el quedar es formalidad en la cosa –afectante- y está afectación es de suyo. “El hombre no solamente siente frío, sino que se siente realmente frío. Este “se” expresa aquí justamente el carácter de realidad de la afección. Es impresivamente sentida como afección real y no sólo como afección estímúlica. No sentimos solamente las notas (calor, luz, sonido, aroma etc.) afectantes, sino que nos sentimos afectados por ellas en realidad. Es afección real” (Zubiri, 1980, pág. 61)

Las cosas en su total presencia quedan en la aprehensión, pero siempre quedan en más, pues la misma en la aprehensión siempre es un *prius* de sí, es decir, al momento de que un árbol se presenta, el mismo *queda* en *formalidad y contenido*, pero este quedar siempre es un más. Lo real de la cosa siempre es un más, pues la misma cosa da más de sí en la aprehensión. Al dar más de sí lo sentido en impresión esta nos instala inevitable y necesariamente en la realidad de lo aprehendido mismo.

La realidad entonces se impone con fuerza en los tres momentos que se marcaron en líneas arriba, *afección, alteridad y fuerza de imposición*, dado este carácter, la impresión es sensible, pues, en ella se aprehende algo de impresivamente. La impresión no es únicamente de estímulo como en el animal sino más bien de realidad; en este sentido se deviene la impresión de realidad.

“La estimulación ya no se agota entonces en su mera afección al organismo, sino que independientemente de ella, posee una estructura «de suyo»: es realidad. Y la capacidad de habérselas con las cosas como realidades es, a mi modo de ver, lo que formalmente constituye la inteligencia. Es la habitud radical y específica del hombre. La inteligencia no está constituida, como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de ver o de formar «ideas», sino por esta función mucho más modesta y elemental: aprehender las cosas no como puros estímulos,

sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectual, es un mero desarrollo de ésta su índole formal”. (Zubiri, 1980, pág. 67)

En este sentido el hombre es quien se tiene que habérselas con todas esas cosas que suele llamarse como “reales”. Pero, -como ya se dijo- para que este tenga un lugar específico en la intelección es necesario que las cosas “estén” previamente presentes. Pues, ¿de qué otro modo podría hacerlo? Definitivamente de ninguna otra manera. Pues, es necesario que esas cosas estén presentes de una forma para enfrentarse con ellas.

Lo propio de habérselas con las cosas radica necesariamente en la presentación de la misma en la aprehensión, pues esto que se aprehenden es un *ya* algo que está siendo. En este aspecto, la formalidad de realidad es algo que solamente se le está presente al que lo “siente”, es intelección sentiente, pero que sin embargo es de la cosa, es esa cosa que está presente la que es real.

“Es una alteridad según la cual lo aprehendido se nos presenta precisa y formalmente como algo que es una especie de fuero interno propio y que se entiende independientemente de mí, justamente porque es algo que de suyo posee las cualidades que presenta. La cosa es de se o ex se aquello que presenta. Es la alteridad del de suyo”. (Zubiri, 2016, pág. 157).

En estas líneas se ha tratado de desarrollar la idea de formalidad y su relación directa con la aprehensión de realidad. Es un enfoque que se sustenta realidad. Es un enfoque que se sustenta en lo real de la realidad. Eso real que está ahí y el cual queda en la aprehensión. El hecho descansa en que se puede construir el saber humano desde la realidad en tanto que realidad. Y este se da primaria y radicalmente en el sentir. Pues en el sentir se puede notar que se nos muestran ciertos contenidos -sabores, colores, texturas- y estos se nos presentan tal cual son.

Esta forma de presentarse tienen una forma propia, una cierta autonomía del aprehensor y esto no es más que la formalidad. El contenido y la formalidad son los elementos que hay que atender en el análisis de la realidad. Son momentos que esencialmente se co-relacionan intrínseca y unitariamente. Pero es necesario destacar al momento de la formalidad, pues este es el que nos muestra -si se puede decir así- lo más radical de la aprehensión meramente humana. La formalidad de realidad.

“En la impresión humana el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya, por así decirlo, propiedad de aquello que nos muestra la impresión; es, como suelo decir, algo de suyo. Posee como caracteres propios suyos los contenidos de la impresión. Por esto el momento de realidad no es un contenido más, sino un modo del contenido, lo que he llamado formalidad. Es una formalidad según la cual se nos presenta el contenido de las impresiones sensibles. El momento de realidad no es algo que está allende lo que los sentidos nos dan en sus impresiones. Pero lo que estas impresiones nos dan son las “cualidades” como algo de suyo. Sentimos como impresión de la roca, por ejemplo, algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo ya algo de suyo, la roca de suyo. Este “de suyo” expresa el momento o formalidad de lo real”. (Zubiri, 1982, pág. 107)

Referencias

Fuentes Consultadas

Burgos, J. M. (2008). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid, España: Palabra.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente, Inteligencia y Realidad*. España: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y Logos*. España: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (1982). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: USTA.

Zubiri, X. (2016). *Estructura de la Metafísica*. España: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.



Fotografía de: Stocksy Intervención por: Yaraseth Arriaza

*“Esta estructura
existencial,
se encuentra
en constante
dialogicidad con
la indeterminación*

-Wagner Ronaldo Arturo Figueroa de León

09. Existencialismo: Sobre el concepto de angustia en Kierkegaard

Autor: Wagner Ronaldo Arturo Figueroa de León

Introducción

El existencialismo, es una de las corrientes filosóficas que aborda el tema central en cuanto a lo pertinente al hombre, la existencia. Es así como la filosofía existencialista, se centra de nuevo en el hombre y vuelve a buscar el sentido del *ser*, en cuanto al *haber*. Ya no es el estudio de un ser que trasciende, sino un ser que se hace constantemente. Sólo el hombre, como tal, nace con la capacidad de poder hacerse constantemente. Ya en las páginas de *Introducción al existencialismo*, de Nicola Abbagnano: "Todo acto existencial es un acto de indeterminación" (Abbagnano, 1980). Por lo tanto, el hombre es una indeterminación constante, es un *qué hacer*, que debe asumir el mismo individuo en la existencia. Así, podría afirmarse que la existencia es el cúmulo de vivencias que acontece al hombre, no de manera romantizado, sino como una estructura ineludible.

Esta estructura existencial, se encuentra en constante *dialogicidad* con la indeterminación del hombre, porque en sí mismo, el acto de existir tiene importancia en el individuo. Los demás seres vivos se encuentran determinados por su natu-

raleza biológica, pero el hombre rebasa esa naturaleza y busca encontrarse en una sociedad en la que habita. Esto es la indeterminación, una búsqueda del *ser*, desde un sentido *óntico-ontológico*. Pero esta estructura existencial, también supone un elemento que sólo el hombre puede experimentar, y es en donde entra el concepto de angustia de Kierkegaard. Un concepto que parte de la vivencia del hombre, como parte de la elección y que busca constantemente eliminar la indeterminación del mismo. Por eso, repasar algunas notas sobre el concepto de angustia, es importante para comprender el movimiento existencialista.

El siguiente trabajo, busca ser una explicación, más que un análisis o propuesta, sobre el concepto de angustia de Kierkegaard, que va a determinar el movimiento existencialista. Sobre todo, agregar, que este concepto va seguir teniendo un matiz trascendental, en cuanto al sentido de la elección del hombre. No es un abandono del sentido metafísico, sino es un enfoque desde el haber, como la situación en la que se encuentra el hombre.

La metafísica del haber

El sentido metafísico en el existencialismo, no es un abandono a las esencias, sino la búsqueda de una esencia que acontece en el hombre, la constitución del ser, en un sentido óntico. Es así, como la tradicional metafísica como búsqueda de las esencias en la naturaleza, toma un descanso. Ahora bien ¿qué entender por haber? O ¿metafísica del haber?

Hay un concepto, *habitud*, que es una forma de explicar cómo partir hacia una nueva metafísica. Este concepto es utilizado por el profesor Marquínez, que no es más que la capacidad que tiene el hombre de una apertura al mundo. Y la importancia que va a tener este concepto, porque será la forma en cómo el hombre se abre al mundo, y busca también, una resolución a los acontecimientos de la existencia.

Es decir, partir de lo concreto, y funda una metafísica del *hacer de la habitud*. “Sólo desde la *habitud* inteligente es comprensible la apertura al mundo” (Marquínez Argote, 1980). La apertura al mundo, es efectiva en la capacidad de asimilar, vivenciar y tener conciencia de la realidad. Es así como se puede exponer, en breves líneas, la estructura que debe enfrentar el individuo en lo existente. Algo importante de esta metafísica, es que es una metafísica que parte de lo concreto, en el caso de una estructura existencial, será entonces desde lo que acontece. Entonces, es una filosofía que se realiza desde lo sensible, que es solo un punto de partida, para comprender la estructura del ser. Esa inevitable lucha que va a tener el individuo.

Es la filosofía existencialista, un pensar en situación, un pensar que parte de la realidad como el cúmulo de experiencias que acontecen al hombre, y sobre las cuales el hombre se enfrenta. En primer plano, vamos a tener un momento de concienciación, en el cual el individuo será responsable de su acto hasta entonces inauténtico de existir. ¿Por qué hasta entonces inauténtico? Porque un hombre alienado, que no asume el protagonismo de su existencia, no está en acto auténtico. Por eso la concienciación es el primer paso, y es algo con lo que el individuo debe lidiar sólo.

Es importante mencionar, que esta concienciación es el paso fundamental para poder llegar al estado de la *habitud*, o el *hacer*, porque solo en la plena conciencia se puede encontrar la manera de lidiar con este acontecer. El acontecer es el cúmulo de la estructura existencial, y es el paso del *no ser* al ser. Más adelante se retomará esta concepción.

En síntesis, podría enunciarse que la metafísica del hacer, o de la *habitud*, es una metafísica que busca partir de la dialogicidad entre el hombre y el mundo. Es desde esta apertura del hombre con el mundo (cultura y realidad) desde la cual nace la trascendencia del hombre. Este hombre que se *hace*, o busca hacerse de manera constante en esta apertura al mundo. Y es en este sentido (a eso se ha llegado en las indagaciones, es tan solo una interpretación, y no una verdad última), en el cual Kierkegaard maneja la trascendencia del hombre, hacia una metafísica distinta, que no es la búsqueda de esencias, sino la constitución del individuo.

El concepto de angustia en Kierkegaard

El concepto de angustia, es un concepto que parte con un matiz teológico, por donde podemos observar como la angustia será el factor importante en el hacer del individuo. Antes de ingresar en el concepto puro de la angustia, hay que tener claros algunos otros términos utilizados por Kierkegaard. Hay que partir de la *inocencia*, para él, “la inocencia es, pues, ignorancia” (Kierkegaard, 1982). ¿Por qué mencionar este concepto? Kierkegaard parte del pecado original, para explicar precisamente la angustia.

La inocencia, es pues, la ignorancia del hombre. Cuando se ignora el porqué de algo, de un acto en concreto, se llega a la inocencia de actuar por actuar. Es un acto de desconocimiento, no sólo de lo que se hará, sino de las consecuencias que va tener esta acción en mi existir. Entonces, he aquí la importancia de la concienciación, porque para Kierkegaard, la inocencia es un estado de alienación, en la que no se tiene plena autenticidad de ser (cabe mencionar, nuevamente, que es una interpretación del autor del artículo, no se plantea una verdad absoluta. Es tan solo un intento de reflexión).

Ante la reflexión del pecado original, encontramos una reflexión del hombre, como historia y como elección. Es decir, una parte cualitativa y una cuantitativa. El pecado original, de la inocencia, puede

ser visto como parte de la humanidad a través del proceso histórico. Es también, un momento, un instante en el que el hombre puede tomar la *posibilidad de ser*. Es decir, que también el hombre en cuanto elige la inconsciencia de la existencia, está tomando una decisión *cualitativa*, que lo hace acreedor del pecado de la inocencia.

La inocencia puede entonces, traducirse en irresponsabilidad. Es el individuo que no asume la estructura de su existir. Ahora bien, lo curioso de este concepto de angustia, es que cumple un doble factor. Por un lado puede ser la autenticidad del existir, por otro, la inautenticidad de la misma. La angustia puede ser tanto *subjetiva u objetiva*. Ambas se dan el hacer de una filosofía vivencial, que parte de la experiencia.

La angustia objetiva es la que ha persistido históricamente al hombre. La angustia subjetiva, o de la inocencia, es la que interesa en este momento. “La angustia como inocencia, es la reflexión de la libertad sobre sí mismo en su posibilidad” (Kierkegaard, 1982). ¿Por qué interesa este concepto de angustia? Porque se inscribe en el momento del hacer. Es la posibilidad pura del hacer, porque es reflexión de la libertad en sí misma, y de las posibilidades en las que se encuentra el individuo.

Por eso es importante, encontrar la interiorización del momento, como el único momento posible en que se da la acción. Esto, según Kierkegaard, se da cuando se adquiere el espíritu, y el espíritu se encuentra cuando hay una conciencia responsable sobre el existir. Por tanto, la angustia se adscribe como angustia de la posibilidad. El hombre, entra en el momento de angustia, cuando tiene sobre sí la estructura del existir, de su existir.

En este tener sobre sí, se da el momento de la responsabilidad. Y es en la responsabilidad en la que se da el acto auténtico de la existencia. Porque como individuo, se asume lo que viene, y tiene una forma de *habitud*, en la cual puede *hacer* de ese momento, un acto significativo que tendrá una repercusión sobre la estructura de su existir. Y es responsabilidad, en cuanto es acto de libertad sobre sí.

Como escribe Kierkegaard, “En la angustia reside la infinitud egoísta de la posibilidad” (Kierkegaard, 1982). La angustia brinda de manera natural, la forma en la que el hombre puede encontrar el *ser*, un *hacer*, una *habitud*. Y es en este acto de confrontación con la angustia, en la que se encuentra el acto puro de libertad, conciencia y construcción de la nueva metafísica. Una metafísica que parte de

este momento, para trascender y constituir el ser del hombre.

Es así como se constituye el hombre, y así como se constituye esta metafísica que parte del actuar o hacer del individuo. Para precisar, en palabras de Abbagnano, “La decisión acerca de mí es la decisión acerca del ser que debe pertenecerme, que debe constituir mi posesión auténtica” (Abbagnano, 1980). Es partir de la decisión, una decisión que nace de la angustia de tener que asumir la responsabilidad de mi existencia. Puedo asumir, ante la angustia de elegir, la alienación e inocencia de la estructura de mi existencia.

O, junto con la angustia que me presenta la misma existencia, elegir la responsabilidad de la búsqueda y constitución de mi ser. Porque en el hacer, se encuentra la posibilidad de la trascendencia. Kierkegaard aborda la trascendencia a través del salto de fe, que constituye una moral cristiana, que debe ser la meta del hombre en esta existencia. Tomando en cuenta los conceptos aquí brindados, podemos trascender en el solo concepto de *habitud* o *hacer*.

