

# Revista de FILOSOFÍA





#### **REVISTA DE FILOSOFÍA**

Año III, Número 3, Septiembre 2016

#### Departamento de Filosofía

Correo electrónico: departamentofilosofía@usac.edu.gt Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12, Guatemala, Guatemala, C.A.

#### Departamento de Relaciones Públicas

Correo electrónico: relacionespublicasfahusac@gmail.com Teléfono: 2418-8613

Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12,

Guatemala, Guatemala, C.A.

#### **Autoridades**

M.A. Walter Mazariegos Decano

Dra. Iliana Cardona de Chavac Secretaria Académica

M.A. Zonia Williams Secretaria Adjunta

Licenciada Patricia García Directora del Departamento de Filosofía

Licenciado Harold Soberanis Director de la Revista de Filosofía

# Consejo Editorial

Licenciada Patricia García Teni Licenciado Harold Soberanis Doctor Julio César de León

# Comisión Editorial de la Facultad de Humanidades

Coordinadora Licenciada Nancy Franco

# **Equipo Editorial**

Dra. Elba Marina Monzón Dávila de Barillas Coordinación / Edición

Licda. María Ileana Álvarez Mazariegos Diseño y Diagramación

Los artículos publicados en esta edición son responsabilidad de los autores.

# Índice

Presentación5
Sartre y el mosquito deslumbrado Julio César De León Barbero
La Ciencia de la Ilustración en la Universidad de San Carlos en el Siglo XVIII Sergio Custodio C24
Vattimo Filósofo del Posmodernismo Margarita Estrada Pérez39
Los paradigmas de la educación contemporánea: intercultura y tecnociencia en el Occidente postmoderno Anita Gramigna, Universidad de Ferrara, Italia5
Reflexiones sobre Filosofía Política Olga Patricia García Teni67
La construcción de conceptos y definiciones Lic. Otto Alfredo Custodio García8
Celebremos a Aristóteles Harold Soberanis10
De los autores 11/

La Revista de Filosofía es una publicación del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Se publica anualmente y en ella se dan a conocer los resultados de las investigaciones, ensayos, ponencias, reseñas de libros o artículos inéditos de los profesores de dicho Departamento.

Su objetivo principal es generar ideas y contribuir con aportaciones, serias y rigurosas, al debate actual sobre temas de interés filosófico desde un enfoque eminentemente académico.

# **PRESENTACIÓN**

Es una ocasión especial ésta en la que se publica el No. 3, del año 3 de la **Revista de Filosofía**, del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Esta revista compila los trabajos de investigación de profesores de Filosofía, así como artículos de profesores de otras disciplinas, pero con un enfoque estrictamente filosófico, y en esta ocasión, el artículo de una invitada especial, la Dra. Anita Gramignia, de la Universidad de Ferrara.

Esta es una publicación que conlleva la conmemoración de fechas de suma importancia en el ámbito filosófico mundial, ya que se celebran los 2,400 años del nacimiento de Aristóteles, ocurrido en el año 384 a.c. Por tal motivo se celebrarán conferencias, congresos y publicaciones en las distintas Universidades de occidente. No menos importante es la celebración de los 500 años de la publicación de la obra de Thomas Moro, Utopía, cuyo nombre original es *Libellus ... De optimo republicae statu, deque nova insula Utopiae, Libro Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía*, fecha que también se celebrará con congresos y disertaciones especiales.

Sumado a estas celebraciones internacionales, de alto impacto en la cultura universal, el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, también tiene una celebración importante para el mundo de la cultura filosófica en Guatemala: el centenario del nacimiento del ilustre pensador, filósofo e historiador José Mata Gavidia. Director del Departamento de Filosofía durante

muchos años, escribió muchas obras de gran importancia para la cultura guatemalteca, tales como Anotaciones de historia patria centroamericana, Lo auténtico y lo circunstanciado en la independencia de Centro América, Existencia y perduración en el Popol Vuh, Fundación de la Universidad de San Carlos, La influencia de España en la formación de la nacionalidad centroamericana, Metodología Agustiniana, Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos al final del siglo XVIII, El buscador de certezas, y muchas otras obras más que abarcaron la historia, la literatura y la filosofía.

La publicación de la **Revista de Filosofía** busca homenajear a estos pensadores de gran renombre en la filosofía universal, Aristóteles y Thomas Moro, y también brindar un reconocimiento a José Mata Gavidia, ilustre pensador de la filosofía en Guatemala.

La revista cuenta con dos artículos que específicamente se refieren al pensamiento de Aristóteles: el licenciado Harold Soberanis escribe el ensayo **Celebremos a Aristóteles**, en el cual hace ver la importancia del estagirita en el pensamiento político y moral, la relación que estableció entre la felicidad, la vida política y la conducta ética.

Por otra parte, está el artículo denominado **Reflexiones sobre filosofía política**, en el cual la licenciada Patricia García Teni intenta rendir homenaje a Aristóteles y a Thomas Moro. Estableciendo que la utopía es el inicio de todo cambio, que los derechos humanos son la utopía actual y la forma en que Platón y Aristóteles entendieron el Estado, la ley y la democracia.

La licenciada Margarita Estrada, quien ofrece una visión general del pensamiento de Gianni Vattimo, como

representante del posmodernismo, escribió **Vattimo filósofo del posmodernismo**. Presenta la relevancia de dicho autor en la corriente posmoderna y su interpretación del pensamiento débil, como aquel que no sigue la tradición de la racionalidad moderna.

También está el artículo del licenciado Sergio Custodio, La ciencia de la ilustración en la Universidad de San Carlos en el siglo XVIII, que hace un recuento del pensamiento de algunos académicos guatemaltecos de la época mencionada. Realiza una acuciosa investigación histórico-filosófica en la que se evidencia la influencia del conocimiento científico en Universidad de San Carlos, a través de la Reforma de Goicoechea, con la cual se introdujo el estudio de las nuevas ciencias, cambiando del enfoque aristotélico-tomista al cartesiano y newtoniano, así como la introducción del método científico en oposición al método de la autoridad.

El artículo del doctor Julio César de León, **Sartre y el mosquito deslumbrado**, busca dilucidar si el filósofo francés Jean Paul Sartre logró elaborar una propuesta sobre la conciencia que no tuviera su base en una esencia o naturaleza humana. Busca responder a las preguntas ¿qué es la conciencia? ¿Qué actividad desempeña? ¿Qué relación guarda con la idea de un yo? ¿En qué sentido es absolutamente libre la conciencia? ¿Cómo se relaciona con el *ser-en-sí*? o si se relaciona consigo misma.

El problema de la estructuración de conceptos y definiciones, que buscan universalidad, pero que tienen la gran influencia de la cultura, es el aspecto tratado en el artículo del licenciado Otto Alfredo Custodio, titulado La construcción de conceptos y definiciones. En este, el autor afirma que si bien

el concepto y la definición deben reflejar universalidades, se encuentran también frente al hecho de que están influenciados por las distintas concepciones culturales o cosmovisiones de las cuales proceden.

Finalmente, el artículo Los paradigmas de la educación contemporánea: intercultura y tecnociencia en el occidente postmoderno de la Dra. Anita Gramignia, busca hacer una crítica "desestructurante" para desmitificar el mito postmoderno del imperio absoluto de la tecnología, para encontrar su significado tanto en nuestra existencia como en el propio devenir histórico.

Patricia García Teni

# Sartre y el mosquito deslumbrado

#### Julio César De León Barbero

#### Resumen

En este ensayo se analizan algunas ideas y argumentos del pensamiento de Sartre con el propósito de dilucidar si el filósofo francés logra elaborar una propuesta sobre la conciencia que no tenga su base en una esencia o naturaleza humana.

**Palabras clave:** Sartre, ser-en-sí, ser-para-sí, hombre, conciencia, nada, libertad.

#### Abstract

In this rehearsal some ideas and arguments from Sartre's thought are analyzed in order to determine whether the french philosopher develops a proposal on consciousness that does not have its basis in an essence or human nature.

**Key Words:** Sartre, in-itself, for-itself, man, consciousness, nothingness, liberty.

El último libro de Sartre, Las palabras,¹ quiere ser una autobiografía con doble propósito: por un lado, describir el proceso personal por el cual decide llegar a ser lo que fue: un escritor; por otro, exponer su concepción antropológica que ya había elaborado y descrito minuciosamente en El ser y la nada.

Una vez aceptado el principio de que cada quien es el menos indicado para evaluar su propia vida, se comprende la visión que Sartre elabora sobre su niñez: impone su perspectiva existencialista de forma tan contundente que pareciera que en 1 Sartre. Jean-Paul. Las palabras. traducción de Manuel Lamana. Losada.

<sup>1</sup> Sartre, Jean-Paul, Las palabras, traducción de Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1964.

su infancia ya era fácil predecir el rumbo de su vida paso a paso, milímetro a milímetro. Algo por demás contrario a su concepción de la vida humana que elaboraría en sus años de madurez.

Por ello, cuando se lee esa autobiografía, uno se pregunta cómo un chico —precoz, por supuesto como lo fue Jean-Paul— de siete o nueve años podía manejar categorías y tener intuiciones que caracterizan el pensamiento del Jean-Paul adulto. La explicación realmente consiste en que se trata de una autobiografía en gran medida novelada y en la cual, más que mostrar el desarrollo interior del individuo, se emplean los filtros de la mente adulta para recrear lo que al autor le hubiera gustado que sucediera en su mundo interno.

Los hechos puede que sean innegables como la relación con su abuelo, con el segundo esposo de su madre y su interés por los libros, cuya compañía le resultó bienhechora en tanto y en cuanto niño solitario.

Precisamente al evaluar aquella especie de romance con los libros, Sartre señala:

Cuando cogía un libro, por mucho que lo abriese y lo cerrase veinte veces, veía que no se alteraba. Al deslizarse sobre esa substancia incorruptible que es el texto, mi mirada no era más que un minúsculo accidente superficial, no desordenaba nada, no desgastaba en absoluto. Yo, por el contrario, pasivo, efímero, era un mosquito deslumbrado, atravesado por las luces de un faro.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Sartre, Jean-Paul, Op. Cit., p. 123.

Yo... era un mosquito deslumbrado. Esa es una declaración antropológica a despecho del lenguaje literario metafórico. Por lo menos hay que aceptar que el mosquito es poseedor de un ser ya dado, sin opciones, sin posibilidades de ser otra cosa. Es parte del ser-ahí, de lo-en-sí, opaco, sin causa, sin necesidad, sin razón, gratuito y sin sentido alguno, como lo afirma Sartre una y otra vez en El ser y la nada:

El ser-en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente es. Esto es lo que —en términos antropomórficos— expresará la conciencia al decir que el ser-en-sí está de más; o sea que ella no puede absolutamente derivarlo de nada; ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación ninguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda eternidad.<sup>3</sup>

Pero resulta que el mosquito sartreano no es un mosquito cualquiera: es un mosquito, agrega, con la capacidad de deslumbrarse. Asombroso. Inaudito habría que decir. Sencillamente porque el deslumbrarse solo es capacidad de la conciencia, por lo menos de la conciencia pre-reflexiva —no está claro si puede darse cuenta de que se está deslumbrando, capacidad propia de la conciencia reflexiva—.