Conclusión

En síntesis, el concepto de angustia nace como el momento ilustrativo en que el hombre asume su existencia. Es el momento, en que se debe tomar conciencia, elegir sobre la estructura de nuestra existencia. Podemos elegir una existencia alienada, no tomando responsabilidad auténtica de nuestros actos. Así también, al momento de enfrentarse a la existencia, y vivir esta angustia de la inocencia, *hacer* de manera comprensiva y según las posibilidades que se presentan.

La angustia es el momento en que se enfrenta el hombre con la libertad, por eso la angustia es angustia de nada. La nada entendida como la infinidad de posibilidades, como aquella incógnita que se revela en el

existir del hombre. Asumir la responsabilidad de ella, es asumir una existencia auténtica y libre. Es constituir el *ser* propio, que le pertenece a cada individuo.

Por eso, por medio del asumir la angustia, se asume la trascendencia del hombre como ser. Además se posibilita, una metafísica de la *habitud*, que va más allá de la búsqueda de las esencias, más bien busca constituir al hombre como *ser trascendente*. Una metafísica de la posibilidad del hombre, que se encuentra en la filosofía existencialista, y que nace de la responsabilidad de asumir y vivenciar la *angustia como momento de autenticidad del hombre*.

Referencias

Fuentes Consultadas

Abbagnano, N. (1980). Introducción al existencialismo. México: Fondo de Cultura Económica .

Kierkegaard, S. (1982). El concepto de la angustia. . Madrid: Espasa Calpe, S.A. .

Marquínez Argote, G. (1980). Metafísica desde latinoamérica . Bogotá : USTA.





Fotografía de: Stocksy Intervención por: Yaraseth Arriaza

10. Introducción al Existencialismo de Sartre

Autor: Javier José Arita Mazariegos

Para comprender el Existencialismo, se debe olvidar ciertos prejuicios que podrían afectar la comprensión de lo que realmente es el Existencialismo como corriente filosófica.

El problema está que en la actualidad el término Existencialismo es utilizado muy a la ligera, y esto crea un concepto muy reducido, que únicamente atribuye significado a ciertas insatisfacciones psicológicas, generando cierta ansiedad y desorientación, y si, aunque estas características tengan cierta relación con la corriente propiamente dicha, es solamente la punta del iceberg, es poco útil, y si solo se quedará como eso, es totalmente inútil la idea es usar ese deseo de curiosidad por la incertidumbre para plantear un problema filosófico, profundizar en él y estructurar un planteamiento de este modo se va puramente de las especulaciones de las cuales no se puede dar mayor seguimiento o profundidad, hacia algo más complejo o formal en donde se puede seguir profundizando para dejarlo en claro, la subjetividad sí tiene un valor importante en el Existencialismo, pero es necesaria una estructura de pensamiento elaborada para llegar a algo más, y es válido que las especulaciones puedan ser sensoriales, pero de nada sirve si no se puede

filosofar dejando esta aclaración introductoria de lado, y además entendiendo que el concepto viene de un contexto diferente, analizaremos el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre, tomando como referencia una de sus más representativas obras El Existencialismo es un humanismo, considerada como una síntesis de toda su filosofía pero más específicamente ahondaremos en una conferencia de la cual habla sobre esta obra, de esta manera para poder entender un poco del Existencialismo de uno de sus mayores precursores (fundadores).

Hay muchas críticas hacia la corriente del Existencialismo y Sartre señala algunas de ellas. Se le ataca de ser una corriente de pensamiento para gente burguesa, ya que si se da por hecho que todos los caminos para alcanzar la verdad están limitados, por ende nunca se podrá alcanzar, esto convierte al sujeto en un mero espectador, el cual no tiene ninguna posibilidad, más que la contemplación de su propia desesperanza, esto se vuelve automáticamente en un lujo, ya que se requiere de cierto estatus para poder simplemente contemplar los problemas de la existencia.

También se le ataca al Existencialismo de pesimista, el ignorar de que existen cosas bellas que pueden ser percibidas por los sentidos o la razón. Sin embargo, también se le acusa de ver únicamente lo progresivamente retorcida que puede verse la realidad si se le aprecia a detalle. Se le ataca nuevamente de ser subjetiva de una manera radical, donde se considera al hombre como un ser aislado, haciendo referencias al “yo pienso” cartesiano, según esto se vuelve una corriente egoísta, interpone una barrera entre el individuo y la comunidad, teniendo como consecuencia no considerar a cualquier otro individuo fuera de lo que contempla el pensamiento.

El Existencialismo de Sartre es ateo, por lo tanto no hay moral cristiana y esto es lo que los cristianos reprochan, el hombre al no tener ninguna pauta para decidir lo bueno de lo malo, es incapaz por sí mismo de poder juzgarlo de una manera satisfactoria, cabe resaltar que no porque no haya moral cristiana esta corriente carece de consideraciones morales, es más, la ética es una de las principales esferas en esta corriente para Sartre, pero eso se verá en el texto más adelante. En general, el principal desacuerdo que se tiene hacia el Existencialismo es el enfoque al lado negativo de la vida humana. Sartre responde a esto con el título de su obra, El Existencialismo es un humanismo, Sartre se refiere que el Existencialismo hace posible la vida humana, ya que toda acción o verdad implica la subjetividad humana.

Sartre considera que hay dos escuelas existencialistas, la cristiana y la atea y lo que ambas tienen en común es que comparten el principio de subjetividad, es decir, la esencia viene de la existencia y ambas escuelas están de acuerdo con que se parte de la subjetividad. La forma en la que se puede entender esto de manera más clara es haciendo una analogía. Si se piensa en cualquier objeto que haya sido fabricado por un artesano, se sabe que el artesano tenía ya en mente la fórmula por decirlo de alguna manera, para fabricar el mismo objeto, por lo tanto sus características ya estaban pensadas por el artesano. En otras palabras estas características son la esencia, y la esencia da lugar a la existencia. De esta misma manera se puede decir que si existe un Dios, sería como el artesano, ya existe una esencia de nosotros en el pensamiento de Dios, por lo tanto en ese caso también se podría decir que en ese caso la esencia precede a la existencia. En el siglo XVIII se abandona la idea de Dios, sin embargo la idea de que la esencia precede a la existencia permanece, se piensa que la naturaleza del hombre está en todos los hombres, es decir, la esencia de hombre es una idea universal que se encuentra en cada hombre, por lo tanto sigue siendo la esencia causa de la existencia. Es aquí donde Sartre tiene una nueva propuesta. Él dice que Dios no existe, sin embargo hay un ser en el cual es posible la existencia antes su esencia, y es el mismo hombre. Para Sartre el ser humano surge en el mundo, es arrojado, y posteriormente tiene la libertad de definirse, este proceso y esta libertad de poder elegir y decidir qué quiere ser es donde se encuentra la esencia misma.

Es esta la subjetividad que caracteriza al Existencialismo, la cual es criticada. Sin embargo, está bien fundamentado el querer tener más dignidad que un objeto que puede ser fabricado, que carece de raciocinio para poder ser definible, de esta manera se puede considerar válido el rechazar la existencia de un artesano que ha pensado y posteriormente creado al ser humano.

Al ser el hombre un ser libre que se auto-define también es totalmente responsable de él mismo, ya que es él quien hace su camino hacia lo que quiere ser. Sin embargo, no se refiere estrictamente a las decisiones y consecuencias individuales. Sartre explica que existe un segundo significado de subjetivismo, el cual se refiere a que las decisiones que el hombre pueda tomar sobre sí mismo también afectan a la imagen que se tiene del propio concepto, es decir, si se toma una decisión en vez de otra, se puede esperar que aquella

decisión tenga ciertas cualidades como algo bueno para la vida. De esta manera se puede esperar que otro ser humano tenga la misma tendencia hacia el mismo tipo de cualidades, es decir, lo bueno para el ser humano va a ser deseado por todos los seres humanos, sin embargo también se puede influir negativamente, ya que si en dado caso se toma una decisión incoherente o que va a tener consecuencias graves en él mismo, no únicamente se estaría afectando a la persona que cometió el acto o a su alrededor, podría afectar a todos los hombres, ya sea en tiempo o espacio.

La responsabilidad de la que habla Sartre está en donde menos se pueda ver. Menciona el ejemplo del casamiento, si alguien quiere casarse, formar una familia, etc., se está llevando como consecuencia a la humanidad a la monogamia.

Otros autores afirman sobre la angustia:

Kierkegaard llamaba la angustia de Abraham. Conocen ustedes la historia: un ángel ha ordenado a Abraham sacrificar a su hijo; todo anda bien si es verdaderamente un ángel el que ha venido y le ha dicho: tú eres Abraham, sacrificarás a tu hijo. Pero cada cual puede preguntarse; ante todo, ¿es en verdad un ángel, y yo soy en verdad Abraham? ¿Quién me lo prueba? Había una loca que tenía alucinaciones: le hablaban por teléfono y le daban órdenes. El médico le preguntó: Pero ¿quién es el que habla? Ella contestó: Dice que es Dios. ¿Y qué es lo que le probaba, en efecto, que fuera Dios? Si un ángel viene a mí, ¿qué me prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿qué me prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? ¿Quién prueba que se dirigen a mí? ¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad? No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel; si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo. (J. P. Sartre, 1973, p.4).

Se entiende que la responsabilidad es grande y de esta gran responsabilidad proviene la presión, la angustia, etc. A raíz de la responsabilidad y la angustia surge la duda en el pensamiento propio, es decir, si no se está seguro que lo que se cree es lo correcto o lo mejor, o aunque se crea lo correcto o lo mejor, ¿cómo saber si

es lo verdadero?, por ejemplo, si alguien escucha voces que dan ciertas instrucciones para hacer algo, ¿cómo saber si se deben seguir esas instrucciones?, ¿se puede confiar en las decisiones propias, o se podría dudar incluso en lo que parece ser auténticamente verdadero?, se vuelve a recordar que lo que se pone en juego no es únicamente la propia existencia, sino también, se imponen elecciones que causan consecuencias a la humanidad, esta misma angustia, es la que, al contrario de lo que se cree, saca totalmente del quietismo y de la contemplación a los existencialistas, la angustia hace que cada individuo esté consciente de su propia responsabilidad con los otros, e intente tomar las mejores decisiones. Otros autores afirman sobre la idea de Dios:

Dostoievski escribe: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Este es el punto de partida del Existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad.

Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta.

Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. (J. P. Sartre, 1973, p.5).

Puede creerse hasta este punto que el problema se puede enfocar en que la existencia o la no existencia de Dios define al existencialista. Sin embargo, el existencialista hace énfasis en que la problemática no radica en la existencia o no existencia de Dios, sino en la falta de responsabilidad y consciencia individual del ser humano. El Existencialismo no es una filosofía contemplativa como se le reprocha, es una filosofía de acción, no busca tampoco que la angustia se vuelva desesperación, sino busca un optimismo para la mejoría del ser humano partiendo de la subjetividad.

Referencias

Fuentes Consultadas

Jean Paul Sartre, "El existencialismo es un humanismo" Sur, Buenos Aires 1973.



Fotografía de: Stocksy Intervención por: Yaraseth Arriaza

“Acercarnos
no solo a su
filosofía, sino a...
el resultado que
estaba ejerciendo
en la sociedad”

- David Moisés Ramírez Cotón

11. Introducción al materialismo filosófico de Gustavo Bueno como sistema filosófico

Autor: David Moisés Ramírez Cotón

Justificación

Aclaración: La selección del tema se dio por inquietud personal y por (a mi parecer) la herencia dialéctica de la filosofía misma. Entendiendo dialéctica como: lo relativo al diálogo o la conversación, según su etimología, pero aún más concretamente como los procesos que implican el desarrollo de una tesis a partir de sus contrarios, y que no se reduce solamente a los contrarios. Podríamos decir que: la dialéctica presupone una multiplicidad originaria de lo que llamaremos su núcleo de desarrollo. Tomando la terminología de Platón que ofrece en El sofista, las categorías de lo mismo “autós, αὐτός” y de lo otro “héteros, ἕτερος” diríamos que la incompatibilidad dialéctica no es la única posibilidad concebible porque cabe esta-

blecer cuatro situaciones de movimiento, siendo dos de ellas, la divergencia (de lo mismo a lo otro) y la convergencia (de lo otro a lo mismo). Considerando estos procesos desde un punto de vista progresivo (como un progressus hasta el límite del proceso) o regresivo (como un regressus tras el progressus previo que hace incompatibles las relaciones) estos cuatro tipos de proceso dialéctico son: Metábasis, Catábasis, Anástasis y Catástasis. En los cuales no ahondaremos en este breve análisis que busca sólo un acercamiento al concepto de materialismo filosófico.

El hombre es un lobo para el hombre

Advertencia: materia \neq a masa, la masa es una propiedad de algunas cosas materiales. Materia podría ser una realidad objetiva que existe fuera e independiente de la conciencia humana y es reflejada por esta última. Para entender el enfoque del materialismo filosófico, vamos a tomar dos de sus usos, su uso cotidiano o mundano y su uso científico.

2.1 Uso cotidiano (“mundano”)

Los usos que el término “materia” (que a partir de este momento denominaré solo con M) alcanza en el lenguaje ordinario, y a través de este y de la historia funda ciertas ideas de carácter filosófico-académicas o científicas que tuvieron tanta pregnancia que incluso han sido incorporadas al lenguaje ordinario, un ejemplo que presenta Bueno, 1990, sería: “el caso de ciertas fórmulas aristotélicas y neoplatónicas asimiladas por el cristianismo y convertidas en sentido común” al igual que algunas fórmulas de algunos físicos materialistas del siglo pasado, muy

divulgadas y enseñadas, de algún modo, nos ponen en contacto con las ideas filosófico/académicas al ser conocimiento inmediato y cotidiano (mundano) fungen, de alguna manera, como leyes de la razón y el pensamiento del día a día. El materialismo filosófico ve esta filosofía mundana de manera dialéctica: legislación no es sinónimo de canon de verdad filosófica, de contenidos puros (es más, no hay modelos filosóficos puros porque se arruinarían, ya que al firmar su pureza los limitaríamos a estar cerrado y a una irreversibilidad que impide todo análisis dialéctico discursivo), sino asegura contextos de contenido para que la razón filosófica trabaje. Con palabras de Bueno, 1990: “ha sido la tradición marxista una de las que más han insistido, sin perjuicio de su dogmatismo ocasional, en la contraposición entre un materialismo vulgar (que incluye múltiples usos del término «materia» propios del lenguaje mundano) y el materialismo «científico» o filosófico”.

Como no sería lo suficientemente justo abandonarnos a los muchos términos y significados de M porque también correremos el riesgo de que solo sean significados desconectados, intentaré tomar todas sus acepciones que no solamente (y desde luego) respeten el horizonte emic, sino trataremos que al mismo tiempo alcancen un significado filosófico.

Entonces, presentaremos un criterio basado en la oposición dialéctica entre lo que gira en torno a las operaciones tecnológicas y los contextos “ontológicos especiales” M3, en el que según el materialismo filosófico, encuentran los objetos abstractos.