Como mínimo es un mosquito que se percata de lo que tiene enfrente (libros) lo cual es lo esencial en Sartre al abordar la cuestión de la conciencia. La mera percatación constituye para él la actividad fundamental de la conciencia. Esta postura manifestada en sus primeros trabajos sobre el ego,

<sup>3</sup> Sartre, Jean-Paul, **El ser y la nada**, Losada, S. A., Buenos Aires, 3ª. Edición, 1972, (trad. de Juan Valmar) p. 36

la imaginación y las emociones,<sup>4</sup> lo llevó lejos de las ideas de Descartes, puesto que Descartes comienza por una conciencia reflexiva cuya actividad constituye al yo como un objeto (*cogito, ergo sum*).

El mosquito sartreano es, entonces, ser-en-sí y conciencia. Se conjuga en él lo-en-sí y el-para-sí. Esta amalgama no es sino una negación de lo que Sartre hilvanó en su obra cumbre: *El ser y la nada*.

#### 1. El esencial interés de Sartre

En gran medida el distanciamiento de Sartre respecto a Heidegger consiste en la preocupación fundamental que anima sus ideas. La cuestión central en Heidegger es la cuestión de ¿por qué hay algo y no más bien nada? La sempiterna pregunta e inquietud por el Ser que dio pie a innumerables discursos metafísicos. A Sartre le inquieta otra cuestión: ¿por qué hay conciencia?, inquietud de carácter antropológico que obliga a penetrar los ámbitos de la psicología, la sensibilidad, el yo, la imaginación, las relaciones interpersonales y la cuestión de la corporeidad. Amén de una definición de hombre que es precisamente lo que Sartre se resiste a aceptar.

El rechazo sartreano a definir al hombre surge de su piedra de toque fundamental: la existencia precede a la esencia. Completamente a contrapelo de la ontología y la metafísica tradicionales que insistieron en que la esencia es antes que la existencia. Por lo menos deístas y teístas así lo consideraron 4 Sartre, Jean-Paul, Lo imaginario, Editorial Losada, S.A. Buenos Aires 1976 (traducción de Manuel Lamana); Bosquejo De Una Teoría De Las Emociones, Alianza Editorial, España, 2005; La Trascendencia del Ego, Ediciones Calden, S. R. L., (Colección El hombre y su mundo, dirigida por Oscar del Barco) Buenos Aires, 1968, (Traducción de Oscar Masotta).

convencidos de que el mundo estuvo antes en la mente del Creador. Pero aún quienes, alejados del ser divino, elaboraron una teoría del Ser sostuvieron que la esencia precede a la existencia —el más vivo ejemplo de ello es Platón—.

Antropológicamente Sartre parte de poner la existencia real del hombre en el mundo carente totalmente de atributos, características o propiedades. Es decir, renuncia al concepto de naturaleza cuando del hombre se trata. No hay tal naturaleza humana. Preguntamos, no obstante, ¿logra Sartre evadir la cuestión de definir al hombre? ¿su esfuerzo por alejarse de las caracterizaciones que integran toda definición es exitoso? O, ¿el mosquito sartreano resulta, en último análisis, imponiéndose y arruinando todo su esfuerzo?

Por naturaleza se ha entendido en la filosofía occidental como aquello que caracteriza a un ser o las cualidades que hacen de los objetos lo que son. Agregando que precisamente por ello la naturaleza es invariable, una e idéntica en todos los que de ella participan.

La modernidad continuó aseverando lo que ya Aristóteles había proclamado. Al decir de Ortega:

El siglo XVIII es fiel a su maestro, el XVII, en la convicción de que el hombre posee últimamente una "naturaleza", un modo de ser definitivo, permanente, inmutable.<sup>5</sup>

Sartre no quiere compromisos con esta manera naturalista de entender al hombre. Sostiene que primero está <u>la existencia, el</u> estar en el mundo, ante todas las cosas, entre 5 Ortega y Gasset, José, <u>Pasado y porvenir para el ho</u>mbre actual, Revista de Occidente, Madrid, 1962, p. 63.

todas las cosas. Carente de identidad, vacío de cualidades y determinaciones. Sencillamente como nada.

## 2. El en-sí y el para-sí

Los conceptos de *en-sí* y *para-sí* son los conceptos clave para entender *El ser y la nada*. La mayor parte de la obra está dedicada al segundo concepto, al *para-sí*. No solamente por el interés sartreano al escribirla sino porque del *en-sí* no hay mucho qué decir excepto que es opaco, indiferenciado, macizo, sin razón alguna, sin causa y sin necesidad.

Desde la perspectiva existencialista sartreana el foco de interés está fijado en el hombre, en el *para-sí*, cuyo carácter consciente es lo primordial de este trabajo. Dejaremos, por lo tanto, fuera de consideración el resto de aspectos que pertenecen al *para-sí* y que han sido abordados vez tras vez. Este trabajo quiere hacerse cargo de interrogantes como: ¿Qué es la conciencia? ¿Qué actividad desempeña? ¿Qué relación guarda con la idea de un yo? ¿En qué sentido es absolutamente libre la conciencia? ¿Cómo se relaciona con el *ser-en-sí*? ¿Se relaciona consigo misma?

Punto de partida obligado es reconocer que si la conciencia es conciencia de algo, entonces la conciencia es, debe ser, tiene que ser diferente del *ser-en-si*, totalmente distinta del ser. Ha de ser, obligadamente, NO SER. Por ello la conciencia lleva a cabo una tarea permanente de negación, anulación y neantización. Neantizar es un proceso constante.

Ante cualquier objeto, esta revista por ejemplo, la conciencia niega que ella sea la revista. Se distancia de ella y la "hace" destacarse de todo el trasfondo constituido por el

resto de objetos del entorno. La conciencia también niega que la revista sea otra cosa y anula, niega, nihiliza todo lo demás. Por ello Sartre afirma sin rodeos que la nada es traída al mundo por el hombre:

... debe existir un ser —que no podría ser el Ser-en-sí—, el cual tenga por propiedad nihilizar la Nada, soportarla con su propio ser, desplegarla perpetuamente desde su propia existencia: un ser por el cual la Nada advenga a las cosas.<sup>6</sup>

¿Pero cómo surge la conciencia? Una lectura descuidada de Sartre podría conducir a pensar que surge por una especie de desgarramiento en el ser-en-sí gracias al cual se origina la conciencia. Esto es imposible en Sartre ya que implica que el ser-en-sí adquiere forma de conciencia sin abandonar su ser de en-sí. También porque la conciencia demanda una permanente separación y distanciación del ser. Así, el ser-en-sí y la conciencia no pueden estar unidos en uno; no pueden ser uno solo. El mosquito deslumbrado es algo imposible.

A estas alturas lo que Sartre ha dicho es que la conciencia no es el ser-en-sí; que se distancia del en-sí permanentemente; que su tarea principal parece ser la negación o nihilización constante dirigida hacia ella misma y hacia los objetos. Pero la pregunta de cómo surge la conciencia permanece sin responder. No responderla significa no resolver la cuestión esencial de por qué el humano es capaz de percatarse de todo aquello que constituye su entorno.

Ese evitar resolver la cuestión del surgimiento de la

<sup>6</sup> El ser y la nada, págs. 63-64.

conciencia complica aún más la postura sartreana: ¿Por qué en el organismo humano, que es parte del mundo físico, aparece la capacidad de percatación? ¿Por qué no se genera en otros organismos, en un mosquito, por ejemplo? O, ¿será eso posible y de ahí la metáfora del mosquito deslumbrado?

El que Sartre deje de lado esta importante cuestión puede encontrar justificación en su interés dominante, que no es precisamente el surgir de la conciencia sino el tipo de fenómeno que la conciencia no cognitiva, prerreflexiva es, ya que de ahí partirá su elaboración antropológica. Es más, puede afirmarse que abandonar la cuestión de cómo surge la conciencia le evita tener que justificar la presencia del hombre en el mundo, la cual es totalmente gratuita.

Sartre tampoco quiere dar por sentada la conciencia como una especie de *res cogitans* cartesiana. Aunque no hay pensador francés moderno que no reaccione ante Descartes, ya sea a favor o en contra, Sartre se propone mantenerse totalmente alejado del idealismo cartesiano pues este supone una conciencia reflexiva gracias a cuya actividad se constituye el yo como una cosa, como un objeto (*Cogito, ergo sum*). Pero Sartre también evidencia la enorme dificultad que el cartesianismo no supera: cómo salir del entorno del yo para garantizar la existencia del mundo exterior.

No dejarse encerrar por el idealismo cartesiano y dar un salto hacia un realismo radical es una empresa paralela al abordaje sartreano de la conciencia. La convicción inherente al existencialismo de Sartre es que ambas cuestiones, la de la conciencia y la de la existencia del mundo exterior, reciben su respectiva solución partiendo no de la conciencia reflexiva sino de la prerreflexiva.

La existencia del mundo exterior se salva y se garantiza al afirmar que la conciencia prerreflexiva (entendida como el puro percatarse) *pone* al objeto como trascendiéndola, como aquello *hacia* lo que ella *apunta*. Esta visión de una conciencia trascendente es de origen husserliano. Según Husserl toda conciencia es conciencia de algo. Así que no hay conciencia que no sea la **posición** de un objeto trascendente; de este modo la conciencia **no** tiene ningún **contenido**.<sup>7</sup>

Todo aquello de que nos percatamos no está en la conciencia como un contenido. La intencionalidad hace que todo aquello sea colocado como trascendente y no como inmanente a la conciencia —realismo radical—. Acá hay implícito un alejamiento de Husserl. No se trata de esforzarse por poner entre paréntesis la existencia del mundo exterior tratando todos los objetos como inmanentes a la conciencia procediendo a suspender todo juicio acerca de su ser objetivo. Definitivamente para Sartre eso no es correcto.

Sartreanamente hablando, la mera percatación, la percepción por sí misma, lleva a colocar todo objeto de conciencia como trascedente (por un lado) y como existente (por el otro). Así pues, al percibir la revista sobre la mesa, es la revista misma y no una representación mental de ella el objeto del acto intencional y puesta como existiendo.

Todo esto conduce a Sartre a coincidir con Heidegger al rechazar el reclamo de Husserl consistente en que la *Epokhé* — la puesta entre paréntesis de la existencia— es algo básico para la fenomenología.

<sup>7</sup> La cita literal de **El ser y la nada**, reza: *Toda conciencia, como lo ha mostrado Husserl, es conciencia de algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea posición de un objeto trascendente, o, si se prefiere, qu la conciencia no tiene "contenido"*. p. 18.

### 3. El yo, conciencia prerreflexiva y reflexiva

Ninguna conciencia, dice Sartre, es conciencia sin ser conciencia de sí misma. No se trata, afirma, de una dualidad sino de características o capacidades de la misma conciencia. Escribe:

... la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Es una condición necesaria: si mi conciencia no fuera conciencia de mesa, sería conciencia de esa mesa sin tener conciencia de serlo, o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente; lo que es absurdo. Es una condición suficiente: basta tener yo conciencia de tener conciencia de esta mesa para que tenga efectivamente conciencia de ella.8

Esta conciencia la denomina conciencia reflexiva. Permite juzgar y emitir pareceres acerca de la conciencia prerreflexiva. La conciencia prerreflexiva o refleja solo es capaz de percibir pero no sabe nada acerca de la percepción porque está orientada totalmente hacia el exterior, hacia el mundo. La conciencia entonces es primeramente saber y en un segundo acto es saber que se sabe. Contrario a lo que han supuesto otros, Sartre afirma que el acto de saber que se sabe es secundario y derivado. Lo fundamental en el conocer es simplemente percatarse, es decir, la actividad de la conciencia prerreflexiva.

<sup>8</sup> El ser y la nada, p. 19.

La autoconciencia es para Sartre un resultado de la actividad de la conciencia reflexiva. Solamente en el momento de **poner** la conciencia de la revista sobre la mesa como objeto intencional, entonces y solo entonces, aparece el Ego, el Yo como objeto para la conciencia reflexiva.