Las acepciones del término M en los contextos tecnológicos más estrictos se caracteriza por mantener el significado en los límites de algún contenido específico o particular, que alude a sus objetivos operatorios. M será: madera, mármol, metal, barro etc., parece que el término M aquí es opuesto al de forma y, sí, es el sujeto quien interviene a su beneficio y se da el fenómeno que llamaremos (uti-

lizando el término tecnológico) “materia especificada” a este punto queda claro que esta praxis tecnológica denominada “paleotécnica” es la nueva doctrina aristotélica del hilemorfismo. M puede significar muchas cosas desde este punto, algo meliorativo que está relacionado con la riqueza o peyorativo que suele estar relacionado con la devaluación, en términos de Bueno M llega a significar “realidad grosera”. M también puede ser algún tema que se está tratando (matter). De manera vulgar o mundana el significado más simple puede ser, cuerpo.

Las acepciones ontológicas del término M son negativas según el materialismo filosófico. Esta acepción desborda los contextos tecnológicos estrictos, a veces a la M ontológica aún se le entiende como corpórea, y otras veces se le desliga totalmente. Por eso a veces suele aparecer como opuesta a la idea de M tecnológica.

2.2 Uso científico

El término M aparece en las ciencias positivas y desde luego en las ciencias naturales, es más, algunos afirman que es aquí donde únicamente podemos encontrar la conceptualización rigurosa “científica” posible del término M y no en las ciencias humanas, en la filosofía o en el lenguaje cotidiano. La postura más radical de este pensamiento es la del materialismo científico del siglo XIX, que también proponía que la ciencia natural ha llegado a una maduración al atenerse al estudio de las relaciones materiales (físicas). Este fue el punto de vista de L. Büchner, K. Vogt o J. Moleschott, ampliamente popularizado en ambientes “progresistas” decimonónicos (el libro de Büchner, *Kraft und Stoff*, (Fuerza y sustancia) alcanzó, sólo en Alemania, diez y seis ediciones desde 1855 a 1859).

Vale la pena aclarar que, que las ciencias naturales y generales sean materialistas en su ejercicio no significa que sea a ella exclusivamente a quien se le deba atribuir la licencia del término.

La tesis del materialismo de la ciencia es una tesis filosófica y no científica; es una interpretación meta-científica de la pro-

pia ciencia. Por su parte, el materialismo filosófico cree que puede afirmarse que “ni las ciencias naturales, ni la ciencia en general han ofrecido ni pueden ofrecer una idea global de M dentro de su horizonte categorial”.

Pese a las pretensiones crítico-epistemológicas de esta definición, carece de rigor científico porque no precisa si las impresiones de los sentidos deben entenderse como inmediatas (los datos inmediatos de Bergson) o mediatas, según Bueno, 1990: “si esas impresiones se sobreentienden como inmediatas, entonces los átomos de Demócrito, o las partículas infraatómicas de la física actual, no podrían ser consideradas materiales puesto que no son sensibles (de modo inmediato), sino inteligibles; y, por el contrario, los colores, los sabores y, en general, las cualidades secundarias, habrían de considerarse como los significados propios del término M física, saltando por encima de las definiciones que los físicos han dado de la M y que se refieren a las cualidades primarias”.

3. “Pensar, es pensar contra alguien”. Contra el Monismo

3.1 Monismo

Según El Diccionario de Filosofía de la Editorial de Literatura Política (Moscú) de 1980. “Doctrina filosófica que toma como base de todo lo existente un principio”. Entre estos (como iremos viendo en este análisis) pueden haber materialista e idealista. Para los primeros el inicio de todo es la materia y los segundos consideran que el único principio de todos los fenómenos es el espíritu, la idea,

etc, uno de los representantes más destacado de la corriente del monismo idealista es Hegel, puramente físicos. el otro sería el materialismo emergentista que es un sinónimo de reísmo. El materialismo filosófico propone una multiplicidad irreductible de las ciencias en oposición al monismo reduccionista y el fundamentalismo religioso, científico y político.

Propone que en la realidad no hay un único género de materialidad (monismo), pero tampoco hay dos (dualismo bipolar), aquí vale la pena mencionar que supera la dualidad metafísica Sujeto/ Objeto con lo que Bueno llamó un hiperrealismo. El materialismo filosófico tiene su base en tres géneros de materialidad: M1 que son realidades físicas, M2 las vivencias psicológicas y sensaciones, el tercer género serían los contenidos, ideas y los conceptos abstractos y conceptos que no son ni físicos ni mentales como las matemáticas.

Hay que admitir que este tercer género no es algo nuevo, ya un buenista (de la escuela el materialismo filosófico de Bueno) ha escrito un libro para aclarar las similitudes y disimilitudes entre lo ya dicho por J. Lacan y hasta Žižek y la propuesta de Bueno. Y cómo podría entenderse de esta manera también se hace la aclaración que no se trata de tres mundos como creía Popper sino que son componentes que se mezclan y al relacionarse los experimentamos como nuestras realidad y lo real. Al hablar de esta realidad podemos tomar como punto de partida hacia la dialéctica que propone el materialismo filosófico (el hiperrealismo) la visión de Russel: los datos de los sentidos y los objetos físicos, Russel afirma una individualidad del sujeto que constituye la realidad, sin embargo, los buenistas no lo consideran suficiente.

4.1 Hiperrealismo

Para la propuesta del hiperrealismo, la realidad está más allá de nuestra forma de percibirla, para esto propone insertar al sujeto humano entre sujetos animales. Para Bueno hay que incluirlos debido que ellos son capaces de percibir la realidad muy diferente de la manera en que nosotros lo hacemos, muchos de ellos pueden ver, oler, y percibir cosas que nosotros no podemos y bajo circunstancias en las que nosotros no podríamos, por ejemplo: para nosotros sería imposible movernos con la rapidez y confianza que el murciélago lo hace dentro de la oscuridad de una cueva, el mar que nosotros podemos apreciar es muy distinto de como lo ve el tiburón que nos observa como una presa. Ahora lo aparente no es el sujeto, percibido, sino el espacio vacío interpuesto “invisible”, como lo llama P. Huerga, 2008: “una apariencia con respecto a otros sujetos, capaces de ver en ella lo que otros sujetos de otra especie abstraen.

La superación del idealismo se produce cuando nos ponemos en una posición crítica de lo que se tiene como conocimiento formalizado, que no es el de un sujeto individual ante el mundo, sino el de un sujeto corpóreo que forma parte de su grupo (comunidad), ante otro grupo o especie distinta. Esto quiere decir, que cuando el sujeto humano es capaz de ver que está inmerso entre sujetos no humanos con la capacidad de percibir el mundo de manera muy distinta. “Los objetos entre los cuales tenemos que hacer actuar a los demás animales, sin ser radicalmente equívocos, ya no pueden ser nunca, ni siquiera teóricamente, exactamente los mismos que los nuestros” (Bueno, Teoría del cierre categorial, tomo III; pág. 98).

Entonces, para Bueno “los los fenómenos apotéticos; locus apparens (los objetos) no son como lo dicen los idealistas, proyecciones de forma a priori o diseño de un sujeto, ni tampoco, de acuerdo a la metáfora realista serán dados como sustancias que envían sus reflejos (eidola) hacia el sujeto cognoscente”.

En este sentido, para Bueno, la realidad será siempre ese creciente conjunto de objetos y sujetos que los hombres van conociendo y haciendo reales de manera operatoria a través del lenguaje, las tecnologías, las ciencias, la producción industrial etc; conocer es hacer operables en la escala de lo real y antropológico, entidades inexistentes (desconocidas), para la humanidad.

De algún modo la realidad nunca está acabada, científicamente podemos decir que está cerrada, pero jamás determinada y finalizada.

4.2 Metafísica

Generalmente se acusa al materialismo filosófico de tener algo en contra de la metafísica (todo lo que implica una sustanciación de algo que no es sustancia en sí), para este argumento, Bueno dio una respuesta a la pregunta formulada por el sacerdote chileno René Benavides Rives en una conferencia en la Fundación Gustavo Bueno en 2013.

El materialismo filosófico no está en contra de la metafísica como tal, ya que su preocupación no son las cosas que se pueden o no ver e incluso tocar, sino el concepto de operatoriedad, dicho de otro modo, se niegan las sustancias que no pueden operarse porque hay cosas que no son tangibles y visibles que tiene operatoriedades complejas y no pertenecen al campo de la metafísica, aquí no cabe sustancializar, podemos separar y

juntar (como lo dicen los atomistas) separar es el análisis y juntar es la síntesis. Sustancializar es entonces construir algo subjetivo que en principio solo puede ser entendido por quien lo piensa, la única forma de explicarlo o expresarlo a los demás para que lo repitan y se discuta es por medio de la operatoriedad, de lo contrario cada uno interpretaría o vería lo que le parece, por eso la idea de alma es sustancialista (metafísica pura).

Insisto que esto ha sido un mínimo acercamiento al pensamiento del materialismo filosófico para ahondar más en las propuestas, ideas y pensamientos, acudir al apartado de las fuentes bibliográficas.

Referencias

Consultadas

Gustavo Bueno. (3 de Diciembre de 2013). El punto de partida o la base de la filosofía materialista. Youtube. https://m.youtube.com/watch?v=8E_FL3VpLrA

Carlos Madrid. (7 de Septiembre de 2021). Carlos Madrid da una lección de materialismo filosófico a Diego Ruzzarin. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=Ail4dJ4Pm-pQ>

Fundación Gustavo Bueno. (8 de Septiembre de 2016). Enciclopedia Filosófica Symploké. Portada. <https://symploke.trujaman.org/index.php?title=Portada>

Bueno, Gustavo. (1993). Teoría del cierre categorial tomo III. (Primera edición). Pentalfa.

Bueno, Gustavo. (1972) Ensayos materialistas. (Primera edición). Taurus.

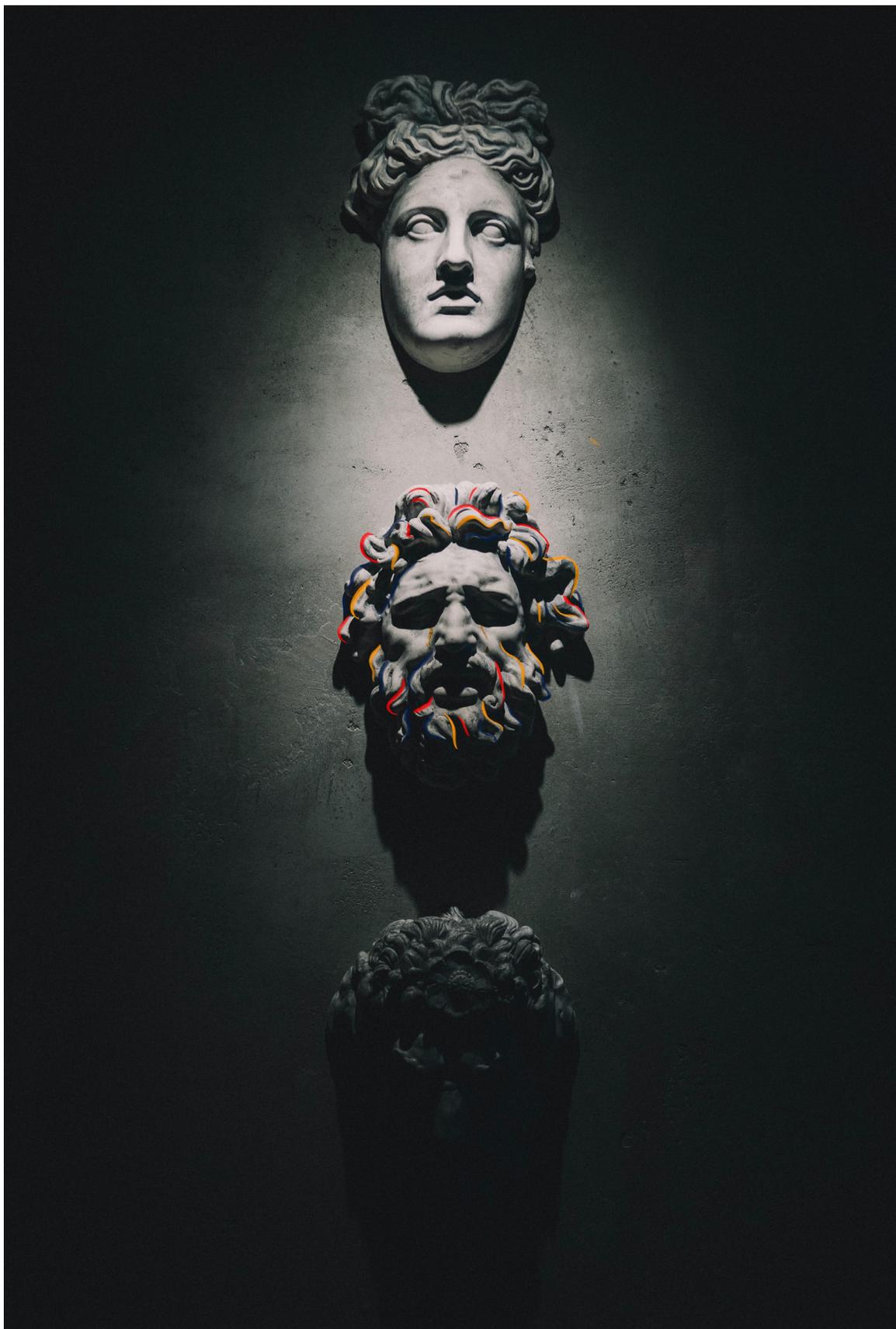
Huerga, M, Pablo. (2008) Breviario de introducción al materialismo Filosófico: La doctrina del hiperrealismo, epistemología, gnoseología y ontología: Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 15 (1). Artículo 1578-6730. <https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/download/NOMA0808230195A/26380/0>

Editorial de Literatura Política. (1984). Monismo. Diccionario de filosofía. (Trad. O. Razinkov). (4ta ed, p. 297). Editorial Progreso. (Trabajo original publicado en 1980, Moscú).

Bunge, Mario. (2007). Materia. Diccionario de filosofía. (Trad. M. González Rodríguez). (4ta ed, p 133). Siglo XXI editores.

Bueno, Gustavo. (1990). Materia. (1ª ed). Pentalfa Ediciones.

Russell, Bertrand. (1976). Análisis de la materia. (Trad. E. Mellado). (2da ed.) Taurus.



Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

“Acercarnos
no solo a su
filosofía, sino
a... el resultado
que estaba
ejerciendo en
la sociedad”

- David Moisés Ramírez Cotón

12. Elementos Antropológicos en el pensamiento de: Thomas Hobbes

Autor: David Moisés Ramírez Cotón

Introducción

En la Inglaterra del siglo XVII existieron una serie de acontecimientos que hicieron de la sociedad un constante cambio, estos movimientos muchas veces forzosos, fueron por conflictos políticos-religiosos, así como la cultura científica moderna, lo cual en la historia de la Inglaterra del siglo XVII estuvo ligado indisolublemente. Los ingleses fueron los pioneros en despertar una revolución y que no atiende a los aspectos que despertarán medio siglo después la revolución francesa. El pensamiento de Hobbes se formó en contacto de los europeos como Galileo Galilei, René Descartes. Desde joven fue un intelectual, que a su corta edad fue tutor para las familias aristocráticas viajando a Francia, Italia, o Alemania. Se sabe que tradujo la guerra del Peloponeso de Tucídides.