Resulta imposible no pensar en la conciencia prerreflexiva sin objetivarla, vale decir, sin convertirla en un objeto intencional. Entonces ocurre que en la conciencia reflexiva aparecen tanto el Yo como el Mundo como *dados al mismo tiempo*. Logra Sartre con esto patentizar la existencia del mundo —realismo radical—y convertir al Yo trascendental husserliano en algo irrelevante, innecesario —evita el idealismo—. Así pues, la conciencia prerreflexiva y el mundo aparecen correlacionados de una vez. Lo que llamamos Yo es una derivación que es constatada solamente por la conciencia reflexiva, es decir, a la conciencia que reflexiona sobre la conciencia reflexiva. Hay que agregar que el Yo sartreano es por lo mismo que derivado, fugaz.

Nos engañamos, eso sí, creyendo que el Yo es algo estable, permanente, que sobrevive el paso del tiempo; que constituye el centro y basamento de los estados anímicos, las experiencias sufridas y las acciones que ejecutamos. Esta visión común es hija del miedo a la libertad, que para Sartre es absoluta e ilimitada. El refugio que proporciona la idea de un Yo que permanece, aparte de ser falso, conduce al hombre a renunciar a su responsabilidad tanto al actuar como al configurar su vida. Ese Yo estable supuesto conduce a atribuir el todo de la vida y del actuar a un determinismo. Con ello no hacemos sino ocultar la terrible realidad de la libertad y la espontaneidad que se nos imponen. Es sencillamente caer en la mala fe.

La mala fe consiste en tratar de engañarse o refugiarse

en cualquier determinismo como la voluntad de Dios, el destino, las circunstancias, el ambiente, etc.

#### 4. Libres en sentido absoluto

El ser en-sí es totalmente ajeno a la libertad porque ya es. Por el contrario, el ser para-sí, por hallarse separado del ser en el sentido de estar radicalmente separado de toda determinación propia del ser, es libre, libérrimo.

No se conecta la libertad a ninguna esencia, a ninguna supuesta naturaleza humana. Pertenece, más bien, al ser consciente. Dice Sartre:

... la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una propiedad que pertenezca entre otras a la esencia del ser humano. Ya hemos hecho notar, por otra parte, que la relación entre existencia y esencia no es semejante en el hombre y en las cosas del mundo. La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la "realidad humana". El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser-libre.9

Esa libertad propia del ser humano es absoluta; no conoce restricciones. Se trata de un supuesto común a todo existencialismo. Halla sentido en el principio antropológico de 9 El ser y la nada, p. 66-67.

que estamos frente al no-ya-hecho, aquel que tiene que hacersea-sí-mismo. Lo que implica que lo que llegue a ser depende completamente de sí mismo, de sus propias elecciones.

No somos libres de ser libres. En todo caso ya sea que el hombre decida abrazar su condición de nada, responsabilizándose de todas sus decisiones o que se refugie en la mala fe suponiendo un determinismo cualquiera, siempre estará ejerciendo su inevitable libertad.

Ahora bien, si la existencia —caracterizada por la libertad inherente al ser consciente— es anterior a la esencia ¿qué es lo que *hay* antes de la esencia? ¿En qué consiste *eso* que ejerce la libertad y toma decisiones? Es más: ¿Qué es *eso* que ha de responsabilizarse por las decisiones tomadas? Debe atribuírsele todo ese ejercicio a algo. En todo caso sería un algo que quiere convertirse en otro algo.

La anterior inquietud es inevitable porque Sartre hace descansar en el hombre el poder de decidir y la capacidad de responsabilizarse antes de llegar a ser lo que ha decidido ser. No después. Eso sería absurdo. Sobre todo en lo que atañe a la toma de decisiones no resulta aceptable que el hombre tenga capacidad de decisión solamente después de haberse decidido. Ridículo.

El para-sí huye constantemente de lo que fue hacia lo que ha decidido ser. Se encuentra más allá del pasado elaborado, construido por él mismo y lo sobrepasa. Su fundamental actividad es optar por alguna de las muchas posibilidades que se le presentan. Claro que semejante actividad que le es impuesta y la consiguiente responsabilidad, generan angustia en el hombre. Un estado, dice metafóricamente Sartre, idéntico

al que experimenta quien se halla al borde de un precipicio: se siente atraído, subyugado pero a la par invadido por el terror.

Háganse notorias las actividades del hombre, del parasí, que le permiten lanzarse a la aventura de buscarse una esencia: decide, es responsable, elije entre posibilidades, puede reconocer y utilizar su libertad, es capaz de refugiarse en excusas.

Lo más sobresaliente es que todas esas capacidades parecen ser comunes a todos los para-sí, a todos los hombres. Parece como que esto es suficiente para afirmar lo siguiente: existe la posibilidad de que a pesar de negar que el hombre sea algo o posea una naturaleza, Sartre deje abierta la puerta para aceptar lo contrario.

Al menos puede afirmarse sin temor alguno que, gracias al análisis breve de estas ideas y argumentos sartreanos, el ser humano es ese ser cuya esencia consiste en tener que decidir constantemente llegar a ser esto o aquello, porque no es esto ni aquello. Su naturaleza —compartida por todos los seres humanos, como ocurre con toda naturaleza— estriba en hacer de sí mismo lo que elija, cargando sobre sus propios hombros la responsabilidad por sus elecciones y decisiones.

Si se quiere, puede afirmarse que el ser humano es ese ser que parte de un ser meramente formal para buscarse un ser con contenido concreto. De ese modo se va de una definición antropológica universal a una visión particular y concreta de cada *anthropos*.

Queda claro que esa huida del ser antropológico universal hacia el ser de cada quien en concreto no constituye

una búsqueda por el mero ser en-sí, carente de conciencia. No. No es búsqueda de cosificación. En ese aspirar a ser se quiere conservar el pleno carácter del ser para-sí, de conservar su condición de conciencia. Se busca lo que Sartre considera un imposible: ser el ser en-sí-para-sí. Es decir, conjugar en uno solo ser y conciencia.

Aunque se trata de una empresa imposible, parece que el mosquito sartreano es eso, precisamente, lo que ha logrado.

# Bibliografía

Sartre, Jean-Paul, **Las palabras**, traducción de Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1964.

Sartre, Jean-Paul, **El ser y la nada**, Losada, S. A., Buenos Aires, 3<sup>a</sup>. Edición, 1972, (trad. de Juan Valmar).

Ortega y Gasset, José, **Pasado y porvenir para el hombre actual**, Revista de Occidente, Madrid, 1962.

# La Ciencia de la Ilustración en la Universidad de San Carlos en el Siglo XVIII

Sergio Custodio C.

#### Resumen:

La modernidad del siglo XVIII, expresada en la innovación y renovación de algunas ideas del racionalismo del siglo XVII, fueron incorporadas a la docencia de la Universidad de San Carlos de Guatemala especialmente a través de la reforma curricular de Fr. José Antonio Goicoechea. Esta influyó en el desarrollo intelectual de Guatemala durante los siglos XVIII y XIX, particularmente en las ciencias médicas.

**Palabras clave:** razón, experimentación, causalidad, ciencia, ilustración

#### Abstract:

XVIII Century's modernity was expressed through innovation and renovation of some of the ideas of the XVII Century's rationalism which were embodied in the Fr. Jose Antonio Goicoechea curriculum reform, which has a considerable influence in the intellectual development in Guatemala during the XVIII and XIX centuries, in particular the medical science.

**Key Words:** reason, experimentation, causality, science, Illustration.

- 1 -

En el pensamiento de la llustración, la noción de naturaleza que se sostuvo como válida, fue desvelada como ese trasfondo hacia el que se dirige la ciencia como órgano o instrumento de comprensión, descubrimiento y dominio. Resumidamente: la naturaleza se le hace aparecer como un sistema categorial de recursos "a la mano", dispuestos para su transformación en factores necesarios para el desarrollo científico, tecnológico y técnico requeridos para el progreso material del ser humano. En contraste negativo, expresada en la innovación y renovación de algunas ideas del racionalismo del siglo XVII, la noción de naturaleza en el pensamiento medieval se presenta como el escenario objeto de contemplación mística, en donde Dios se revela a través de sus efectos y fenómenos que, finalmente, se erigen en pruebas de su existencia. No es solo una organización categorial, sino que está "diseñada" para hacer notar el "dedo de Dios".

El hombre de la Ilustración es el que tiende como uno de sus fines vitales hacia el dominio de la naturaleza mediante el conocimiento de su funcionamiento causal fenoménico: "En el hombre, ciencia y poder coinciden en un mismo punto, porque el desconocimiento de la causa hace imposible la obtención del efecto correspondiente. Pues a la naturaleza no se le vence si no es obedeciéndola, y lo que en el orden teórico se presenta a modo de causa, eso en el orden operativo se constituye en norma de acción"<sup>2</sup>. La noción medieval es abandonada como un objeto creado para la contemplación estática y surge para el hombre emprendedor de la Ilustración como un reto para su explotación, como un reservorio de recursos naturales que significan una multiplicidad de útiles científicos y tecnológicos. De esa manera,

<sup>1</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino, ilustra muy bien en **Del Ente y la esencia** III, 2, 5, 6, en la **Suma Teológica** I, 2, 2, la idea muy generalizada en la Edad Media de que la naturaleza es, en última instancia, una serie o conjunto de efectos y causas divinos que se constituyen en muestras patentes de la existencia de Dios, y su posición en el ser como un ente creado, finito en el tiempo y el espacio.

<sup>2</sup> Bacon, Francisco. **Nuevo órgano.** 1, 2, 4, 5, 8, 9.

la naturaleza es una organización categorial dispuesta para ser un objeto disponible para la acción transformadora de la ciencia y la tecnología. La ciencia deviene en un *nec-otium*, no para la contemplación u *otium*. No es para el ocio contemplativo. Esto es, en su significado estricto: *otium*, paz, tranquilidad, descanso, sosiego y admiración. Contrariamente, *nec-otium*, el desasosiego, la actividad constructiva, el puro hacer.

pensamiento filosófico-teológico medieval, como lo podría expresar paradigmáticamente Santo Tomás, la naturaleza solo puede ser interpretada en términos teleológicos. Es poseedora de un destino trascendente, concepción que tiene características de la filosofía griega en términos aristotélicos<sup>3</sup> que señalan a través de ideas filosófico-teológicas la naturaleza como un ente que tiende hacia un fin trascendente, fuera de sí misma, impuesto, y que significa su perfección en Dios. Ontológicamente, el ser deviene en una coincidencia suprema y última de todas las potencialidades de la naturaleza y de la historia humana. Para un pensador medieval como Santo Tomás de Aguino, la naturaleza es un sistema de entes que deviene hacia un fin que es su perfección que funciona mediante un proceso teleológico explicado, fundamentalmente, por las categorías potencia-acto, que se constituyen en una imperfección teológico-moral, regido por la ley natural. Sin embargo, tiende hacia la prevalencia de la ley de la gracia o status integritatis que se revela como su punto focal teleológico. En función o razón de ello, la interpretación de los procesos naturales o fenómenos es exclusivamente teleológico. En términos de la ciencia, es una física dominada por las formas dirigidas a la interpretación de la relación de la sustancia y los accidentes, los atributos y los modos. El interés interpretativo no se intenciona hacia el propter quid, sino al quid

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles. Metafísica. El libro XII resulta suficientemente explicativo.

el que, esto es, es una ciencia que trata de descubrir el "qué" y no el "cómo" de los fenómenos; ontológicamente, a esta física le interesa la descripción y no la explicación de los procesos naturales, no la relación causal inmediata, sino la función teleológica de estos.