Es la obra de Thomas Hobbes veremos el desarrollo de su postura política e individual frente al estado, un ejemplo de ello es su obra cumbre “El Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil” por ello, el siguiente texto, busca específicamente exponer la concepción de hombre para Thomas Hobbes, alrededor del origen del conocimiento, el lenguaje, la física y la religión. Con la finalidad de poder acercarnos no solo a su filosofía, sino a incursionar en el resultado que estaba ejerciendo en la sociedad inglesa de la época. Éstos y otros problemas serán los que el lector deberá plantearse alrededor de esta lectura.

Origen del conocimiento (experiencia)

Está fundado por medio de las sensaciones, éstas son parte del animal y del ser humano. Producen una diversidad de apariencias. La causa de todas las sensaciones se da en el cuerpo externo que va a actuar en el órgano propio del cuerpo, que va a producir cada sensación.

Otro elemento primordial en las sensaciones, que van a mover al hombre será la “imaginación”. Hobbes nos da el ejemplo donde cualquier objeto que se nos presente a la vista, su impresión a nuestro sentido visual permanece en nosotros. Sucede también que existen otros objetos que vienen a nuestra vista, provocando que la imaginación del objeto pasado se debilite. Por lo que cuanto más largo sea el tiempo transcurrido de la sensación de un objeto, así será más débil la imaginación. Como en el pensamiento aristotélico. En donde nuestros pensamientos no surgen con el contacto de cualquier otra cosa ajena, sino solo con nuestra experiencia sensible. *“No hay nada en el intelecto que no haya pasado por los sentidos”*¹

La imaginación se refiere sólo a las cosas que han sido percibidas antes por los sentidos una o por partes, en tiempos di-

versos. Existen dos formas de poder recibir esta información. 1) Va a consistir 1 Echeverría. R. “Apuntes de Teoría del conocimiento” Editorial Universidad mesoamericana. Guatemala 2014 p.8 en la imaginación del objeto entero como fue presentado a los sentidos por primera vez (como cuando un hombre ha visto cualquier cosa real, desde otro hombre o un animal). 2) Una imaginación compuesta. Pero que solo sucede gracias al registro de imágenes que tenemos en la mente. Un ejemplo de ello puede ser cuando relacionamos hombre y caballo, obtenemos la imagen de un centauro.

La imaginación o “fantasía”, son todas las imágenes u objetos que se presentan empíricamente ante los hombres, provocando una gran impresión en los sentidos, que, a su vez, reproduce diferentes formas para su interpretación. El ejemplo sería la imagen del sol, ya que cuando se está ante tal astro, ocurrirá que terminemos percibiendo tal impresión en nuestros ojos, hasta ver diferentes formas abstractas de colores. Lo mismo pasa con la oscuridad. Por un tiempo prolongado, trataremos de ver líneas, ángulos o percibir algún sonido etc.

1. Echeverría. R. “Apuntes de Teoría del conocimiento” Editorial Universidad mesoamericana. Guatemala 2014 p.8

Hobbes usa la representación de un espejo de manera alegórica con la mente del hombre, en donde al usarlo por medio del juicio, se podrá examinar las partes de la naturaleza y poder estudiar a través del lenguaje las categorías materiales de las que se componen. “El conocimiento original se resume así: nada existe verdaderamente en el mundo fuera de los cuerpos singulares e individuales”²

Quiere decir que solo existen los cuerpos singulares que son a su vez, los que producen actos o efectos según las reglas, normas o leyes de la propia naturaleza que van a seguir un orden o sucesión. También puede entenderse las impresiones o las imágenes que se representan a nuestros sentidos y ese orden nuevamente que seguirán unos a otros sentidos, como la luz del sol y a su vez, la percepción de colores que recibimos a través de nuestro sentido de la vista.

Solemos hacernos preguntas ante las interrogantes ¿Qué son las ideas? ¿Cómo es que se pueden concebir y de qué manera las conoce el hombre? A lo que podemos responder diciendo que las ideas pueden llamarse 1) accidentes internos de la mente: cuando hablamos sobre las facultades de la mente, 2) especies de cosas externas: ya que no podemos verlas por medio de nuestros sentidos, sino sólo por medio del entendimiento. “la conformidad de las cosas que son imágenes: es decir, consideradas como 1) existencias o movimientos en la mente 2) como representaciones de figuras”³ Todo conocimiento es origen de las ideas, pero es el hombre que persigue los deseos, el cual deja el mecanismo por un sentido más introspectivo en cual podemos conocer más ser humano.

²Hobbes, T. *Libertad y necesidad* Editorial: Península. Barcelona 1991, p. 64

³Hobbes, T. *Libertad y necesidad* Editorial: Península. Barcelona 1991, p.64

El lenguaje

El lenguaje ha sido una de las grandes invenciones del hombre. Se ha desarrollado por largas y distintas regiones de la tierra, en las que hasta se establecieron distintas formas y caracteres para ser recordadas. Hobbes llama al lenguaje como “Nombres” en donde el individuo registra los pensamientos y lo usa para diversas cosas, pero principalmente dándole una utilidad en el uso de la comunicación. Ya que, sin él, jamás hubiera avanzado el hombre y ponerse de acuerdo en un gobierno, o sociedad.

El uso del lenguaje, son todos los pensamientos que se van creando en nuestra mente hasta formarse en una serie de palabras, que han sido guardados en la memoria. Como cuando un gran número de personas nombra alguna cosa u objeto de la misma manera. Existen nombres que pueden llegar a tener una mayor extensión, o comprensión, como si se tratase de las categorías Aristotélicas, donde la palabra “cuerpo”, es más amplia y diversa por género que la de hombre o hombre racional. *“la función reconocida al lenguaje en la constitución del pensamiento racional es el equivalente (y la condición) de la función reconocida a las matemáticas en el sis-*

*tema del saber: son ellas las que hacen propiamente pensable el paso de los hechos a su consecución.”*⁴

Sin las palabras no podríamos comunicarnos o desarrollar problemas, como los que van relacionados con operaciones matemáticas y numeración. Mucho menos poder calcular grandes magnitudes, velocidades, entre otras cosas que necesitan un cálculo para la existencia y bienestar humano. Y sin la existencia de un lenguaje tampoco podríamos afirmar o negar, ya que la verdad y la falsedad son atributos del lenguaje y no de las cosas. Lo mismo pasa con el hallazgo de la ciencia y sus correctas definiciones en el uso del lenguaje. Para probar su evidencia o si proceden de hipótesis falsas. Hobbes menciona a los griegos con la palabra λόγος, en la cual podrían interpretarse como palabra y razón. Esto quiere decir que no se concebía el uso de la palabra como lenguaje lejos de la razón *“el acto de razonar lo llamaban silogismo, que significa resumir la consecuencia de una cosa enunciada, respecto a otra”*⁵

4. Moreau, P. Hobbes. *Filosofía, ciencia, religión* Editorial: Escolar y mayo. Barcelona 2012, p.52

Sobre Física

Se sabe que Hobbes entre 1603 y 1608 estudió en el Magdalen Hall (formando parte de la universidad de Oxford), en donde entraría en contacto con el nominalismo, y la escolástica. Fue donde estudió lógica, física de la materia y forma. Tiempo después ya en 1620 trabaja junto al canciller Francis Bacon quién en ese periodo de tiempo es un vínculo con los movimientos intelectuales más herméticos de su época. Por aquel entonces Bacon estaba desarrollando *instauratio magna* (la gran instauración), amplía su tratado sobre el valor y el progreso de las ciencias, así como el *Novum Organum scieniarum* (Nuevos instrumentos de la ciencia) donde concebía la técnica como ciencia, el dominio del hombre hacía la naturaleza por medio de la experiencia sensible. *“El proyecto de Bacon consistía en una gran renovación de las ciencias y de las artes, y es evidente que su teoría de que la ciencia debía ponerse al servicio de los hombres, su concepto utilitarista de la verdad, su convicción de que saber es poder y de que la filosofía y la teología debían emprender caminos separados, cayeron en suelo fértil”*⁶

En la obra de “Libertad y necesidad” podemos ver algunos conceptos reflejo de su incursión en la física de Hobbes. Como el concepto el espacio, el movimiento, el cuerpo, el lugar entre otros que también forman parte de la percepción sensible y racional en el hombre. Ejemplo de ello la podemos ver en su concepción del tiempo. Primero hay que decir que antes lo que era o existe sin la mente tenemos que llamarlo “espacio” para nosotros desde la imaginación

*“El espacio es el fantasma de una cosa existente (en cuanto existente), es decir, sin considerar ningún otro accidente excepto que aparece sin o fuera de quienes lo imaginan”*⁷. Luego podemos concentrarnos en los objetos, o cuerpos. El movimiento se caracteriza por ciertas reglas generales. 1) un cuerpo movido tiene que dejar un rastro de dicho movimiento en dos lugares A – B 2) El tiempo solo es una creación conceptual del hombre, que hace la vida más fácil, sin embargo, no se atiende a la explicación de los fenómenos generales que se dan en la naturaleza. El tiempo es la idea del movimiento que logramos percibir, sólo es un acto de la mente.

5.Hobbes. t. *“Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil”* Editorial: Fondo de Cultura Fce, España 2005, p.28

6Arias J. *“Thomas Hobbes Leviatán, estudio introductorio”* editorial: Gredos. Barcelona 2014, p 9

7,Hobbes, T. *Libertad y necesidad*. Editorial Península. Barcelona 1991.p. 64

“Quienes llaman días o meses o años a los movimientos del Sol o de la Luna (puesto que para el movimiento haber pasado es lo mismo que perecer, y estar a punto de ser o ser después es lo mismo que no ser aún) (...) ningún tiempo existe en absoluto ni ha existido ni existirá”⁸

Lo mismo diremos con respecto al “espacio” ya que un espacio solo es un parte del espacio, si se quiere finito y absoluto. Si alguien quiere dividir el espacio o el tiempo, va a tener tantas partes en donde primero se debe de considerar uno y después otro y finalmente todo juntos como uno solo. Ya que por división no se entiende la separación o partición, porque ésta no puede arrancarse de otra, por lo tanto, el espacio solo hay uno con las misma magnitud o extensión. En otras palabras, el “todo” y todas sus partes tomadas al mismo tiempo son absolutamente lo mismo. Como en el género de “humano”, todos son considerados en uno, aunque estos estén en diversas partes, tiempo y

lugares, se sintetizan en una sola especie. En la concepción de la ciencia y la filosofía no es de total acorde con la tradición baconiana *“Para Hobbes, por el contrario, la mente humana como sujeto de las ciencias es un lugar vacío; es en el interior de las ciencias donde se sitúa el principio de su desarrollo, en el modelo matemático que las encadenan unas con otras permitiendo la representación del conjunto de los fenómenos como fruto de una única serie causal”⁹*

En Hobbes, la teología desaparece; la historia y la poesía no forman parte de la ciencia; este último término es identificado con la filosofía, que no trata de los simples hechos, sino de su consecución.

El ámbito del conocimiento científico es, por tanto, bastante más restringido; no cubre ya toda la producción de la mente humana, y gana en rigor lo que pierde en extensión.

⁸Hobbes, T. *Libertad y necesidad*. Editorial Península. Barcelona 1991.p. 64

⁹Moreau, P. *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*. Editorial: Escolar y mayo. Barcelona 2012 p.44

De La religión

“Sólo en el hombre existe la semilla de la religión”¹⁰ No hay en el animal o en otras criaturas vivas, el deseo de conocer las causas como en el hombre. En los animales, por su naturaleza su felicidad va a radicar en la depredación, el reposo o en alguna parte de su cotidianidad. sin ninguna previsión por un futuro. Esta búsqueda sugiere a la fantasía, o simplemente sede a la autoridad y la verdad a otros hombres que puede ser más sabios que él. Existe una semilla de la religión en el hombre, esta se va a dividir en cuatro partes: 1) Idea de los espíritus., 2) la Ignorancia de las causas segundas., 3) la devoción hacía lo que los hombres temen 4) la admisión de cosas casuales como pronósticos.

Estas fueron creadas por dos especies de hombres, en diferentes culturas. En palabras del filósofo: “La primera a nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con su propia invención, la otra lo ha hecho bajo el mando y dirección de Dios”. 11 la primera es una religión como una extensión de la política, que enseña a los hombres parte de los deberes que los reyes terrenales requieren de sus súbditos. (se pueden identificar como los

fundadores de gobiernos y los legisladores de los paganos).

La otra religión va orientada a una especie de política divina que tiene ciertos preceptos, en donde el hombre se convierte en un súbdito del reino de Dios. Como (Abraham, Moisés, y Jesús) de quienes se han derivado las leyes de Dios.

En cuanto a la materia o substancia de los agentes invisibles, no puede más que asociarse con el espíritu del hombre, siendo de la misma substancia que aparece en un sueño, Pero no considerando que son creadores fantasiosos y les dan nombre de fantasmas y los asimilan como cuerpos aéreos que aparecen y desaparecen a placer. La religión se ha utilizado como base para la formación de las repúblicas, como un punto de unión y fin común. Los atributos de Dios no es algo que el intelecto humano pueda alcanzar, siendo una sustancia incognoscible. Pero esta búsqueda por la primera causa había quedado al margen de los regímenes autoritarios convirtiéndose en una celda de pensamiento incuestionable.

10, Hobbes. t. “Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil”. pág. 82, 86

El hombre es un lobo para el hombre

El hombre siempre va a presentar la posibilidad de una discordia. En él habita cierto impulso de “competencia” y se comparte el afán por disfrutar de un “bien”; y será esta situación la que lleve a la confrontación y al nacimiento de esa figura que llamamos enemigo. El hombre siempre se verá vulnerable hacia los otros. Se siente responsable así mismo y va alimentando una desconfianza hacia su más cercano. Ya que otro puede herirlo, someterlo o hasta perder su libertad. Cada hombre considera a otro que no sea él, valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Existen tres fuerzas que la provocan: 1) la competencia., 2) la desconfianza., 3) la gloria. La competencia, se da cuando los hombres buscan un beneficio, mientras que la desconfianza surge cuando existe la necesidad de seguridad y fama. Por último, la gloria permite ganar reputación. Formando una sociedad en la que los hombres viven utilizando su fuerza contra otros.

Cada hombre vela por su vida, gracias al recuerdo y al miedo del futuro. Es por eso por lo que mientras exista la desconfianza y las guerras, traerá a consecuencia una lucha de hombre contra hombre, en donde no hay ley. No existe la justicia e injusticia, la fuerza y el fraude son las virtudes cardinales que se apoderan del hombre. Es así como se pone en evidencia la miseria del hombre.

Para salir de ese estado se puede apoyar en su razón y alejarse de sus pasiones; que lo llevan a experimentar el deseo de vivir en paz, generan en él el temor por la vida y el profundo deseo de una vida confortable. Mientras que la razón estará condicionada bajo normas y reglas que favorezcan la convivencia.