Sin descartar a Newton con sus tres principios causales (inercia, aceleración y el de acción-reacción) de carácter universal, aplicados a un universo fijo y eterno, pero para un pensador ilustrado como D. Diderot, para quien el giro fundamental de la ciencia ilustrada consistió en pasar de la definición a la descripción explicativa, el "cómo" (así lo sostuvo Descartes en la concepción matemática de la naturaleza -res extensa-). En la Universidad de San Carlos en el siglo XVIII, la idea de naturaleza empieza a ser tematizada, no ya con los criterios aristotélicos sino según lo prescripto por la nueva física; esto es, siguiendo el esfuerzo por descubrir el orden causal que rige a los procesos de la naturaleza. A manera de ejemplo, puede citarse la tesis de grado presentada por Fray Cayetano Díaz donde se defiende el tema de la "Filosofía natural —como se conocía a la física— no solamente debe apoyarse en los experimentos sino también en la razón de las causas, gracias a la cual al menos se pueden relacionar las causas de las cosas naturales. Mas si la razón de las causas no puede explicarse; con la eficacia se implantan los experimentos para explorar los efectos de las propiedades de las cosas naturales"5.

<sup>4</sup> Cfr. Denis Ddiderot. **De la interpretación de la naturaleza**. Capítulos V, XVII. A pesar de conducir inefectiblemente hacia una concepción panteísta de la naturaleza, y como consecuencia, un funcionamiento mecanicista de la misma, esto es, señala y expresa una noción causalista y fatalista e inmanentista. Estas ideas también son desarrolladas en la **Enciclopedia**. 5 Díaz, Cayetano. Tesis de grado sustantada en la Universidad de San Carlos de Guatemala, p. 28

La incorporación al nuevo pensum de estudios de la física moderna (en sustitución de la física aristotélica) cuya expresión más elocuente es el curso de mecánica, especialmente, pero también la botánica, la química y la biología, refleja esa nueva visión de la naturaleza y el nuevo acercamiento que el hombre de la llustración se propone a sí mismo. Es un influjo que llega contemporáneamente al ambiente cultural y científico de la Universidad de San Carlos de Guatemala. A manera de ejemplo, en Botánica de Linneo ya no se explicaba el desarrollo de las plantas siguiendo la dicotomía aristotélica potencia-acto que solo describía el movimiento del ente en general, pero no descubría ninguna relación causal que se hace notable en la relación de causa-efecto. Desde esta perspectiva, incluso la matemática —paradigma cartesiano— es reemplazada por la biología y la fisiología de Buffon o George Leclerc.

Así la evolución causal del desarrollo de la planta, por ejemplo, no podría explicarse o describirse mediante el instrumental de las categorías aristotélicas de las causas finales, materiales, formales y las causas eficientes. Para el científico ilustrado, debe explicarse de acuerdo a un proceso causal desde la disposición favorable del aire, el sol y la tierra que se convierte en causa para el desarrollo de las raíces, y estas, causalmente, determinan el desarrollo del tallo, y de este hacia la calidad del follaje que, a su vez, dispone la calidad de las flores y estas del fruto. Todo este encadenamiento causal es explicado desde la relación causa-efecto; de tal manera que el fruto es el resultado final o efecto resultante del encadenamiento iniciado desde las disposiciones físicas favorables del sol, el aire y las condiciones del terreno; el aire si es frío o caliente, el sol si es abundante o escaso y el terreno si es ácido, calcáreo o alcalino, etc.

Esta nueva idea de naturaleza, interpretada como un sistema de encadenamiento causal o de procesos naturales racionalmente determinados y demostrables, es incorporada al nuevo ideario de la Universidad de San Carlos de Guatemala del siglo XVIII. El criterio de verdad visto desde la Ilustración buscó nuevas formulaciones; se asocia inmediatamente con la noción cartesiana de verdad, que se presenta desde dos modalidades: una verdad inmediata (intuición) que posibilita el descubrimiento de las sustancias primigenias, señaladamente el resultado de la autognosis cartesiana de la res cogitans<sup>6</sup>. El descubrimiento de esta y las otras sustancias no es el resultado de una deducción silogística (deducción mediatizada), sino una relación inmediata o intuitiva. La deducción mediata también es utilizada por Descartes como criterio de verdad desde un estado compositivo a uno resolutivo. La descomposición metodológica de lo complejo en sus partes más elementales y su posterior re-construcción o estado resolutivo es una estructura de pensamiento fundamental para el sistema cartesiano. La totalidad de este círculo metodológico está regido por la relación de necesidad lógica de la deducción: la mediatez es necesaria, en el sentido de la ausencia total de otra opción posible.

Estos procesos metodológicos de pensamiento son lo que, inicialmente, en el Renacimiento se conoció como la razón. En este sentido, el criterio universal de verdad se dispone desde los límites de la razón, que influyó en ciertos ambientes académicos universitarios guatemaltecos. De esta manera puede observarse que, al sustentar la tesis de grado, José

<sup>6</sup> Cfr. Descartes, R. Meditaciones metafísicas. Específicamente, la Primera meditación. Descartes desarrolla varias ideas importantes para el Renacimiento y la llustración entre ellas la de demostración y, como consecuencia, la de verdad. Desde éstas, se establece demostrada la relación entre pensar y existir.

Valdez, universitario guatemalteco, sostiene que "tanto valor tiene la razón humana cuanto tienen las causas en las que se apoya"7. La alusión a la razón humana obedece a la intención de fundamentar los argumentos desarrollados a lo largo de la exposición, la cual considera como definitiva. De igual manera, otro universitario, Rafael Barraza, en su tesis de grado defendió con vehemencia que "Sinceramente confesamos que en nosotros existen algunas verdades que son evidentísimas gracias a la exclusiva ley de la razón"8. Cualquiera que pueda ser esa "ley de la razón", el lenguaje y contenido son decididamente cartesianos en su médula, influencia que se prolongó hasta la Ilustración, en rechazo al principio de autoridad como criterio universal de verdad, que, en la últia fase de la Edad Media — Siglos XII y XIV, o siglos de la decadencia del escolasticismo después del siglo de oro de las Summas— se erigió en fundamento demostrativo. La razón como criterio cartesiano de verdad se fundamentaba en función de la facultad humana que, por su propia naturaleza, garantiza la aprehensión definitiva y total de la verdad. Esa "naturaleza humana" es una estructura formada por las llamadas "ideas innatas" o "verdades internas" que no dependían de las sensaciones o experiencia, idea muy generalizada tanto en el Renacimiento como en la Ilustración. Por el contrario, la probabilidad de que el criterio de autoridad conduzca al error es alta. Mediante el uso del lenguaje explícita y claramente cartesiano -por ejemplo, la utilización como un recurso metodológico al "engaño" y del "engañar", que no tiene otro significado que sustituye al de "existe la probabilidad de que pueda ser de otro modo"; probabilidad, al menos, de carácter lógico— hecho que evidencia la notable influencia cartesiana en el pensamiento universitario guatemalteco.

<sup>7</sup> Valdez, José. Tesis de grado presentada en la Universidad de San Carlos de Guatemala. P. 10

<sup>8</sup> Barraza, Rafael. Tesis de grado presentada en la Universidad de San Carlos de Guatemala. P. 12

A manera de ejemplo y explicación de la tesis de graduación de Miguel Aragón, estudiante universitario, en donde hace notar que "para poder dudar con razón de la autoridad humana basta que el autor pueda engañar o ser engañado"9. Es ilustrativo que en el tesario de la Universidad de San Carlos se lee "mucho importa llevar ordenadamente nuestra reflexiones comenzando por ejemplo, por aquellas cosas que son más fáciles a nuestro intelecto y avanzando desde ésta paulatinamente y como por pasos a la investigación de las más difíciles y recónditas, y luego disponiendo tales reflexiones en cierto orden y los cuales por su naturaleza no lo tienen entre sí (hablamos con Descartes)"10. Sin embargo, en el seno de la misma Ilustración, la "razón cartesianamente sostenida" enfrenta serias crisis metodológicas y doctrinarias al no poder funcionar ante las nuevas modalidades de conocimiento que presentan las "nuevas" ciencias como la Biología, con especial énfasis en las investigaciones emprendidas por Georges Louis Leclerc (Buffón) contenidas en su obra más importante, Historia Natural. En esta explica a la naturaleza no como una estructura organizada mecánicamente o matematizada a la usanza de la geometría pascaliana o cartesiana, sino desde su complejidad revelada en los procesos fenoménicos, en oposición, por ejemplo, a Lametrie y sus ideas materialistas y mecanicistas expuestas en su obra El hombre máquina, y a d'Holbach en su Sistema de la naturaleza. No obstante, tanto aquel como estos autores reducen al hombre a ser un componente más dentro del reino de los seres vivos.

<sup>9</sup> Aragón, Miguel. Tesis de grado presentada en la Universidad de San Carlos de Guatemala. p. 15

<sup>10</sup> Declaración documentada en B.N.0-60, 177-522 citada en "Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos al final del siglo XVIII". P. 30

Con el advenimiento de las nuevas ciencias como la Biología, la Fisiología y la Botánica, el criterio de verdad imperante se vió rebasado en sus límites que exige el método analítico de ideas propio del cartesianismo y sus ideas innatas. Los fenómenos de la naturaleza en constante evolución o simple cambio necesitaban de nuevos métodos y criterios de descubrimiento y certeza. El debate en el seno de la Ilustración se centró en el origen mismo del conocimiento: la sensación o experiencia empírica, o la formulación analítica y racional de esta o re-presentación. Por su lado, E. Condillac con escritos como Tratado de las sensaciones o con su ensayo sobre El origen del conocimiento humano, u J. Locke con su Ensayo sobre el entendimiento humano y, en el otro extremo, C.W. Leibniz con el Nuevo ensayo del entendimiento humano, delimitaron los límites y temas del debate.

Este debate se trasladó al ideario de la Universidad de San Carlos de Guatemala, en el cual se privilegió a un nuevo método: el método experimental como una característica importante del conocimiento científico y de la ciencia en general. Se suscitó el caso de que al criterio de autoridad como criterio universal de verdad es opuesto al método de la experimentación científica. Este no funciona únicamente como criterio de verdad, sino también como el único medio válido para la adquisición confiable de conocimiento cierto. Este método de experimentación científica consiste en la reproducción metodológica continuada de los procesos o fenómenos naturales. En la tesis de grado, por ejemplo, del sustentante Pedro Manuel de Tosta, opone el nuevo método científico experimental al criterio de autoridad: "El aficionado a la Física debe recurrir a la experimentación verificada con precaución y equidad, y no a las fuentes sagradas"<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> De Tosta, Pedro Manuel. Tesis de grado presentada en la Universidad de San Carlos de Guatemala. P 27

La experimentación privilegia los sentidos o experiencia sensible para poder funcionar como criterio de verdad y explicar adecuadamente el origen del conocimiento científico para el funcionamiento certero de las ciencias de hechos. Estas se conocen con el nombre de Filosofía Natural, tal como lo pensaba, a manera de ejemplo, I. Newton, quien, precisamente, titula su obra en términos de Filosofía Natural. No es de extrañar. entonces, que un universitario guatemalteco, en su tesis de graduación, anote que "La Filosofía Natural no solamente debe apoyarse en los experimentos sino también en la razón, gracias a la cual al menos se pueden relacionar las cusas de las cosas naturales. Mas si la razón de las causas no puede explicarse; con eficacia se implantan los experimentos para explicar los efectos y las propiedades de las cosas naturales"12. Concomitantemente, se introduce un distingo mediante la división entre la razón y la experiencia, pero se descubre el punto de encuentro en la complementación para mayor certeza científica.

Tal parece que la añeja disputa concerniente a que si la verdad o el conocimiento certero procede de los sentidos o experiencia empírica o de la razón encuentra cierta solución en el método de la experimentación científica; en su "solución", los sentidos son presentados como la función que consiste en proporcionar los datos de la experiencia y la razón la que los organiza para hacer viable la experimentación. Es el caso, precisamente, del sustentante José María Díaz, que se presenta como una "muestra aleatoria" de este problema, y que titula su tesis como **De la autoridad de la naturaleza o de los experimentos** en donde declara que "... es el experimento

<sup>12</sup> Tesis de Grado sustentada por Fr. Cayetano Díaz el 16 de mayo de 1795. En: "Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos de Guatemala al final del siglo XVIII". P. 28

la senda óptima para adquirir la verdad, principalmente en lo Físico (natural)"13; a la usanza de Galileo y de Linneo, en los círculos académicos de la Universidad de San Carlos, la experimentación es el método idóneo y único que posibilita el desarrollo de la ciencia. El citado José María Díaz expone, expresando el sentimiento general del claustro académico, que el método experimental "es método el más preclaro aquel, y debe a todos ser preferido, que con elucubraciones físicas, cuanto le es posible, deduce sus asertos de la experiencia y sostiene sus deducciones en la experiencia"14. Sin embargo, el método experimental debe ser un instrumento de lo descubierto desde las verdades científicas y debe ser, por tanto, operado por verdaderos científicos expertos. Explícitamente anota por ello "no con ojos vulgares deben ser observados los experimentos, sino con visión filosófica"15. El significado que estos académicos quieren atribuirle al término "visión filosófica" estriba, y debe entenderse así, como una actitud y conocimiento científico, tal y como en la actualidad se entiende como ciencia y conocimiento científico.

- III -

La reforma universitaria de Fran José Antonio Goicoechea de finales del siglo XVIII, iniciada en 1782 con la presentación de un nuevo curriculum académico, a la luz de la dinámica de los movimientos culturales de la Ilustración, incidió profundamente en el desarrollo científico en la cultura guatemalteca y su gusto por una renovada idea de ciencia y, por tanto, de razón científica. En esta cultura se introduce la enseñanza de cursos de Geometría óptica, maquinaria, Astronomía, Esfera, Química, Patología, Semiótica, Terapéutica, Gramática Española, Eléctrica, Pneumática, Dióptrica y Catóptrica. Se insistió en esta reforma en la utilización de instrumental científico como

<sup>13</sup> B.N. 0-60/117 - 522 Biblioteca Nacional (B.N.)

<sup>14</sup> B.N. Ibidem

<sup>15</sup> Ibidem.

medio necesario para la experimentación lo más certera posible. Dentro de esta parafernalia instrumental se puede contar el uso del barómetro, el termómetro, el microscopio, el telescopio y máquinas neumáticas y eléctricas.

El académico guatemalteco insiste, igualmente, en el conocimiento de los descubrimientos científicos que impactaron tanto en la llustración como en la historia de la ciencia general, como los de Galileo, Newton, Boyle, Linneo, Lavoisier, Copérnico, incluso de Benjamín Franklin, especialmente por sus descubrimientos en las áreas de los fenómenos eléctricos focalizados en el invento del pararrayos. En los estudios filosóficos, los autores más connotados y comentados por su actualidad sobresalieron en el ambiente académico guatemalteco Descartes, Malebranche, Gassendi, Spinoza, Tournelli, Leibniz, Hobbes, Locke, Wolf, Grocio, Covarrubias, Nolet, Tosca, Hume, etc. El mismo reformador Goicoechea era un hombre de su época, un ilustrado y especialista en los campos de la geometría, óptica, geografía y astronomía; cursos que sirvió en la Universidad de San Carlos por varios años y que consta en su testamento académico.

Este ambiente académico científico se manifestó propicio para la formación científica de los académicos guatemaltecos. Entre estos universitarios es oportuno mencionar como un paradigma al Dr. José Felipe Flores¹6, oriundo de Ciudad Real, Chiapas en ese entonces parte de la capitanía General de Guatemala, estudioso preclaro de la anatomía humana, fisiología, patología y terapéutica. No obstante, su logro más notable radicó en la construcción de maniquíes con fines

16 Cfr. Para un estudio más extenso e intenso sobre el desarrollo de la educación y enseñanza de la medicina y los descubrimientos científicos en la Universidad de San Carlos puede consultarse la magnífica obra del Dr Carlos Martínez Durán Las ciencias médicas en Guatemala: su origen y evolución. 2ª. Edición. Guatemala: Tipografía Nacional, 1945.

didácticos en la enseñanza de la osteología, la angiología, la neurología, la miología y la espacnología. Dejó pendiente, pero muy avanzado, el estudio y posterior construcción del maniquí para el estudio de la ginecología, necesario para la enseñanza. Una de las novedades consistió en que esos maniquíes estaban provistos de piezas móviles, lo que permitía una mejor ilustración didáctica del funcionamiento y localización de los órganos de la formología y fisiología humanas. También es necesario mencionar que el Dr. Flores conocía los fenómenos eléctricos aplicados al funcionamiento del sistema nervioso, proceso que posibilitaba el movimiento de los cuerpos biológicos. De tal manera, explicaba también como, por medio del impulso eléctrico sensible, es posible transmitir al cerebro los datos sensibles recibidos por los diversos órganos de la sensibilidad y trasladados al cerebro para su decodificación e interpretación. Son igualmente ilustrativos sus descubrimientos concernientes al funcionamiento de los pulmones en el fenómeno de la respiración y su relación procesal en la fijación del oxígeno atmosférico en la sangre y demás fenómenos asociados con el complejo funcionamiento de la respiración. Contemporáneamente a los descubrimientos y trabajo científico del Dr. Flores es preciso mencionar a los del Dr. Esparragoza, otro científico distinguido de la Universidad de San Carlos de Guatemala. El invento más sobresaliente de este último fue un asa elástica utilizada en los trabajos de parto de naturaleza difícil.

Simultáneamente a los trabajos científicos en las ciencias de hecho, el desarrollo y evolución de las ideas políticas provenientes de los pensadores ilustrados más importantes fueron notables e influyentes en los ambientes políticos que prefiguraron los movimientos proindependencia de la época que condujeron hacia a concretización de la independencia de la Capitanía General de Guatemala. Entre los más notables pensadores ilustrados guatemaltecos figuran José Cecilio del Valle, Pedro Molina, Antonio de Larrazábal, José Matías Delgado,

Manuel Antonio de Molina, Mariano de Larrave, Mariano de Aycinena, Mariano de Beltranena, Isidora del Valle y Castriciones y el héroe indígena, graduado universitario, con una tesis donde defendía "el criterio de la razón, y no el de la autoridad", de fecha 15 de enero de 1796, Tomás Ruiz. Las ideas más importantes tomadas de los pensadores ilustrados especialmente franceses y que fundamentaron el pensamiento político guatemalteco consistieron en la naturaleza del contrato social, la división de los poderes políticos, la idea de ciudadano en contraposición al de siervo o súbdito, el origen del estado distinto al divino, los límites del poder político del gobernante, los derechos del hombre, la libertad política, distinta a la libertad natural, el carácter laico del gobierno, libertad de conciencia, libertad de pensamiento, la igualdad ante la ley, derecho a la instrucción pública, el cultivo de la ciencia y demás manifestaciones de la razón, libertad de culto, el derecho a la propiedad privada y libre contratación.

En conjunto, las ideas científicas, políticas, estéticas, éticas y otras de origen ilustrado fueron decisivas en la estructuración de la nueva Universidad de San Carlos de Guatemala y aún perduran hasta la fecha. Con altibajos que representaron los diferentes gobiernos posteriores que tuvieron injerencia en el funcionamiento de la Universidad, lograron sobrevivir y permanecer vigentes. Las ideas políticas fueron expuestas, defendidas y publicadas, además de la cátedra universitaria, en los periódicos como El Editor Constitucional bajo la dirección del Dr. Pedro Molina y el Amigo de la Patria, dirigido por José Cecilio del Valle.

# **BIBLIOGRAFÍA**

Aristóteles. **Metafísica.** Traducción de Patricio Azcárate. Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1945. 312p.

Bacon, Francis. **Nuevo** Órgano. Traducción de Cristóbal Litrán. Madrid: Biblioteca Económica Filosófica. 1892

Condillac, E. **Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones.** Traducción de Josefina Amalia Villa y J. Gimeno. Buenos Aires: Aguilar, 1960. 201 p.

Descartes, R. **Meditaciones metafísicas.** Traducción del latín de Juan Gil Fernández. Prólogo de José Antonio Míguez. Buenos Aires: Aguilar, 1964. 121p.

Diderot, D. **De la interpretación de la naturaleza.** Ouvres Ed. Assézat, 1794

Hume, D. **Investigación sobre el entendimiento humano.** Traducción de Juan Adolfo Vásquez. Buenos Aires: Losada, 1939. 224 p.

Kant, E. **Crítica de la razón pura.** Traducción de José del Perojo. Buenos Aires: Losada, 1938.

Leibniz, G.W. **Nuevo tratado sobre el entendimiento humano.** Traducción de Eduardo Ovejero y Mauri. Madrid: Aguilar, 1928. 494 p.

Locke, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano.** Traducción de Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires: Aguilalr, 1963. 218 p.

Mata Gavidia, José. **Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos a finales del siglo XVIII. Guatemala:** Universidad de San Carlos de Guatemala. Septiembre de 1948. 46 p.

Santo Tomás de Aquino. **Suma Teológica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959. 16 Vol.

Spinoza, B. **Obras escogidas.** Buenos Aires: El Ateneo, 1953. 722 p.

## Vattimo Filósofo del Posmodernismo

## Margarita Estrada Pérez

#### Resumen

La modernidad, según los filósofos posmodernos se caracterizó por una serie de "grandes relatos", los cuales en la actualidad carecen de sentido. Gianni Vattimo es uno de los principales teóricos del posmodernismo y piensa que la modernidad ha terminado y que nos encontramos en la posmodernidad. Además, Vattimo considera que la verdad única y absoluta contenida en las grandes narraciones es la concepción de Occidente, por lo tanto, de Europa, que al relatar la historia se ha visto obligada a dejar fuera forzosamente todas las demás culturas. Esto fue una forma violenta de imponer una ideología, lo que significa un pensamiento fuerte. Vattimo se da cuenta que la época posmoderna otorga la posibilidad de no depender más de verdades metafísicas y poder vivir bien en un mundo sin certezas.

#### Palabras claves

Verdad, posmodernismo, modernidad, posibilidad, certezas

#### **Abstract**

According to the postmodern philosophers, the modernity characterizes by a series of "great tales", which nowadays lack meaning. Gianni Vattimo who is one of the main theorists of postmodernism and thinks that modernity has already finished and we are now in the postmodernity. Besides, he considers that the absolute and only truth inside the great narrations is the west conception, therefore, Europe, when describes history it has been

obligated to leave others cultures aside. This was a violent way to impose an ideology, which means a strong thought. Vattimo realizes that the postmodernity period provides the possibility to no longer depend on metaphysical truths and be able tolive well in a world without certainties.