Conclusión

El concepto de hombre encierra en Thomas Hobbes un desarrollo del mundo físico, de la naturaleza y de la política. Su obra pese a suscitar desacuerdos en su época causó gran interés alrededor de los conflictos políticos que se estaban gestando en Inglaterra, por su coherencia lógica y teórica como en su tratado el Leviatán en donde presentaba una sociedad participativa alrededor de un contexto caótico. *“En 1666, la Cámara de los Comunes presentó un proyecto de ley contra el ateísmo y la profanación. se ordenó que el comité al que se remitió el proyecto de ley «debería estar facultado para recibir información tocante a libros como el ateísmo, la blasfemia y la profanación”*¹²

Se puede decir que su trabajo filosófico estuvo acorde al periodo del reinado de Carlos I (ejecutado tras un proceso irregular, ya que por mucho tiempo colocó a

Inglaterra en una caldera de guerras) así como la toma del poder de Cromwell, y la instauración de la República. Se puede percibir que es por medio de su contexto histórico, social y político, en constante guerra civil, hizo ver en su pensamiento al hombre sin esperanza, en un latente conflicto con el otro. *“Al quedar profundamente afectado por la amarga experiencia de esa confrontación, estableció como pilares básicos de su filosofía del Estado el miedo a la muerte y el instinto de conservación, proponiendo como objetivo fundamental de sus disquisiciones la implantación de una paz a toda costa, mediante la cual se logrará garantizar la vida tranquila y ordenada del ciudadano: una vida en la que éste pudiera dedicarse a sus actividades personales y profesionales sin miedo y sin poner en peligro su propia existencia”*¹³

12, https://es.wikipedia.org/wiki/Thomas_Hobbes (consultado el 20-10-2021)

13, Arias J. *“Thomas Hobbes Leviatán, estudio introductorio”* editorial: Gredos. Barcelona 2014, p.6

Todo conocimiento es fundado por las sensaciones. Éste de acuerdo con el lenguaje de carácter matemático es el que permite la universalidad del conocimiento. Por lo tanto, conocer en un sentido filosófico será calculado por las definiciones (parecidas a las matemáticas o la geometría). Sin embargo, es por las pasiones y los deseos que se pierde el hombre fácilmente en su naturaleza. Un ejemplo es la necesidad del poder, la reputación a tal punto que se constituye el más peligroso entre los animales, por esa inconstante insatisfacción. Y esto también se presenta con su relación con los otros. Es decir, no se puede dar razón, del porqué cada uno no amara por igual a cualquier otro, ya que el otro no es igualmente un hombre, o de porqué todo hombre frecuenta preferentemente a aquellos cuya compañía le confiere honor y utilidad a él mismo más que otro. “(tal es la naturaleza del ridículo) quedarse él mismo con una idea superior de sí por comparación con el defecto y la debilidad ajenos. Incluso si la relación es inocua o inofensiva, es manifiesto que los hombres no se deleitan más por la compañía que por su propia gloria.¹⁴

La razón está en desafío consigo misma en el hombre, como hemos visto en su estructura por comprender las ideas y los objetos que se le proponen sabe que son producto de su propia creación, son ella misma y sabe que no podrá entenderlos plenamente si a través del razonamiento no conoce su propia configuración. Este sentido de la razón práctica ya era producto del utilitarismo como en el *novum organum* de Francis Bacon. Con la finalidad de dejar a un lado los paradigmas de la edad media, y saber que el mundo y el hombre ya no eran el centro del universo, sino que están en constante movimiento, junto a otras esferas celestes. Y hacer de la técnica el dominio de la naturaleza con la finalidad de que un descubrimiento científico sea útil para el hombre. Como lo vemos en su principio físico de “*Conatus*” o movimiento, que va a hacer la única realidad que va a generar cosas naturales, de tal principio de podían concebir otras ciencias como la política, la moral o la psicología.

El sistema filosófico de Hobbes mostró como los fenómenos físicos podían ser explicables desde el movimiento. Así como el hombre a través de estos, podían explicar la producción de los fenómenos particulares como el conocimiento, la sensación, o las pasiones, hasta alcanzar la vida en sociedad y sus diversos intereses en la filosofía.

¹⁴Hobbes, T. “*Elementos filosóficos del ciudadano*” Editorial: Hydra. Buenos aires 2010, p.130

Referencias

Consultadas

1, Echeverría. R. "Apuntes de Teoría del conocimiento" Editorial Universidad Mesoamericana Guatemala 2014.

2,3,7,8, Hobbes, T. "Libertad y necesidad" Editorial: Península 1991

4,9, Moreau, P. Hobbes. Filosofía, ciencia, religión" Escolar y mayos editores 2012.

5, Hobbes. t. "Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil" Editorial: Fondo de Cultura Fce, España 2005

6,11, Arias J. "Thomas Hobbes Leviatán, estudio introductorio" editorial: Gredos. Barcelona 2014

12, Hobbes, T. "Elementos filosóficos del ciudadano" Editorial: Hydra, Buenos aires 2010

10, https://es.wikipedia.org/wiki/Thomas_Hobbes (consultado el 20-10-2021)





Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

13. Sociedad del siglo XXI

¿Una sociedad de rendimiento?

Autora: Ivon Dayanara Elizabeth Gonzalez Méndez

Byung Chul Han nacido en Corea del Sur, experto en estudios culturales, él es un reconocido filósofo y teórico cultural radicado en Alemania. Estudió filosofía en la Universidad de Friburgo, literatura alemana y teología en la Universidad de Múnich y actualmente es profesor en la Universidad de Artes de Berlín.

Se convirtió en una de las figuras principales de la filosofía contemporánea, sus trabajos posteriores a “La sociedad del cansancio” incluyen críticas al capitalismo tardío, el consumo, el amor, la vida pornográfica y la hipertransparencia, siendo este un exceso de positividad, elemento problemático que podemos tomar como hilo conductor en su obra.

El libro de Byung Chul Han, básicamente es una crítica a la forma de estar en el mundo y de vivir la vida activa en la sociedad de la modernidad tardía. Esto nos deja claro que ya no se puede seguir pensando esas formas de estar en el mundo con límites impuestos por el exterior, porque han desaparecido para la vida del siglo XXI, pues vivimos condenados a una larga carrera de obstáculos personales y sentimientos de inferioridad e insuficiencia.

La sociedad del cansancio

Caracteriza a la sociedad actual como un paisaje patológico de trastornos neuronales que no son causas de un fenómeno negativo de inmunología de las personas, si no por el exceso de positividad.

La sociedad del cansancio comienza cuando nos presenta al hombre de la modernidad tardía como el Prometeo cansado, un ser agotado que es constantemente devorado por su propio ego, es víctima y verdugo a la vez, y su libertad es una condena de auto explotación.

Violencia neuronal del Siglo XXI

En el primer capítulo del libro titulado "La violencia neuronal" da cuenta de un correlato que se da en el desarrollo de las épocas para las cuales siempre existe una serie de enfermedades emblemáticas, siendo la época de las enfermedades neuronales. Cada época ha tenido sus enfermedades, según el filósofo Byung-Chul han, en el pasado se debían a las bacterias o virus, pero en el siglo XXI, las enfermedades son neuronales: depresión, trastorno por déficit de atención con hiperactividad, trastorno límite de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional. Estas enfermedades no son infecciones, si no que son infartos no ocasionados por la negatividad de lo otro in-

munológico si no que el motivo de estas enfermedades se debe al exceso de positividad, Resulta de la superproducción, del superrendimiento y de la supercomunicación esto quiere decir, la libertad de poder hacer lo que uno quiera. La desaparición de lo viral implica la desaparición de la individualidad, lo que ataca al hombre no viene del exterior, sino de su interior.

A lo largo de la obra se va desarrollando de manera sencilla la idea de la violencia de la positividad, que se traduce en violencia neuronal, una violencia saturativa y exhaustiva, y como consecuencia de ella, en la modernidad tardía, el hombre padece un sobrecalentamiento del yo.

La violencia de la positividad no presupone ninguna oposición, pero permite la emergencia de nuevas formas de violencia que son inmanentes al sistema mismo por lo que no incitan resistencia inmunológica. Para poder comprender mejor esta idea, Byung Chul Han recurre a la imagen de la Medusa, como la alteridad radical petrificante frente al exceso de positividad que hay en el yo, y que está lejos del alcance óptico, afirmando que la violencia neuronal es más bien sistemática.

Comenzamos a ver a la sociedad de rendimiento, que no es otra cosa más que la sociedad en la que viven los individuos que están saturados de sí mismos, y que pueden trabajar jornadas exhaustivas para cumplir con las autoexigencias que se imponen a sí mismos porque tienen la posibilidad de buscar su realización o vivir para consumir. Es la sociedad en la que el momento de aburrimiento y reflexión escasean.

“El aburrimiento profundo”

Sugiere que el exceso de positividad se manifiesta en la abundancia de información y de estímulos, modificando radicalmente la economía de la atención hasta convertirla en una técnica “Multitarea”, la Multitarea hace de la atención un proceso lineal mas que vertical, que se desenvuelve en la superficie como una defensa primitiva de alerta a distintos estímulos ambientales, en lugar de centrarse en alguno interno, como lo cual se sugiere que esta es una regresión hacia una técnica de supervivencia de los animales salvajes para sobrevivir en la selva versus la inmersión contemplativa “Los recientes

desarrollos sociales y el cambio de estructuras de la atención provocan que la sociedad humana se acerque cada vez más al salvajismo”

Byung Chul Han sugiere que en el aburrimiento profundo emergen los logros culturales de la humanidad, en la capacidad para la vida contemplativa, capacidad que progresivamente se sustituye por la hiperatención. En la sociedad actual las madres saturan a sus hijos de actividades, y con eso no les permiten el aburrimiento. Y el aburrimiento es necesario para que nazca la creatividad.

El aburrimiento es central para que florezca el pensamiento filosófico y artístico, porque sin él es imposible la reflexión y la posibilidad de ejercer la creatividad en la “vida contemplativa”.

Byung Chul Han señala que la vida contemplativa es más activa que cualquier hiperactividad, pues esta última representa precisamente un síntoma del agotamiento espiritual.

Algunos psicólogos y psicoanalistas señalan que este momento histórico de excesivo narcisismo es en cierta medida consecuencia del consumismo y de dar a elegir a los hijos con demasiadas opciones: ¿qué ropa quieres?, ¿qué quieres comer?, ¿a dónde quieres ir?, ¿qué quieres hacer?, ¿qué género prefieres elegir para ti?, entonces desde pequeños estamos haciendo elecciones que nos hacen creer que somos el centro del mundo y un alterado “yo”, de ahí que nos cueste tanto hablar y ser desde un “nosotros”.

Más allá de la sociedad disciplinaria, para Byung Chul Han, la sociedad disciplinaria de Foucault ya no es posible porque se ha eliminado la negatividad. La sociedad del siglo XXI es una sociedad de rendimiento, que se caracteriza porque el hombre “puede”. Cuando ejemplifican el “sí se puede” queda claro que la crítica al exceso de positividad se refiere a toda la energía y desgaste que emplea el sujeto de rendimiento a “hacer” lo que quiere y hasta dejarse la salud en ello.

En la época de la modernidad tardía, el hombre va ejerciendo su autonomía y se convierte en víctima y victimario porque se explota a sí mismo, no tiene sobre él un poder que lo presione, está dentro de él, y no hay presión más dura que la autoexigencia. Así mismo, se explica que para lograr el cambio de paradigma y pasar de la sociedad disciplinaria a la sociedad de rendimiento se debe haber pasado del deber al poder (como potencia), porque en la sociedad del siglo XXI nada es imposible. No poder más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. Los factores relevantes que empujaron “la gran aceleración” que vive la humanidad en las últimas siete décadas, están constituidos por la interrelación de tecnología, ciencia, conocimiento y mercado. Ello ha conducido a nueva época del desarrollo de la humanidad, denominada por muchos estudiosos, como “antropoceno”. El desarrollo económico-social en estos años ha sido sin precedentes, pero igualmente han surgido múltiples crisis que amenazan la convivencia o incluso la existencia de la humanidad.

Una de estas crisis que comúnmente permanece en un segundo plano es la crisis informacional que es la que experimenta el ser humano, y que se manifiesta a nivel individual y colectivo.

Todos estamos expuestos a diario, al bombardeo constante de datos e información que genera una continua hiperestimulación de nuestros sentidos, sin distinción de si se trata de ambientes laborales o tiempo libre. Recibimos sobrecargas de información que simplemente ya no podemos procesar. La información, un bien valorado e ingrediente indispensable para analizar y tomar decisiones de todo tipo, se transforma en un problema.

El exceso de información provoca la parálisis de nuestra capacidad analítica, la dificultad de comprender procesos y problemáticas; y finalmente conduce a malas decisiones o simplemente a la indecisión. Así, hemos perdido la vista para el todo, la vida se nos ha tornada cada vez más compleja, y ya no entendemos este mundo.

También el exceso de información que proviene del internet y redes sociales, ha transformado la esencia misma de la sociedad y las relaciones humanas. Según

el filósofo Byung Chul Han, el “enjambre digital” actual, consta de individuos aislados, y que carece de alma, y de un “nosotros” capaz de andar en una dirección o emprender una acción política común.

La hipercomunicación digital nos aleja más del otro, bajo la ilusión que nos acerca, y destruye el silencio que necesita el alma para reflexionar y ser ella misma. Se percibe solo ruido, sin sentido, sin coherencia. Todo ello impide la formación de un contrapoder que pudiera cuestionar el orden establecido, que adquiere así rasgos totalitarios.

Así, la sociedad de la información se ha transformado en la “sociedad del cansancio”, a causa de la ansiedad, tensiones, estrés y agotamiento que vivimos. ¿Cómo escapamos de esa trampa? Individualmente, tomando conciencia y generando desconexión digital periódica, recuperando espacios de reflexión y convivencia presencial. Conjuntamente, promoviendo la humanización de las relaciones, en nuestra vida cívica, y especialmente en la política de nuestro país.

Referencias

Consultadas

Diaz. R (2008) prisión y sociedad disciplinaria

Saratxaga. A (2012) La Sociedad del cansancio. Editorial: Herder, Argentina.

Han, Byung Chul. (2014) La sociedad de la transparencia. Editorial: Herder, Barcelona.

Han, Byung Chul. (2015) La sociedad del cansancio [Documental; video online]. Berlín.



Fotografía de: Stocksy Intervención por: Yaraseth Arriaza

14. El COVID y sus posibles modificaciones metafísicas

Autor: Ronal Estuardo Navichoque

Introducción

A través de la historia la humanidad ha vivido distintos cambios en su diario vivir, desde la antigüedad al describir el uso del fuego, pasando a la evolución de la lengua del antiguo hebreo al latín. Así sucesivamente han surgido acontecimientos que logran modificar a las sociedades, a las civilizaciones alrededor del planeta.

El uso de la razón en los antiguos pensadores de la edad de oro en Grecia, lograron fundamentar los principios acerca de lo que es el ser, por el estudio de las características de este mismo se logró descubrir

descubrir la metafísica atribuida al pensamiento de Aristóteles pero llamada de esa manera por Andrónico de Rodas.