Key Words: Truth, postmodern, modernity, possibility, certainties

### Introducción

Gianni Vattimo nació en Turín, norte de Italia, en 1936. Filósofo, político y catedrático universitario. Discípulo de Hans Georg Gadamer, seguidor de la corriente hermenéutica. Es uno de los principales pensadores del posmodernismo y conocido internacionalmente por su postulado de pensamiento débil.

Al escuchar esto de pensamiento débil lo primero que nos preguntamos es ¿por qué débil? Inmediatamente lo calificamos como algo que no es confiable, que no sirve para nada, mucho menos para la disciplina filosófica en la cual tradicionalmente el pensamiento ha sido compacto, fuerte e inequívoco.

Al leer a Vattimo, al entender por qué es un filósofo posmoderno este pensamiento débil cobra sentido y descubrimos un nuevo tiempo con características propias muy bien determinadas por los filósofos pertenecientes a esta corriente.

Para entender el pensamiento de este filósofo italiano hay que saber qué entienden por modernidad los pensadores que creen que ésta llegó a su fin, y por qué reaccionan ante esta forma de pensar, la cual, según ellos tiene características similares o denominadores comunes en sus bases.

La primera vez que el término posmoderno apareció

fue en el campo de la literatura. Lo usó el literato y crítico de origen español Federico de Onís, a finales de los años 30 del siglo pasado, en la obra *Antología de la poesía española* e hispanoamericana. El término nació como reacción a las exageraciones a las que había llegado la corriente del Modernismo.

Fue Jean François Lyotard, filósofo francés, quien introdujo el término posmoderno en el quehacer filosófico. Lyotard habló de "la condición posmoderna" en 1979. Desde ese momento es un término conocido internacionalmente y se refiere al acontecer contemporáneo para señalar que la época moderna—la cual comprende desde un punto de vista muy general del siglo XVII con Descartes hasta el Siglo XIX con Nietzsche—llegó a su fin. El término posmoderno es difícil de definir. La mejor manera de entenderlo es en referencia con la modernidad, que según los filósofos de la posmodernidad, se caracterizó por puntos muy concretos como los siguientes: creer en soluciones únicas y mesiánicas para la humanidad; por la inclinación en proponer términos como "nuevo" y "superación", como garantía en los discursos que presentaban; por la creencia que la historia es una línea granítica, continua y única hacia el progreso y que hay guías o designados para conducir esta marcha, así como por justificar hacia un fin preconcebido todo conocimiento subordinándolo a ese fin.

Es respecto a esas ideas que los pensadores posmodernos proponen cautela frente a las soluciones legitimadoras y totalitarias. Formas de pensar que sean inestables y débiles, que puedan cambiar. Es inaceptable el concepto tanto de nuevo como la idea de superación. Así mismo, no se puede creer que la historia es una línea única, sinónimo

de progreso y evolución para la humanidad. Piensan que es de suma importancia el cambio de ideología de la unidad hacia la multiplicidad por medio de los usos lingüísticos, pues como bien afirman los posmodernos, el lenguaje tiene como fin legitimar un determinado orden. Y, finalmente, la capacidad de pensar en una disciplina ética que sea tolerante, incluyente y contingente con lo compleja que es la sociedad.

Según los teóricos posmodernos la época de la modernidad ha sido superada; ha quedado atrás un pensamiento único, una única verdad definitiva, lo que Lyotard llamó "los grandes relatos", "las grandes narraciones globales" dentro de las cuales se incluyen el idealismo, el cristianismo, el fascismo, el marxismo, el nazismo, el capitalismo. Por supuesto, esto no significa que las corrientes anteriores compartan las mismas ideas; son corrientes más bien enfrentadas ideológicamente unas con otras. Sin embargo, comparten rasgos comunes en sus bases, en sus fundamentos, como el uso de metalenguajes, lo que significa la interpretación de todos los acontecimientos o disciplinas. Es decir, que cada una de estas corrientes tiene una única visión del mundo, y esta visión es la verdad absoluta sobre todos los puntos de vista de la realidad presente, sin tomar en cuenta su enorme complejidad. Complejidad que finalmente obliga a ser vista y,por lo tanto, "los grandes relatos" pierden sentido, pierden legitimidad y entran en crisis.

Esta crisis, de los conocimientos de esa única y definitiva verdad, es lo que ha desembocado en una corriente posmoderna que remite a unos orígenes más lejanos que Lyotard, Foucault, Derrida y Vattimo; los cuales deben buscarse tanto en el pensamiento irracional de Nietzsche, como en el pensamiento de Marx y Freud¹que, como sabemos, fueron llamados filósofos 1 Estrada, El concepto de posmodernidad en Gianni Vattimo, p.3.

de la sospecha.

#### Vattimo Filósofo del Posmodernismo

Vattimo centra su teoría en el pensamiento débil que dentro del contexto posmoderno tiene mucho significado, como ya se mencionó; es un postulado que define perfectamente una forma diferente de pensar respecto a la modernidad. Diferencia que Vattimo considera esencial, sobre todo después de *Tantos clamorosos "fracasos" de la razón moderna: Auschwitz, por un lado, y la destrucción del colonialismo eurocéntrico, por el otro, han hecho insostenible la ideología del progreso; y hoy, las muchas contradicciones de la ciencia-técnica, desde la devastación ecológica, hasta los recientísimos problemas de la bioética.<sup>2</sup>* 

Este pensamiento débil tiene raíces en las ideas neonietzscheanas y neo-heideggerianas. Para Vattimo el aporte de
estos dos filósofos es que proporcionan el ideal de emancipación
para los seres humanos, ideal que pone en sus bases pilares
que no son rígidos y, por consiguiente, pueden oscilar para
poder proporcionar miradas diferentes, plurales, que por serlo
terminan con el principio de una realidad. El resultado es un ser
humano capaz de vivir en un caos aparente y que no necesita
más de una única verdad que le permita entender el sentido de
la realidad como pretendió la metafísica.

Es así como, según Vattimo, son estos pensadores los que abren la puerta para percibir que otras realidades son posibles, lo que necesariamente deriva en la disolución de la realidad en otras realidades.

El pensamiento débil se coloca dentro de la corriente de la

<sup>2</sup> Vattimo, Creer que se cree, p.104

hermenéutica italiana y contiene en su núcleo la idea del requisito o necesidad de interpretar los diferentes acontecimientos, hechos que nos llevan a cuestionar la idea de una única verdad, de una historia que avanza hacia el progreso y de una Europa etnocéntrica, lo que Vattimo expresa de la siguiente manera:

Pues bien, la modernidad, de acuerdo con la hipótesis que propongo se acaba cuando —debido a múltiples razones—deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario, en efecto, tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reunieran y ordenaran los acontecimientos. Nosotros pensamos la historia ordenándola en torno al año cero del nacimiento de Cristo, y, más concretamente como el acontecer de las vicisitudes protagonizadas por los pueblos de la zona "central": el Occidente, que representa el lugar de la civilización, fuera del cual quedan "los primitivos", los pueblos "en vías de desarrollo". La filosofía a lo largo del XIX y el XX, ha sometido a una crítica radical la idea de una historia unitaria justo viniendo a desvelar el carácter ideológico de tales representaciones. 3

Vattimo no duda al afirmar que la modernidad ha finalizado y que actualmente nos encontramos en la posmodernidad. Asegura que no es una moda, que este término tiene sentido primero al comprender que la historia dista mucho de ser una unidad que avanza hacia algo mejor cada vez, como lo presentó la historia oficial. Para que eso sea posible, se ve obligada a dejar fuera a otras formas de vida, otras costumbres; en síntesis, otras culturas y minorías de toda clase. Esto la convierte, en primer lugar, en una verdad, una realidad, y en segundo lugar, en una característica de nuestros tiempos, la comunicación.

<sup>3</sup> Vattimo, La sociedad transparente, p.75

Por consiguiente las sociedades actuales son las sociedades de la comunicación de masas; las sociedades de los *mass media*. Estos han contribuido de manera activa y definitiva a dar a conocer múltiples realidades, lo que ha destruido el fundamento mismo de una única realidad y, por lo tanto, de la historia.

Vattimo piensa que los *mass media* no son un peligro para la sociedad ni son un instrumento del mal, como pensaban los filósofos de la Escuela de Frankfurt, principalmente Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herber Marcuse. Ellos veían en los medios de comunicación un medio diseñado para producir individuos sin capacidad de reflexionar y cuyo fin era producir una sociedad fácil de manipular, según ellos, lo que produce "la industria cultural".

Son aspectos con los que Vattimo está completamente en desacuerdo, ya que él cree que estos proporcionan la oportunidad para las personas de vivir en un mundo de culturas plurales, lo que produce a su vez una sociedad compleja que obliga a una interpretación de los acontecimientos. Agrega que la realidad para los posmodernos coincide con las imágenes que vemos a través de los medios, creando, según sus palabras, "mundos fantasmagóricos".

De hecho, la intensificación que las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea de una realidad. Quizás se cumple en el mundo de los mass media una "profecía" de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ibid, p.81

Es precisamente en esta multiplicidad de imágenes que Vattimo encuentra la oportunidad de emancipación para las personas, al surgir la posibilidad de una hermenéutica nihilista. Esta se entiende como una interpretación de que no existen razones que puedan explicar la existencia de la persona, y que esta persona camina sin certeza hacia un lugar donde no existe ninguna garantía de trascender.

En efecto, Vattimo cree que las grandes narraciones, como las llamó Lyotard, se han vaciado de sentido. Cree que el paso de la edad moderna a la edad posmoderna se basa en el paso de un pensamiento fuerte a un pensamiento débil. Por lo tanto, el pensamiento débil o post-metafísico es el que rechaza una verdad absoluta; contiene una manera de nihilismo, término que es clave en nuestra cultura, según este pensador. Aclara que el término no lo usa de manera peyorativa sino en sentido positivo; es decir, como la ausencia de fundamentos en que se encuentra la persona posmoderna luego que ha desaparecido la verdad absoluta. Cree también que el nihilismo no se debe evitar, más bien se debe asumir a cabalidad, como la posibilidad que existe hoy.

También habla de un nihilismo débil, el cual se basa en la conciencia del ser humano de saber cuál es su posición sin nostalgia por las antiguas creencias que le proporcionaban seguridades y sin el interés de crear nuevas. Es esta la esencia del ser posmoderno que debe aprender a vivir con la nada y bien, sin neurosis por la falta de certezas, y más bien apreciar la emancipación que las consecuencias de la destrucción ontológica del ser le da.

Destrucción ontológica que, según Vattimo, comienza con Nietzsche: la idea de la "muerte de Dios" que contiene la

teoría de la ausencia de valores absolutos metafísicos, lo que incluye la idea de sujeto, y de Heidegger cuando plantea la tesis que "el ser no es, mas acontece"; acontecer que se da o sucede en el camino lingüístico, lo que concuerda con las teorías sobre el lenguaje de Walter Benjamín. Son ideas que llevan al debilitamiento de la base del ser: el ser que era pensado como eterno, ahora es visto como un ser que nace, vive y muere. No es más lo que permanece, es lo que deviene.

Para Vattimo la hermenéutica es la nueva filosofía de la época contemporánea. Es interesante observar que ya Platón habla de έρμηνεὶα en relación a entes que son problemáticos porque afectan el entendimiento con impresiones que son opuestas entre sí, las cuales reciben el nombre de interpretaciones.<sup>5</sup>

Pues bien la hermenéutica italiana contiene la idea de pensamiento débil de Vattimo y se pueden distinguir los siguientes postulados: no hay un fundamento único que explique al ser humano; se debe considerar una ontología débil que deja al ser sin atributos fuertes impuestos por la modernidad y, antes, por la tradición metafísica. Revisión completa de la historia de occidente. Una interpretación positiva del nihilismo, un modo diferente de relación con el pasado debido a la nueva conciencia de eventualidad del ser y su finitud. Finalmente, una ética hermenéutica de la cual se desprenda una ontología débil que se entiende como un mensaje cristiano secularizado.

Por secularización entiende Vattimo la independencia de la persona referente al carácter de dependencia del Dios y juez absoluto. Estima que este término también es muy importante para entender por qué la civilización laica se aleja de sus raíces

<sup>5</sup> Estrada, El concepto de posmodernidad en Gianni Vattimo, p.40

sagradas, las cuales están profundamente relacionadas con ideas violentas que impone ese Dios absoluto, quien juzga y amenaza. El Dios de la metafísica, a quien es necesario pacificar por medio de la figura del *chivo expiatorio*, figura que funciona para cumplir ese objetivo y de lo cual encontramos evidencias en las religiones de las civilizaciones antiguas.

En opinión de este filósofo, la secularización es íntimamente cristiana y en ella encontramos (...) la idea de la encarnación como disolución de lo sagrado en cuanto a violento. Es por eso que Jesús se encarna para terminar con la unión de sagrado y violento; es decir, Jesús desmiente la concepción violenta del viejo testamento.

Estas ideas son tomadas por Vattimo desde una perspectiva filosófica. Considera la idea del cristianismo en el concepto de encarnación, lo que significa que la *kenosis* —del verbo griego *kennó*, vaciar— de Dios al convertirse en hombre, encierra un debilitarse y quedar a merced de la interpretación humana. Lo que implica, por lo tanto, que la secularización es intrínsecamente cristiana y explica la pérdida de sacralidad que ha sufrido.

El término *kenosis* es decisivo, ya que contiene en sí el sentido de la transformación del ser fuerte al ser débil. *La encarnación*, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre lo que el Nuevo Testamento llama kenosis de Dios—véase Pablo, Carta a los Filipenses, 2,7— será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época post-metafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Vattimo, Creer que se cree, p.37

<sup>7</sup> Ibid, p.38-39

## **Conclusiones**

Es así entonces que la posmodernidad se presenta como una oportunidad hacia la tolerancia y la diversidad. Es el camino que parte de las cosmovisiones filosóficas estructuradas y de pensamiento fuerte, y llega al pensamiento débil, al nihilismo débil, que no se propone como la única verdad. Se traduce en una persona que no busca imponer su verdad sobre las verdades de otros individuos, lo cual requiere de violencia. Para esta persona lo importante es su verdad, sus puntos de vista, lo que significa que ya no se trata del pensamiento fuerte de la modernidad y del hombre europeo, que es su portavoz.

En suma, Vattimo cree que el ser humano actualmente es una persona poshistórica y posmoderna que después de atravesar las grandes narraciones y, por tanto, haber asistido a la disolución del pensamiento metafísico, logra sobrevivir y vivir bien. Supera la necesidad de seguridades, en un mundo que cambia y no es estable. Este individuo posmoderno tiene conciencia de su propia finitud; vive en un mundo que es una especie de "babel informática", según palabras del autor de *La sociedad transparente*, donde los *mass media* tienen una función preponderante, lo que en consecuencia hace necesaria una interpretación de este mundo, que es la propuesta teórica de este filósofo.

En general, los filósofos posmodernos, Vattimo en particular, es optimista sobre el acontecer contemporáneo y reflexiona sobre esta posibilidad: *Filósofos nihilistas como* 

Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como chance de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano.8

# Bibliografía

Abbagnano, Nicola. Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica, 2007, México.

Estrada, Margarita. El concepto de modernidad en Gianni Vattimo, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, USAC, 2014, Guatemala.

Vattimo, Gianni. La sociedad transparente, Ediciones Paidós, 1990, Barcelona, España.

\_\_\_\_\_. Creer que se cree, Ediciones Paidós, 1996, Barcelona, España.

<sup>8</sup> Vattimo, La sociedad transparente, p.37

# Los paradigmas de la educación contemporánea: intercultura y tecnociencia en el Occidente postmoderno

**Anita Gramigna** 

Universidad de Ferrara, Italia

### Resumen

El presente documento y su presentación se dan a través de las nuevas tecnologías porque nuestro diario acontecer está dominado por sus tiempos y sus espacios. Los objetos, los saberes y también las relaciones son valoradas con base en su potencial tecnológico. De la misma manera, se estima el conocimiento de quien sabe utilizar ampliamente las últimas maravillas de la tecnología. Es decir, la tecnología es muestra de un criterio de valor transversal, lo que determina los juicios, orienta las percepciones y condiciona la formación. Nuestro objetivo consiste en una propuesta teórico-práctica de una formación intercultural que nos ayude a leer nuestro multiversum cultural y a construir un conocimiento *etopoiético*.

#### Palabras clave:

Tecnología, conocimiento, formación, multiversum cultural, etopoiético.

### **Abstract:**

This document and its presentation are given through new technology because our daily events are dominated for its time and space. The objects, knowledge and relations are valued base on its technological potential. In the same way, knowledge of who knows how to use the latest wonders of technology is estimated. That means, technology is the sign of a cross criterion of value What determines the judgments, orients perceptions and conditions the formation. Our objetive consists in a theoretical-practical proposal of an intercultural formation that help us to read our cultural *multiversum* and to construct an *etopoiético* knowledge.

## **Key words:**

Technology, knowledge, formation, cultural multiversum, etopoiético.

# **Presupuestos**

La técnica, con sus múltiples aplicaciones, produce la estructura empírica de nuestra vida, define la realidad, impone su racionalidad sobre el mundo. No se trata solamente de una hermenéutica, sino de una experiencia que día a día estructura nuestra vida. La tecnología, en resumen, teje la trama empírica de nuestras relaciones. Es concreción radical, no una simple manera de mirar al mundo; es raíz de la antropología contemporánea y núcleo de la racionalidad social.

La breves reflexiones que aquí presentamos nacen del supuesto según el cual la mitología contemporánea que sirve de fundamento al imperio de la llamada "tecnociencia", forja el imaginario de los niños y los adolescentes del Occidente contemporáneo, sobre la base de una jerarquía de valores que, a su vez, se basan sobre mitos de claro sesgo economicista de la innovación, del progreso, del crecimiento económico. Se trata de una hermenéutica que se pliega a las exigencias de la ideología del mercado neoliberal y que, además, se presenta como una ontología. Tales mitos devienen, en la

percepción colectiva, sinónimos de civilidad y, en consecuencia, paradigmas de una educación moderna. Además, el escenario que la investigación científica más reciente ha ido elaborando exige un análisis sistemático, un horizonte conceptual integrado y un vocabulario abierto que nos permita interpretar, narrar y enfrentar la complejidad y, con ella, los nodos, las relaciones que son características de nuestro tiempo.

## Base teórica y metodológica

Nuestro enfoque es de naturaleza epistemológica, en cuanto trata de reconstruir, con método arqueológico y genealógico, la forma en que tal mitología se halla establecida en el imaginario de nuestro tiempo con un "sentimiento de verdad". La base teórica es foucaultiana, evidentemente, y el método de investigación, cualitativo. En fin, son esos los espacios conceptuales que consideramos como cruciales para los fines de nuestra hipótesis de reflexión:

- el lenguaje como forma de interpretar y de comprender y, por tanto, como sistema trans-formativo;
- el sujeto *interpretante* que se forma mientras que transforma su campo heurístico y, con ello, al mundo.

El objetivo de este trabajo consiste en mostrar cómo el mito no se refiere sólo a los pueblos ancestrales, y que las retóricas educativas, como las políticas escolares y desde luego la educación popular, todas ellas reflejan una ideología que se impone, justamente en cuanto que mitología, como ontología.

# Resultados esperados

Sostenemos que la búsqueda a partir de los paradigmas

de la educación, debe procurar hacer evidentes los engaños del mundo contemporáneo y sus retóricas que someten a la educación a las exigencias de un cierto mercado, porque la libertad actúa cuando el sujeto sabe orientarse críticamente en su *multiverso* simbólico. Y es en esta dirección donde se ubican los resultados que pensamos obtener con nuestra investigación.

## Introducción: mitología posmoderna

La vida del mundo occidental, su formación y su comunicación se dan a través de las nuevas tecnologías. Nuestra cotidianeidad está dominada por sus tiempos y sus espacios. Nuestra razón sigue siempre lógicas "técnicas" <sup>1</sup>. Por tanto, los objetos, los saberes y también las relaciones son evaluadas con base en su potencial tecnológico. De la misma manera, viene valorado el conocimiento de guien sabe utilizar de manera amplia las últimas maravillas de la tecnología. Es decir, la tecnología es muestra de un criterio de valor transversal y, por tanto, determina los juicios y orienta las percepciones. Ésta es de hecho la sociedad tecnocrática, y la sociedad que premia a la técnica y al saber que se vincula con ella. Es una sociedad, la occidental, que se narra a sí misma a través del mito de la tecnociencia como ícono de identidad, muestra de civilidad, criterio de progreso. Y es por esta razón que la tecnología representa la raíz de la antropología contemporánea y el núcleo de la racionalidad social.

La racionalidad que imprime su forma al presente tecnocrático es el *logos* de la tecnología, pragmático, autoexpansivo y transformador, que provoca, en un cambio de <u>época, la crisis</u> de la racionalidad clásica y de la ética tradicional.

1 A. Broers, *Il trionfo della tecnología*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2009, tr. lt. *T* ieri, 2009, tr. lt. *The triumph of technology*, Cambridge University Press, 2005.

Esta crisis, de la que se es poco consciente, está en el origen de la desorientación total, así como de las emergencias formativas vinculadas a ella. Dicho con otras palabras, la tecnología diseña una geografía de valores que debe ser descifrada, para poder orientarse con competencias críticas, o bien, con conocimiento de causa. Y es aquí donde nos enfrentamos a la necesidad de elaborar una conciencia epistemológica vuelta hacia la formación de un *ciudadano* competente, totalmente capaz de orientarse para comprender al mundo contemporáneo.

Una propuesta puede ser la de interpretar los productos científicos de última generación, la comunicación y la formación que activan, como objetos organizadores, de relación y procesuales. Efectos dinámicos que deben ser estudiados para comprender su potencialidad cognitiva, los virtuosismos didácticos, las seducciones de la comunicacion.

La tecnología vinculada con la formación, y de manera más general con la ciencia, está trayendo cambios de época, sea en las dinámicas sociales, sea en los procesos de construcción de la conciencia, sea en la construcción del pensamiento: dichos cambios vienen comprendidos y descifrados para que sea posible orientarlos de manera consciente en la construcción de un saber etopoiético. Y de un mundo mejor.

La técnica es una condición de la ciencia contemporánea y es por esto que el término ciencia aparece hoy como insuficiente; el potencial valorativo de la técnica es tan alto que la ciencia tiene necesidad, de pronto, de englobar a la palabra técnica en su misma definición casi para obtener así una legitimación total.

En la antigüedad la ciencia era episteme, o bien, fundamento, saber cierto: una definición que se bastaba a sí

misma. Hasta hace poco tiempo la ciencia se definía como la aplicación rigurosa de métodos, la divulgación de sus logros, la coherencia con los modelos de referencia; la revisión constante de las hipótesis, teorías y procedimientos, la verificación, siempre empírica, pero también solamente lógica, como es el caso de la filosofía y de la matemática. A la ciencia se le pedía que estudiara al mundo, que lo comprendiera para ser habitado con conocimiento de causa, de explicarlo para hacerlo inteligible, de hacer patentes sus leyes para predecir su evolución. Hoy, en cambio, su papel fundamental es el de transformar al mundo. Hoy, la ciencia ha dejado de ser sólo un proceso para devenir a un mismo tiempo proceso y producto, teoría y mercancía, epistemología y mercado.