Siguiendo por un breve recorrido a través de la historia acerca del significado que ha tenido la metafísica, vemos como esta misma en la edad medieval, se convierte al punto de casi llegar a ser un tema dogmático, ya que todo el estudio acerca del ser y del hombre. Solo puede ser atribuido al ser divino en este caso al Dios cristiano.

Por ejemplo, vemos la teoría agustiniana de la iluminación, Según San Agustín cualquier luz externa que enfoca a un objeto, persona o cosa proviene de Dios, es decir, él dice que ese objeto enfocado posee un conocimiento inteligible/comprendido, que es, el conocimiento verdadero que no cambia, muta ni deviene.

Todo conocimiento proviene por la iluminación de Dios es el quien nos muestra el camino para llegar a conocer las cosas .
“No busques fuera. Vuélvete a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad” (San Agustín, confesiones)

También el santo de Hipona dice en uno de sus escritos que: *“Si me equivoco sé que existo”*

De aquí mismo, siglos después surgiría un pensamiento ya en la Edad Moderna ese filósofo es Descartes con el “cogito ergo sum” pienso entonces existo.

El mismo Descartes en sus meditaciones metafísicas nos da un ejemplo muy claro de lo que es la esencia del ser humano y redactar lo siguiente: Entonces tomando este ejemplo de la cera podemos decir que la esencia del ser humano es semejante a la cera, nuestra propia forma inicial no puede ser modificada por más acontecimientos que tenga. (Descartes, meditaciones metafísicas, pag 128)

Pero si nuestra esencia fuera la de un diamante, ¿Qué pasaría? Recordemos que el diamante antes de convertirse en una joya preciosa pasa por distintos procesos que modifican su esencia inicial y no puede volver a esta misma por más que así quiera.

¿Puede ser la pandemia actual sea un motivo para poder modificar la metafísica y modificar a la sociedad?

Justificación

Este artículo surge del actual acontecer a nivel mundial. La problemática causada por la pandemia ha hecho que la humanidad medite su actuar, sus condiciones de vida social, sus ideas, su concepción de ser.

Por un evento empírico vívido inicio este estudio que su principal papel es poder determinar si es válido creer en que puedan haber modificaciones a la actual idea que tenemos acerca de la metafísica.

Me apoyó principalmente en premisas de salud, tanto físicas como mentales ya que por ser un sobreviviente de esta enfermedad tan grave como lo es el Covid, Me da una visión más clara para así poder realizar este estudio apoyándome claro en algunas ideas sobre el significado de la metafísica a través de la historia. La finalidad principal de este ensayo no solo se trata de demostrar las posibilidades de tener modificaciones en el ser humano actual, en su pensar, en su esencia. Si no también poder comprender lo terrible que ha sido esta pandemia en la actual época de la humanidad, para así poder encontrar un mejor camino.

Contenido

Durante los últimos años la sociedad a nivel mundial ha vivido bajo una amenaza epidemiológica surgida a finales del 2019. El mundo presentó una pausa en su camino, surgiendo desde aislamientos hasta cambios en los comportamientos sociales en algunos casos creando una psicosis colectiva generada por el miedo a esta enfermedad del Sars-Cov 2.

Dejando por un lado el panorama mundial enfoquémonos en nuestra propia realidad, en la sociedad Guatemalteca. Desde varios años atrás sabíamos las precariedades que tenía el sistema de salud actual, teniendo no solo problemas de capacidad e infraestructura, sino también falta de personal médico esto generó un caos en todos los aspectos, desde muertes que pudieron evitarse hasta estar al borde del colapso o mejor dicho vivir de cuenta propia el colapso del sistema de salud.

A modo de comentario personal como un sobreviviente de esta terrible enfermedad el haberla vivido de la peor forma posible, me hizo meditar en lo que somos.

¿Qué es realmente el ser? Que nos convierte individuos sociales, es en este punto que viene a mi mente las definiciones de la metafísica como la de Parménides

del ser y el ente, se deriva el siguiente texto: En virtud del principio de identidad, que nadie puede negar, puede afirmarse que ese ser es único, porque no puede haber dos seres, porque uno sería ser y el otro no ser; es eterno, porque si no lo fuera tendría principio y fin, y tener principio y fin implica que antes y después de ser era no ser y lo que es, no puede ser y no ser. (Lecciones Preliminares de Filosofía, Manuel García Morente)

Veamos e interpretemos esta definición acerca de la metafísica, pero abordándolo en un carácter meramente personal ya que el padecer la enfermedad del Covid. Experimenté cambios no solo físicos si no también cambios en mi esencia que modificaron algunos aspectos de mi realidad, cambios personales en mi actuar, se distorsionó mi círculo social, derivado de la psicosis que presenta en la actualidad la sociedad.

Se nota el temor que genera una persona contagiada y también el temor hacia una persona ya recuperada en muchas ocasiones el temor de las personas es tan grande que se alejan sumergiéndose a la persona ya recuperada en una soledad viviendo así un cambio mental, social y claro físico también,

Entonces, ¿Es posible que el Covid tenga modificaciones en la metafísica?, ¿se puede considerar un cambio en nuestro ser a causa de la pandemia?

Recordemos los diferentes conceptos que con respecto a tenido la metafísica a través de los años y también los cambios que ha sufrido la metafísica al pasar del tiempo y de los siglos.

Iniciemos de primera mano con el estudio del ser uno de los significados de este era para Aristóteles:

“Ente se dice en varios sentidos”

Comprender esta frase no es nada sencillo, pero se deriva de las distintas causas que forman el ser abarcando no solamente sus sentidos si no también su razón, construyendo así su realidad actual, forjando el ser que será al final partiendo de todas las circunstancian vividas a través de su ciclo de vida.

Definir el ser esa es la característica esencial de la metafísica es así como parte la ciencia primera. Ahora bien continuando con todas la variaciones que ha sufrido la metafísica atreves del tiempo nos ubicamos en el pensamiento medieval más específicamente en san Agustín, *“Dios como verdad eterna y se despliega*

en el ejemplarísimo gnoseológico de la iluminación y el ejemplarísimo moral de la participación por la criatura en la ley eterna” (Teoría de la Iluminación, San Agustín de Hipona).

Es aquí en este punto de la historia donde a la metafísica se le incorpora la idea y creencia del ser supremo de que todas las cosas provienen de él, ya que es un ser infinito creador de formas, inmutable por ser su propia esencia.

Veamos que esta teoría sobre el ser divino también está sufriendo un cambio trascendental por consecuencia de la pandemia muchas personas están teniendo experiencias propias con la divinidad, es aquí donde mencionaremos la siguiente teoría:

“El rasgo fundamental del mito no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana; brota de la emoción y su trasfondo emotivo tiñe sus producciones de su propio color específico.” (Cassirer, pág. 77, Antropología filosófica)

Emociones que en el último año hemos estado sufriendo muy frecuentemente, viviendo en una psicosis colectiva creada por la pandemia, teniendo amigos, familiares afectados por la enfermedad, causándoles no solamente secuelas si no, en muchos casos, la muerte.

Las emociones son distintas reacciones que los seres humanos transmiten ya sea por alegrías o tristezas, estas mismas pueden modificar la esencia del ser, que así pueda ver una realidad distinta a la vivida con anterioridad, aquí es donde cabe mencionar la teoría cartesiana de la res extensa y la res cogitans.

Definamos literalmente el significado de la res extensa:

Es esta la que nos define como seres pensantes aquí se encuentran la voluntad y la libertad del ser humano, al adentrarnos en este tema nos damos cuenta que es en este punto donde se puede acoplar muy bien las modificaciones al ser, a la metafísica (tema principal de este artículo).

Veamos entonces a modo de carácter personal el por qué por haber padecido el Covid mi conducta se ha visto modificada, ya no presento el mismo modo de andar en la sociedad, mi voluntad se modificó de una forma tan grande que ha creado modificaciones a mi ser, siento estar en una realidad distinta, ser un nuevo ser pensante.

Refirámonos ahora a la libertad no solo de mi persona, aquí cabe mencionar el cambio en las libertades de las distintas sociedades todas ellas sufrieron modificaciones impensables por los aislamientos, por las restricciones que claro que cada nación tenía diferentes métodos para afrontar esta situación tan terrible vivida a causa del Covid.

Conclusión

Ahora se habla de la nueva normalidad en el mismo anunciado se encuentra la diferencia en la esencia de la libertad humana “la nueva normalidad”.

Estamos en un punto trascendental para la humanidad, todo lo que hemos conocido está sufriendo cambios nunca antes imaginados aquí mencionemos entonces la otra idea del pensamiento cartesiano la res cogitas.

Res cogitas es donde se encuentra nuestro pensamiento, nuestra razón de aquí se deriva esa capacidad tan distinta que diferencia al ser humano y le permite por medio diferentes hipótesis poder ejercer juicios acerca de las cosas que lo rodean.

Aquí también se encuentra la idea ser supremo la esencia de ese mismo ser Descartes cree que existe un ser divino que nos transfiere conocimientos y somos nosotros los que desarrollamos el entendimiento de las cosas de la realidad y también menciona que no puede creer que exista un Dios que nos mienta.

Puedo hacer mención que después de una recuperación tan difícil como lo fue haber salido vivo del Covid mi pensamiento hacia las cosas es distinto me dedico más a cosas personales dejando a un lado lo material.

Trato la manera de razonar más las cosas antes de plasmar juicios, ni hablar de la nueva idea que tengo acerca del ser divino, haber vivido en primera mano una experiencia cercana a la muerte definitivamente a cualquier persona hace cambiar su forma de ver la realidad. Las modificaciones que ha sufrido mi esencia son muchas que no se pueden redactar en su totalidad en este artículo.

Otra conclusión sería que haber vivido la ya mencionada enfermedad del covid, puedo decir que las posibilidades de que esta actual enfermedad modifique la metafísica son muchas, desde la perspectiva anterior de la realidad, abarcando la libertad afectada directamente por lo que se menciona como la nueva normalidad, tocando también la nueva idea del ser divino, esperando que la humanidad encuentre un mejor rumbo del que se encontraba antes de la aparición del Covid.

Referencias

Consultadas

CASSIRER, ERNST, Antropología Filosófica, SEGUNDA Parte PAG57-D. R. © 1967 Fondo de Cultura Económica.

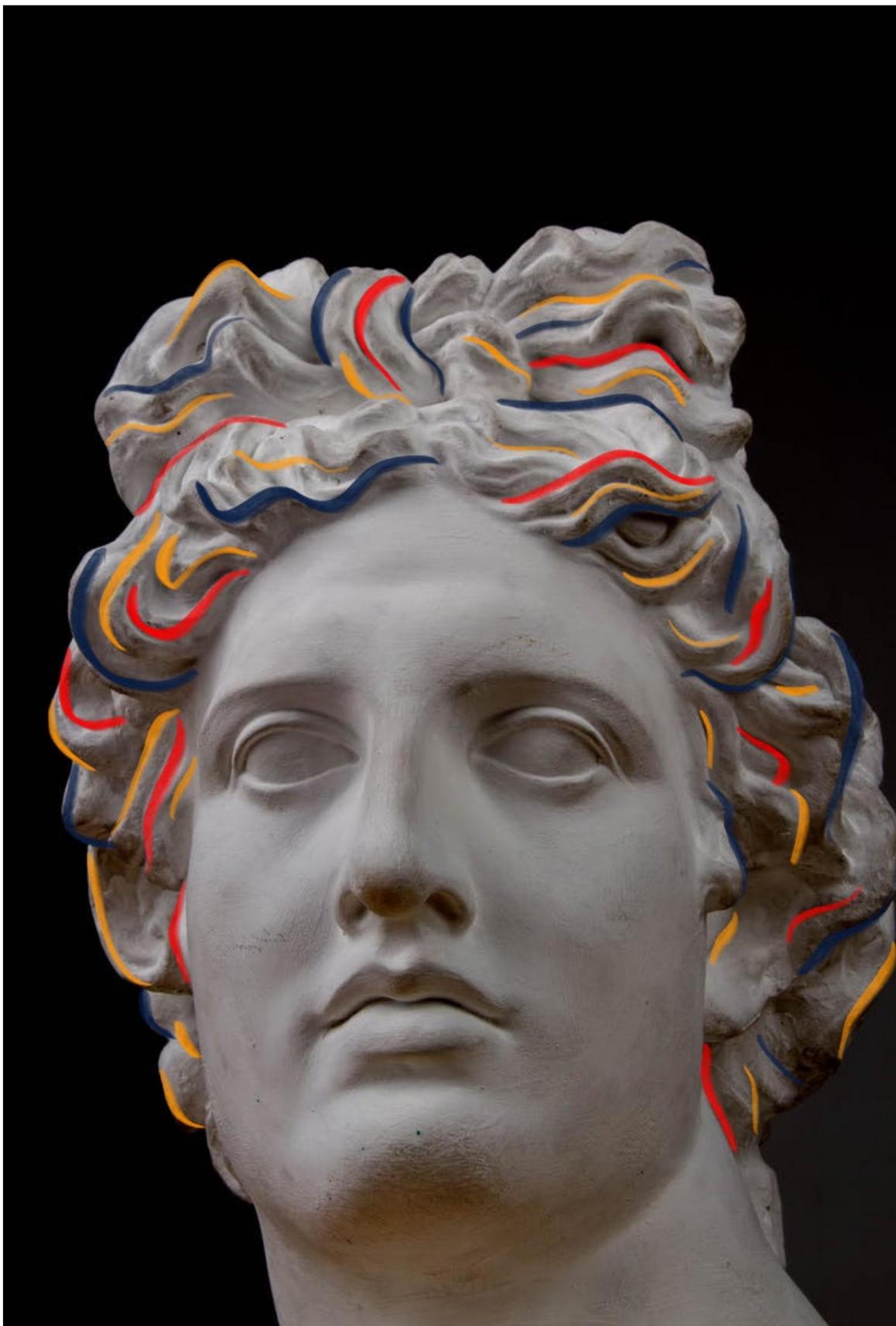
Lecciones Preliminares de Filosofía, Manuel García Morente, Ediciones Encuentro, s.a.

Descartes Rene, Discurso del método, Ediciones de la Universidad de puerto rico 1960

Nuccio Ordine, la utilidad de lo inútil, Manifiesto, Editorial Akematon

Vargas Guillen. La experiencia del ser...Edición san pablo 2005.

Descartes Rene, Discurso del método Meditaciones Metafísicas. Editorial Espasa, S.A.



Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

*“Cuando vemos
a la realidad,
¿en qué idioma
la vemos?”*

-Oscar Fernando Rodríguez García

15. ¿Por qué pensar en español?

Autor: Oscar Fernando Rodriguez García

En búsqueda de un lenguaje

Quisiera delimitar un poco mi objeto de estudio para ser un poco más ordenado y conciso con mis puntos e ideas, pero esta es una búsqueda, y por serlo, puede tomar sendas que no conocemos, pero que retomaremos nuevamente. Serán tres sendas las que tomaré, tratando de empezar mi personal lado de la búsqueda que otros también han emprendido. Y el problema empieza con una pregunta.

La pregunta se enuncia en un idioma: se enuncia en nuestra lengua materna. Pero el lenguaje de la pregunta tiene sus raíces en una realidad más allá de las palabras. Cuando vemos a la realidad, ¿en qué idioma la vemos? Ahí empieza el problema. Desde hace mucho tiempo, el estudio del problema de la relación entre lenguaje y realidad ha estado candente en los debates filosóficos, mientras nosotros solamente hablamos y vivimos. Hablamos en español; mientras alguien habla en inglés o en francés, otros hablan en kaqchikel o en tz'utujil. Otros hablan en chino o en guaraní. Todos hablamos. El hombre no

solamente es un ser político, sino que es un ser hablantín, alguien a quien su realidad le hace hablar.

Si la pregunta (cualquier pregunta, de hecho) se enuncia en un idioma, la realidad se encuentra por medio de su propio lenguaje: tocamos el árbol, escuchamos la risa, el piano nos alegra, el agua nos entristece, el olor nos recuerda a una persona que alguna vez amamos y nuestra madre nos llama. Son sonidos, vivencias y articulaciones que no importa el idioma en que se expresen, se pueden interpretar, vivir y recordar en todas las latitudes del planeta. En el momento en que llegan, justo en la génesis de la experiencia sensorial, no hay nombres. ¿Cómo lo sé?, quizá me preguntarán, más aún cuando les cuente que soy un hombre que siempre ha caminado por las mismas calles. Creo que es imposible conocer la totalidad de lo que llamamos mundo: tendríamos que conocer cada calle,

cada historia, cada idioma y cada espacio de este planeta para tener un juicio más grande con cualquier problema común o filosófico que nos podríamos plantear. Pero podemos dar nuestra perspectiva situada en lo que hemos visto, hablado y vivido, queriendo unirnos con los que han visto, han hablado y han vivido cosas que nosotros no. Así empieza nuestra idea principal. Parto de dos tesis que ustedes irán ayudándome a refutar, para situar el lugar de la lengua casi nuestra: el español. Existen dos lenguajes: el lenguaje humano y el lenguaje de la naturaleza.

El lenguaje humano es, definido brevemente, el que el hombre puede interpretar y entender. Los idiomas, las señas, los sentimientos, el arte, la religión, las emociones... Todos ellos son lenguajes humanos que se articulan; se expresan con palabras en español, en chino o en francés. Se emplean por medio de signos, colores, silencios y valoraciones hacia los demás. Ese lenguaje tiene límites, connotaciones y censuras, a veces, desde un grupo hacia otro.

El lenguaje de la naturaleza, en cambio, nos habla sin usar palabras. El árbol, el volcán, la lluvia, los animales, el desastre, los pájaros: todos ellos se encuentran en

el lenguaje de la naturaleza. Pero no solamente eso. La muerte, la vida, el cambio, el tiempo, el sonido; todos también forman parte del lenguaje expresado de la naturaleza. La relación entre lenguaje de naturaleza y lenguaje humano es grande. De hecho, los conceptos de uno y otro lenguaje viven fluyendo y confluyendo entre ellos, y hay veces que los caminos y barreras entre ambos lenguajes se confunden o pierden. Antes expresábamos esas primeras experiencias sensoriales sin palabras, es decir, las experiencias que forman parte del lenguaje de la naturaleza. Pero luego vienen las palabras o los colores, y los elementos de la naturaleza nutren al lenguaje humano. Quiero mostrar un pequeño ejemplo, que, dada su naturaleza, encontrará sus futuras críticas, pero me permitirá ejemplificar mi concepto. Usando un pasaje de la Biblia, mostraré cómo esos conceptos entre ambos lenguajes van y vienen entre ellos.

El pasaje no es otro que el primer versículo de Juan 1, pasaje que en español se ha vuelto tan problemático como también lo puede ser con otros idiomas, y lo mostraré comparándolo con la versión inglesa y alemana, en traducción King James y Luteterana de 1912, respectivamente.

Kant entre la distinción de personas y cosas

Las tres versiones hacen referencia a un mismo elemento. Sin importar si estamos o no de acuerdo con este pasaje de la Biblia, el elemento con relación a la creación, el tiempo y Dios, lo he mandado a la categoría de naturaleza. Es decir, son problemas del lenguaje de la naturaleza. Pero en el lenguaje humano es traducido en alemán, español e inglés, mostrando la búsqueda particular que idiomas articulados desarrollan con miras a entender la realidad como marco referencial. Aquí vemos la posibilidad que cada idioma tiene para buscar verdades sobre conceptos problemáticos de la naturaleza: la creación, el problema del origen y la posibilidad de un ser creador, se expresan como material para edificar al lenguaje humano. Con esta explicación creo que podemos liberarnos un poco, para pasar a hablar sobre lenguaje humano en plural. Existen lenguajes con sus características propias. Dejaré para otra ocasión el ahondar un poco más en ellos, porque aquí hablaremos un poco sobre el español. Si el pensamiento es un lenguaje en sí mismo, o si depende de otros lenguajes para expresarse, lo veremos también en un futuro. Pero sabemos muy bien que hay lenguajes que han marcado al pensamiento más que otros. Buscar la razón de ello es también parte de una futura indagación. Entonces, ¿cuál es el estado del español como lengua de pensamiento? No es un

tema para nada nuevo, pero hasta hace poco está siendo analizado por pensadores hispanohablantes, los cuales nos pueden ayudar en ese desarrollo sobre la relación entre los distintos lenguajes y el pensamiento, pero debemos recordar que la búsqueda se hace con miras al encuentro con los demás lenguajes que nos hablan por igual. De ahí, podemos recordar que sin importar el lenguaje humano que hablemos, el lenguaje de la naturaleza refleja grandes posibilidades, pero también viceversa:

Cuando nos encontramos ante la magnificencia de la naturaleza, ya sea en la de Guatemala o en la de otra tierra, ¿qué le diremos a los árboles, a aquellos árboles, que una vez conocimos sin palabras, casi desnudos? ¿Qué le diremos a los volcanes, antes que estos se escribieran con v y con acento prosódico?

Para describir y renovar la realidad, debemos ser claros con nuestras palabras, aunque la realidad no es tan clara con nosotros a veces.

En búsqueda de una identidad

Un señor barbado y tan lejanamente cercano me quiso indicar un poco el camino hace un tiempo, pero aún más se los quiso indicar a los señores barbados y cercanamente lejanos de su tiempo:

¡Pues sí, soy español, español de nacimiento, de educación, de cuerpo, de espíritu, de lengua y hasta de profesión y oficio; español sobre todo y ante todo, y el españolismo es mi religión, y el cielo en que quiero creer es una España celestial y eterna, y mi Dios un Dios, el de Nuestro Señor Don Quijote, un dios que piensa en español y en español dijo: ¡sea la luz!, y su verbo fue verbo español...! - Miguel de Unamuno, Niebla

Recuerdo la primera y le segunda vez que leí esas palabras. Me di cuenta, como tantas veces me habían mostrado muchos “cantores” de Latinoamérica, que las palabras llegan a un punto donde se dejan de leer, para empezar a escucharlas. Y cuando algo se llega a escuchar progresivamente, se vuelve parte de nosotros, o llegamos a conocer el tiempo de su creación. Así como Unamuno buscaba su identidad con relación al marco referencial de su tiempo, que en nuestro contexto puede ser cuestionable, podemos empezar a buscar nuestra identidad, tanto filosófica como lingüística, en los idiomas que hablamos. Así empezamos con el problema del español como identidad filosófica. Al-

guien nos dijo una vez que el español no es idioma para hacer filosofía (Delclós, 2000). Lengua literaria, eso nadie lo duda, pero en filosofía, se duda mucho. Y del papel del español en la filosofía, se duda aún más. Pero el problema es piramidal: existe un rechazo hacia el español como lenguaje filosófico por otras comunidades, principalmente europeas, pero ese rechazo es en miras a España. Existe “otro” rechazo hacia el español hispanoamericano, como gran parte de la cultura, por parte no solamente de las demás comunidades, sino por la propia comunidad hispanohablante de España.

Y luego, nos metemos a nuestros problemas “regionales” con relación a los idiomas que se hablan por acá. Y esos problemas sobre un lenguaje de filosofía tienen su concordancia con problemas de identidad cultural. Gustavo Bueno llevó la tarea, a inicios de este siglo, de encaminar un poco el problema del español y la filosofía. En su artículo (Bueno, 2003), visto tanto como una respuesta, como una problematización, critica los pocos fundamentos que tradicionalmente se han enunciado para el lugar del español en la historia del pensamiento y la cultura. Lo que Gustavo nos dice es que una lengua de pensamiento genera ideas en base a conceptos.

Y el español tiene esa capacidad, más ciertos límites propios, como en cada idioma. “La riqueza del español como lengua de pensamiento, es muy grande, pero no insuperable. Tiene sus límites propios (...) Pero si podemos hacer visibles estos límites es precisamente gracias a que «los límites del Mundo» no son los «límites del lenguaje» (español), sino al revés. Desde el español (como desde cualquier otro idioma), podemos alcanzar regiones o aspectos del Mundo que no están recogidos en el propio lenguaje” (Ibid.). El español es también una lengua de pensamiento, en la medida en que el pensamiento mismo se desarrolla. Y de esa manera, con los demás lenguajes humanos de los que veníamos hablando.

Los problemas de la vida, la muerte, el tiempo o el conocimiento, tienen sus definiciones en español. Pero la vida como práctica, la muerte como hecho y el conocimiento como búsqueda, tienen sus distintas variedades con relación al lenguaje humano (dialectos del español) y lenguaje de naturaleza (acontecimientos propios de cada región). Nosotros hablamos, pensamos y vivimos a la guatemalteca. El pensamiento, sin importar que veamos los problemas del ser o de los noticieros, están escritos en esa variante. Pero esto no se trata de ningún regionalismo o reduccionismo. Ya secundamos las palabras de Bueno: el límite

del mundo no es el límite del lenguaje. Hay hechos inexplicables, como hechos que no admiten un logos en ningún idioma, pero que se viven y se sobrepasan por momentos. De nuevo, el lenguaje humano y de la naturaleza se nutren y confunden.

Con relación a un filósofo cercano a nosotros, un autor comenta una posibilidad de lo que venimos enunciando: “Pensar en español no puede consistir en encerrarse en temas exclusivos o problemas peculiares, sino en tener en cuenta las necesidades y los supuestos culturales propios a la hora de tratar esos temas universales” (Mate, 2008, Pág. 984). Entonces, es imposible llegar a la conclusión de un español que no tenga la capacidad de enfrentarse a problemas filosóficos. Pero sin duda que los problemas de nuestra latitud, puede que no lo sean para los otros, y es ahí donde empieza la materialización de las ideas filosóficas en base a conceptos históricos. Y ahí vienen las diferencias y divisiones...

Y hablando de eso, para ir concluyendo, y para entrar a la siguiente parte de la búsqueda, puedo decir que el preguntarse por el papel del español en el pensamiento trae de por sí el problema de las divisiones entre esos conceptos históricos y nuestras realidades materiales. Como ya dijo un buen amigo:

Es facil identificar que hay cosas, acciones, hechos y situaciones que nos dividen... pero ¿y si intentamos revisar las cosas que nos unen?

Si hacemos una reivindicación del español como lengua filosófica, estamos subordinando y condenando a otras lenguas que tampoco han sido consideradas de esa manera, pero también estamos desechando las posibilidades de interpretación material en distintas partes del planeta. De ahí la necesidad de la búsqueda de un sentido.

En búsqueda de un sentido

La filosofía, como búsqueda de conocimiento y renovación de las prácticas, se parece por momentos a un juego de jalar la cuerda: mientras más jalamos de un lado con los de nuestro equipo, más le vamos quitando a los otros. Por ello, debemos pararnos y buscar una dirección que quizá no sea nueva, pero sí coherente y necesaria.

La pregunta sobre por qué pensar en español, al igual que las respuestas dadas por algunos señores doctos en alemán, se convierten en una pequeña tontería abstracta e indecisa, cuando nos encontramos en una realidad que nos quiere hablar en distintos idiomas, en un mundo multilingüístico donde alguien más tiene que decirnos algo con palabras y sonidos lejanos, pero aludiendo hechos que compartimos.

Y algunas veces, incluso, sin palabras y sin hechos compartidos. Y los hechos siempre van más allá de los diccionarios.

Hace tiempo leí de un señor que, a unos cuantos kilómetros de aquí, había escrito una novela en "cubano". Quizá algún día, como análogamente lo hacemos ahora con nuestras respectivas variantes, podamos filosofar en guatemalteco, en salva-

doreño, en ecuatoriano o en cubano, para entender que nuestra realidad está espiritual y fundamentalmente más conectada de lo que la globalización nos quiere hacer creer, y se encuentra más allá de las barreras lingüísticas y regionales. Como una música que suena aquí y que puede ser entendida y bailada también allá, surge un lenguaje de la naturaleza que nos sugiere mucho para el porvenir. Y para el porvenir que llega cada día en forma de más y más problemas. Lo que quiere decir que ese algún día me suena a un ahora.

Y el ahora necesariamente suena a un aquí. Porque a veces, en momentos de pesimismo, se me figura que acá le tenemos alergia al diálogo. El racismo hacia la palabra del otro quizá sea una de las peores formas de racismo, (aunque en materia de racismo, no existen mejores ni peores), puesto que nos encontramos con los demás por medio del acto de hacernos en nuestra conversación para descartar diferencias, pero si la conversación verdadera no existe, ¿cómo nos conoceremos y nos daremos la mano? Creo que el sentido perdido en un país con muchos idiomas y demasiadas posibilidades proyectivas, pero con pocos diálogos, nos refleja la gran tarea para nada individual de la búsqueda de comunión nacida en palabras y actos.

Yo no solo espero, sino que lucho para que ni el diálogo, ni la filosofía o el pensamiento sean territorio de un solo idioma, comunidad o grado académico. Nuevamente, haré más las palabras que dichas hace mucho en una lejana tierra donde se habla otra lengua problemática, reflejan nuevamente la relación entre lenguaje humano y lenguaje de la naturaleza:

“Si las puertas de la percepción fueran abiertas, veríamos las cosas tal cual son, es decir, infinitas” (William Blake).

Y yo agregaría:

“Si las puertas de nuestros lenguajes fueran abiertas, veríamos a los otros tal cual son, es decir, totalmente infinitos en sus posibilidades y sorpresas”.

Referencias

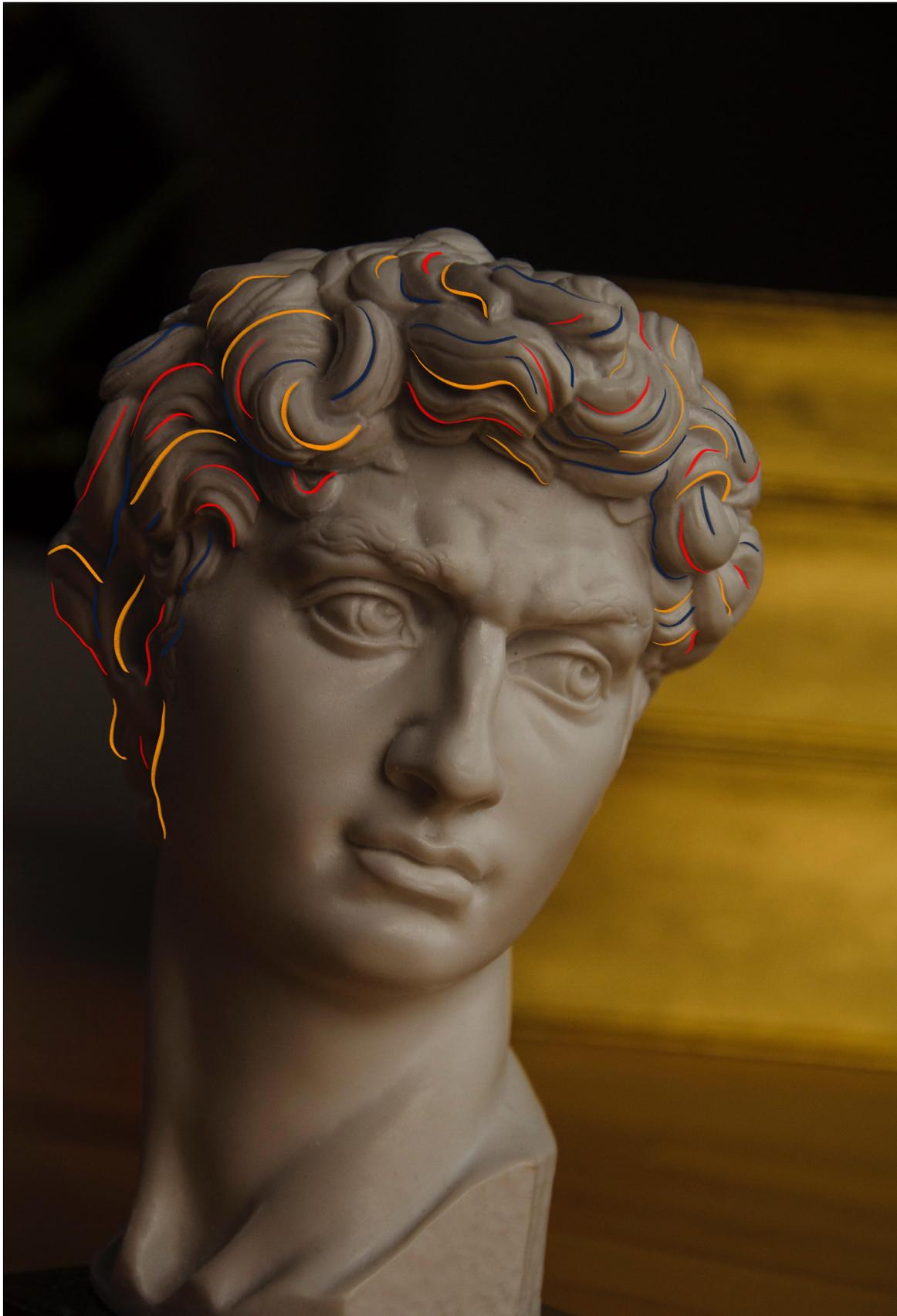
Consultadas

Bueno, G. (2003) El español como “lengua de pensamiento” [versión electrónica]. El Catoblepas. Recuperado el 17 de octubre de 2021, de: <https://nodulo.org/ec/2003/n020p02.htm>.

Delclós, T. (2000) Los filósofos afirman que el pensamiento español se crea en las novelas [versión electrónica]. El País. Recuperado el 17 de octubre de 2021, de: https://elpais.com/diario/2000/09/29/cultura/970178426_850215.html.

Mate, R. (2008) Pensar en español aquí y ahora. ARBOR. Vol. 184 (734). Recuperado el 20 de octubre de 2021, de: <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/241>.





Fotografía de: Unsplash Intervención por: Yaraseth Arriaza

*“El conocer
supone un
saber y no el
saber supone
un conocer”.*

-Sebastian Sebastian

16. Los conceptos del saber

Autor: Sebastián Sebastián

Todo descubrimiento en el mundo se basa en el conocimiento humano. Así las cosas, y el hombre forman parte de las explicaciones filosóficas y científicas porque sin el conocimiento no se puede construir y explicar todo cuanto existe en él, por esto, el espíritu humano debe aspirar al conocimiento para poder transformar este conocimiento en conceptos, es el conocimiento la fuente de edificación en forma de materia que le da explicaciones a las posibilidades de la función de un saber en el entendimiento. Y es la filosofía madre de la sabiduría que explica esta posibilidad del saber que implica un conocer antes que un saber y construir este saber con la idea, “los conceptos del saber es el conocer filosófico”. La filosofía se presenta, según frase de Cicerón, como; “la maestra de la vida, la inventora de las leyes, la guía de toda virtud”¹, es la que sopla inspiración sobre el espíritu humano para crear el conocimiento y luego transformarla en “saber”, esto significa; que en la vida necesitamos *conocimientos* para extraer *conceptos* de cualquier interpretación de la realidad. En filosofía se habla de conceptos ¿Qué son los conceptos? El

filósofo griego Sócrates es el primero en descubrir los conceptos y ¿Cómo descubre Sócrates los conceptos? Los descubre a partir del razonamiento filosófico.

Se le ocurre aplicar a las cuestiones morales, a las cuestiones de la vida moral, el *método* que los geómetras siguen al hacer su ciencia. ¿Qué hacen los geómetras? Reducen las múltiples formas sensibles, visibles, de los objetos, a un repertorio poco numeroso de formas elementales que llaman “figuras”. Los geómetras borran, por decirlo así, las formas complicadísimas de la realidad sensible y analizan esas formas y las reducen a polígonos, triángulos, cuadriláteros, cuadrados, círculos, elipses; un cierto número reducido de formas y figuras elementales. Y entonces se proponen, de cada una de estas formas o figuras elementales, como se dice en griego, “dar la razón”, dar razón de ellas, explicarlas, decir lo que son, dar su definición; una definición que comprenda su génesis y al mismo tiempo las propiedades de cada una de esas figuras. A Sócrates se le ocurre el propósito de hacer

1. Hessen, Juan. *Teoría del conocimiento*. Ed, Porrúa. México 2017. Pág. 7

con el mundo moral lo mismo que los géometras hacen con el mundo de las figuras físicas. En el mundo moral hay una cantidad de acciones, propósitos, resoluciones, modos de conducta, que el hombre tiene. Pues lo primero que se le ocurre a Sócrates es reducir esas acciones y métodos de conducta a un cierto número de formas particulares, concretas, a un cierto número de virtudes; verbi gratia; la justicia, la moderación, la templanza, la valentía.²

Los conceptos por tanto son la *síntesis* de un conjunto de razonamientos, por consiguiente, significa que hay que edificar el “saber” a modo de conceptos, solo con el conocimiento filosófico podemos inventar, imaginar, y crear conceptos. Así cuando por ejemplo queremos partir de un punto A, con la ayuda de una escalera para subir escalón por escalón hasta llegar a un punto B, de la misma manera se construyen los conceptos, grado por grado, escalón por escalón. Y es el conocimiento filosófico la escalera para partir del punto A al punto B que sirve de guía al sujeto para dar explicaciones *cómo* construir los conceptos, esto demuestra la importancia del conocer filosófico como base fundamental para construir los conceptos.

Por esto, para dar forma al saber humano es necesario el conocer filosófico que forma un todo con el contenido del saber, porque podemos llegar a una mala interpretación del saber, por ejemplo; cuando

decimos que sabemos en realidad sólo formamos conceptos del saber, porque una cosa es conocer la causa y otra cosa es conocer el efecto del concepto-saber. Causa y efecto son dos cosas muy distintas, y esto pasa por ejemplo en la vida cotidiana cuando decimos; “el fin de la vida es ser feliz”, pero realmente conocemos, ¿Qué significa ser feliz? O solo sabemos el efecto de ser “feliz” cuando en realidad no conocemos la causa, por otra parte, cuando conocemos quién existe, podemos saber quién consiste, no podemos saber quién consiste si no conocemos antes quién existe, causa y efecto.

Así se diferencia el efecto de conceptos, con un conocer las causas de los conceptos del saber, es bastante la diferencia entre estas dos explicaciones. Esto significa que aquello que no puede pensarse no puede ser, porque supone un no conocimiento, aunque exista un conjunto de saberes, pero sin un conocimiento que les otorgue sentido son conceptos no válidos para el entendimiento, porque no se conocen las causas sino sólo los efectos.

Por esto construyo la idea de que el conocer filosófico está por excelencia ante el saber, es decir; *el conocer supone un saber* y *no el saber supone un conocer*, es pues el conocer filosófico que construye la belleza del entendimiento del “saber” humano. No será que cuando decimos que sabemos, ¿Sólo vemos fantasmas de saberes de conceptos? ¿Cómo podríamos pensar y percibir la realidad sin conocimientos?

2. Morente, Manuel. *Lecciones de filosofía*. Ed, Porrúa. México 1982. Pág. 75

No hay medio para hacer realidad un saber sin antes un conocer, porque la actividad propia del hombre es pensar, *el pensar conocimientos*, formulando preguntas cómo; ¿Cuál es el camino hacia el saber? Es así como se construyen primero los conocimientos antes de llegar a los conceptos. Por esto, el camino hacia el concepto-saber es el conocimiento filosófico reducido en la palabra “*filosofía*” que construye el conocer grado por grado hasta llegar a la plenitud del entendimiento humano, es así que la filosofía es la base fundamental del saber humano. No hay ningún otro arte que la filosofía para llegar a la esencia de las cosas que ha dado a luz al entendimiento de todos los hombres, sin esta sabiduría, significa un *no conocer* que implicaría un caos en el mundo y en la realidad, recordemos que el conocimiento es la medida de los pensamientos, deduciendo a la idea, “la medida de mis conocimientos es la medida de mi realidad”.

Los grandes pensadores en la historia han creado *métodos* de la teoría del conocimiento filosófico como un medio para profundizar y alcanzar el conocimiento respecto a la realidad. Quién aspire al saber primero hay que acostumbrarse al “conocer” así seremos conducidos a las profundidades del saber filosófico, nuestra investigación, debe conducirnos primero a las causas de lo que se quiere descubrir, así como dice el proverbio; “Quien no conoce su historia está condenado a repetirla”, no caer en el error de *un suponer sin antes un conocer*. Suponer

conceptos y teorías sin conocimientos, el hombre se condiciona solo a ver sombras y fantasmas de la realidad, al sumergir en una realidad sin conocimientos, el hombre dejaría inmóvil su libertad de conocer nuevas realidades, estaría condicionado en un mundo de tinieblas, sin ver la luz de su alma, es como estar en una habitación sin luz, tropezamos al andar en ella, en cambio, si está alumbrado sabremos andar en ella.

El hombre conoce reflexivamente ciertas cosas después de haberlas estudiado e investigado. Todas las cosas que el hombre *conoce* y los conocimientos de esas cosas, todo ese conjunto del *saber* humano, lo designa Aristóteles con la palabra filosofía. Y desde Aristóteles sigue empleándose la palabra filosofía en la historia de la cultura humana con el sentido de la totalidad del conocimiento humano.³

Es así que el filósofo pretende más que ningún otro pensador, penetrar hasta el último fondo de la realidad misma de las cosas, dejando que el conocer influya dentro de su pensamiento y hace surgir en él un mundo de conceptos que, “consiste en tener en la mente una colección, lo más variada, amplia y rica posible, de conceptos, que le permiten deambular por el mundo entre las realidades, sin sentirse nunca sorprendido; porque cada vez que encuentre algo, si es verdaderamente sabio tendrá en su mente el concepto correspondiente”.⁴

3. *Ibidem*, Morente. Pág. 17

4. *Ibidem*, Morente. Pág. 104

El conocer por tanto se debe construir por medio de la filosofía, porque lo que no existe no existirá, imaginemos una mente sin contenido, como se dice, “No puedes dar lo que no tienes”, es el conocimiento el avance de todo saber filosófico y científico, esto nos pone en ventaja de los demás seres vivos, somos la única especie que tiene este privilegio de crear mundos inimaginables con la ayuda del conocer filosófico que construye el saber en el entendimiento, *verdades*, que hacen del hombre un ser dotado de pensamientos, “que nace, en una mente concreta, en un hombre de carne y hueso, en un individuo, el cual vive en una época determinada y piensa en un lugar determinado; y ese pensamiento viene condicionado esencialmente por todo el pasado, que presiona sobre la mente en la cual se está destilando”.⁵

Es así que el conocer influye en el pensamiento del hombre para construir conceptos en el entendimiento que otorga significado a las cosas con todo el soporte de las teorías filosóficas del conocimiento. Así quién diga que sabe, en realidad no conoce, porque no conoce las causas de las cosas, en cambio, quién diga que conoce, significa que sabe, porque primero estudia las causas de las cosas. De esta forma, los conocimientos se convierten en primera causa para construir de manera ordenada los conceptos, que sirven como fuente inagotable “hacia el camino de los conceptos del saber”.

“Quien sabe no conoce quien conoce sabe”.

5. *Ibidem*, Morente. Pág. 107.

Referencias

Consultadas

Hessen, Juan. Teoría del conocimiento. Ed, Porrúa. México 2017. Pág. 7

Morente, Manuel. Lecciones de filosofía. Ed, Porrúa. México 1982. Pág. 75

17. Agradecimientos

Al Departamento de Filosofía de la USAC y quienes la conforman

Este proyecto nació por la necesidad de visibilizar la revista “Reflexiones Filosóficas”, para dar a conocer el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad San Carlos de Guatemala, pero no hubiera sido posible sin el apoyo de las autoridades que permitieron que el EPS se realizara con ellos, a los profesores que con mucho entusiasmo, respeto y emoción compartieron sus conocimientos y a los compañeros epesistas porque aún con su EPS llevándose a cabo, brindaron apoyo con recursos, información y una excelente actitud de compañerismo.

Agradecimientos especiales:

Al licenciado David Chacón, quién fue mi jefe inmediato en todo este proceso y su apoyo fue base para la elaboración de este gran proyecto, ya que con respeto, puntualidad y responsabilidad asistió a cada reunión para concretar las ideas y siempre me permitió proponer desde la libertad creativa y profesional que el proyecto solicitaba.

Al licenciado Jaime Cabrera, quién fue mi tercer asesor, al igual que el licenciado Chacón, estuvo muy involucrado en esto desde el inicio, acompañó todos nuestros procesos y siempre nos apoyó con la documentación y gestión necesaria.

Al licenciado Efraín Estrada, ya que al ser el director de la revista “Reflexiones Filosóficas”, ya que estuvo bastante involucrado en el proceso, aportando ideas para la mejora significativa del proyecto y aportando recursos para alimentar de forma positiva el mismo.

Y a todas las personas que fueron parte de esta gran etapa académica de mi vida, les agradezco mucho, esto me dejó muchos aprendizajes tanto profesionales como personales, fue un verdadero honor colaborar con todos y que esto haya llegado a su exitosa culminación, mis mejores y más brillantes vibras para cada uno de ustedes en todo lo que realicen profesional y personalmente.

-Yara Arriaza - EPS 2021