La tecnología se impone con el imperio del mito; deviene la lente a través de la cual vemos al mundo, expresamos juicios de valor sobre las cosas, planteamos nuestra morfología de comportamiento. Definimos, a través del grado en que poseemos los bienes tecnológicos, nuestro status, así como nuestra pertenencia a una cultura y el nivel de nuestra competencia técnica. En pocas palabras: el criterio a través del cual exhibimos el grado de "modernidad" que en gran medida define nuestros juicios de valor.

# El engaño colectivo

2004.

La tecnociencia no es simplemente un aparato que trae consigo beneficios y riesgos; es una hermenéutica, en tanto que produce objetos que, más allá de su objetivo específico, aportan una visión del mundo. La ciencia y la tecnología están muy lejos de ser neutrales, porque introducen en nuestra cotidianeidad claves de lectura de lo real, principios de explicación, inducción de valor²; porque nos trans-forman. O bien, ejercen una subyacente 2 Cfr. Bauman Z., Etica, società, politica, Milano, Raffaello Cortina Editore,

acción formativa en las construcción de la mentalidad, de los comportamientos, de la identidad, tanto a nivel colectivo como a nivel comunitario.

Hacia la mitad de los años 70, Mario Bunge<sup>3</sup> se obstinaba todavía en dirimir los límites entre técnica y ciencia. Es interesante su intento por precisar los ámbitos de significado: la técnica mira hacia la eficacia; la ciencia, hacia lo verdadero; la ciencia debate teorías, la técnica las utiliza; la ciencia impugna hipótesis, la técnica impugna procedimientos; el objeto de la ciencia sería el análisis del fenómeno en búsqueda de la universalidad, el de la técnica, las manufacturas para su utilización por parte de la sociedad; la ciencia persigue el conocer, la técnica persigue el conocer para hacer. Cada aspecto de lo real es digno de estudio por la ciencia, por la técnica; todo depende de los objetivos que se persiguen. La ciencia advierte sobre lo que puede acontecer, la técnica nos muestra qué hacer para que acontezca o no; la técnica simplificaría la conciencia teórica y conceptual de la ciencia de acuerdo a sus propios fines y, en este sentido, la ciencia sería un instrumento suyo. El conocimiento científico se basa en leyes, las busca, las elabora, las aplica; la técnica utiliza fórmulas nomopragmáticas, o bien: el pragmatismo es el criterio de valor de las normas sistemáticas que utiliza. La objetividad del saber es un valor de la ciencia, su subjetividad lo es de la técnica. En suma, la tecnología está hecha de pragmatismo; la ciencia, de pensamiento. El criterio de valor de la técnica es la cosa que sirve, el de la ciencia, la coherencia lógico-formal. ¿Y la tecnociencia? Aquí la coherencia lógico formal que se expresa en el rigor del método y en la constante revisión de sus aspectos teóricos. Se confunde con el pragmatismo, uno sin el otro no sirve; y nace la tecnociencia. Ciertamente, las distinciones de Bunge no toman en cuenta el surgimiento de

<sup>3</sup> M. Bunge, *Filosofia de la tecnologia*, Monterrey (Mexico), Universidad de Nuevo Leon, 1976.

los errores metodológicos o de las rupturas epistemológicas que Bachelard<sup>4</sup> en esos mismos años encontraba en la historia de la ciencia y que llevara a Foucault<sup>5</sup> a buscar en la epistemología de su presente las rupturas que nos iluminan acerca de los implícitos de la verdad. En suma, la ciencia no es y no ha sido sólo rigor de procedimiento sino también herejía metodológica y creatividad imprevista, al menos hasta la consolidación de nuevos paradigmas, como ya desde los años 60 Kuhn<sup>6</sup> nos había enseñado. Feyerabend<sup>7</sup> nos muestra cómo hoy la observación, incluida la científica, está determinada por el marco teórico en el cual se realiza y sostiene sus presupuestos. También hoy, más que nunca, nos gobierna el mito posmoderno de la autoevidencia referencial de la tecnología.

La insatisfacción que con frecuencia sentimos frente a la ciencia contemporánea y sus productos –que, sin embargo, han traído grandes mejoras a nuestras vidas— no nace tanto de una desilusión frente a sus exageradas promesas. Nace de una pobre conciencia epistemológica que nos impide comprender, en su conjunto, el profundo sentido de las innovaciones que distinguen a nuestra época y que nos desorienta en lo que hace a la ética, o bien a los criterios de elección. El significado de nuestras acciones, siempre mediadas por todo el aparato tecnológico, corre el riesgo de confundirse con los métodos de funcionamiento de sus maravillosos aparatos.

<sup>4</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, PUF, 1977; Id., *Epistémologie*, D. Lecourt (coord), Paris, PUF, 1971. (tr.it, *Epistemologia*, Roma-Bari, Laterza, 1975).

<sup>5</sup> M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Pars, Gallimard, 1969 ; id. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971; Id. *Microfisica del potere*, tr. it. Torino, Einaudi, 1977; Id. *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001.

<sup>6</sup> Kuhn T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971. 7 Ver, entre otros, a P. Feyerabend, *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1974. tit. orig. *Agoinst Method*, (1970); *I limiti della ragione*, Milano, Il Saggiatore, 1983; *Dialogo sul metodo*. Roma-Bari, 1993.

El deterioro progresivo del tejido comunitario, el desmantelamiento de la solidaridad social, la disolución de las responsabilidades individuales, la ruptura de la relación entre individuo-sociedad-naturaleza, el nihilismo, los fundamentalismos, el dinero visto como unidad de valor universal, nos muestran algunos rasgos de la ética contemporánea, con frecuencia enmascarados por la retórica de los mass media y la política de la innovación. Tal retórica tiende a sellar la comercialización de productos tecnológicos como un emblema de verdad.

En suma, como escribía el filósofo Antonio Valleriani, ciencia y tecnología no han sido hasta hoy capaces de responder a la profunda necesidad de sentido que caracteriza a la aventura existencial<sup>8</sup>. La razón técnica, por sí sola, responde a una necesidad pragmática del aquí y el ahora porque asume a lo útil como criterio universal de juicio.

Busquemos ahora elaborar una descripción desmitificada de la tecnociencia y de sus elementos estructurales: ¿Qué es la tecnología? Logos técnico, o bien, discurso, reflexión sobre la técnica. Su etimología sugiere una definición generativa, o que el análisis de esta definición es susceptible de la pululación de ulteriores conceptualizaciones: *Tecné* significa "arte-conocimiento en acción" o un saber concreto, que tiende hacia el hacer. Es un hacer-conocer que se mueve y tiene un carácter pragmático. Por tanto, dado su vínculo con la ciencia, de acuerdo a muchos diccionarios<sup>9</sup>, podemos afirmar que la tecnología en una suerte de "aplicación" de la ciencia. A esta definición añadiremos que tal "aplicación" utiliza y produce conocimiento según objetivos prácticos. Podemos concluir que se trata de un medio —en cuanto 8 A. Valleriani, *L'amara saggezza formativa del romanzo nella prosa del mondo abbandonato da Dio e dal senso*, en A. Gramigna e C. Pancera,

Poietica dell'educazione, Ferrara, Este Edition, 2012, p. 208. 9 Cfr. American College Dictionary, Devoto-Oli, Vocabolario Treccani. método, procedimiento, instrumento conceptual o físico- para alcanzar resultados respecto a la satisfacción de necesidades, pero también en su nueva generación. En suma, puede ser máquina, prácticas, componentes, estrategia: elementos que condividen una lógica. Pero también podemos afirmar que hoy la tecnología representa un sistema dinámico de interrelaciones que presenta una forma reticular, y que colonializa todos los aspectos de la vida, al menos en las sociedades de tecnología avanzada.

La computadora, la descomposición a nivel nanométrico de materiales y su reensamblaje, los microchips, el esquema de una entrevista estructurada o semiestructurada, las líneas de valoración de un trabajo escolar, son tecnologías. Aparatos, procesos, secuencias, instrumentos estratégicos entran a pleno título en el mundo variado al que llamamos tecnología. Pero, ¿qué nos induce a reunir en un solo conjunto elementos tan diferentes? ¿Cuál es el principio que los hace comunes y cómo se realiza en la operación práctica? Responder a estas preguntas, en nuestra opinión, ayuda a hacer frente lúcidamente a la cuestión de los riesgos vinculados con la evolución de la ciencia y de la tecnología.

Un primer rasgo que estos productos tecnológicos tienen en común es la autopoiesis. Cada producto manufacturado – físico o conceptual, procedimental o estratégico— produce sus mismas mejoras o genera objetos más evolucionados que, aún así, están vinculados con sus antecesores. Nada surge de la nada: las más sofisticadas instrumentaciones son con frecuencia el resultado de ensamblajes, de combinaciones de elementos que, a su vez, son tecnologías o representan un desarrollo.

Tal desarrollo, como aún lo sugiere Artur, tiene una

función de combinación, porque presupone un cierto grado de continuidad transversal (de elementos) y vertical (evolutiva) según construcciones progresivas que asimilan y sintetizan. En este sentido, podemos afirmar que la tecnología es autopoiética; es decir, que se crea a sí misma orgánicamente, desde el punto de vista conceptual, por la estructura que la organiza, pero también desde el punto de vista de lo concreto, mediante procedimientos mecánicos, por asimilación, síntesis, acumulación, recombinación. Una primera consecuencia de este carácter especial de la tecnología es que cualquier ensamblaje tecnológico puede llegar a ser parte de un nuevo invento o combinación de acuerdo con el principio del ensamblaje (de partes, conceptos y funcionalidad adecuada) y/o de la evolución. Otro carácter en común se refiere a la operatividad pragmática, el procedimiento, el método o el instrumento que logran un fin inherente a la estructura operativa singular que puede contener una jerarquía de los elementos tecnológicos. Tal fin puede ser —y de hecho, seguido lo es— la satisfacción de una necesidad o la solución de un problema, pero puede también suscitar nuevas necesidades y crear nuevos problemas. ¿Qué es lo que regula este flujo? ¿Cuál es la finalidad intrínseca de este juego necesidad-tecnología-nueva necesidad-nueva tecnología? La economía. Esto significa que nuestra economía, en gran parte, media y dirige el sentido de las innovaciones tecnológicas y de las investigaciones científicas. Por tanto, el fin último del proceso que brevemente hemos descrito reside en la ganancia de las empresas que lo financian o simplemente lo utilizan. Con mucha frecuencia el fin último mira hacia la utilidad económica más que a la solución de los problemas o a la prevención de riesgos.

Su naturaleza autopoiética nos induce a considerar a la tecnología como algo que nos es extraño, que tiene una

vida independiente de nuestras elecciones y que, por tanto, anestesia nuestro sentido de responsabilidad frente a los riesgos que evoca. Comprender la naturaleza de aquello de lo que estamos hablando nos ayuda a recuperar una posición ética, porque obtenemos conocimiento de causa, comprendemos la naturaleza de los procesos que condicionan nuestro futuro y el de nuestros hijos.

Es indispensable, de hecho, darse cuenta de que los objetos tecnológicos, con los que cada día convivimos inevitablemente, son productos híbridos, en el sentido que están compuestos tanto de segmentos propiamente y materialmente técnicos, como de instancias ideológicas; en consecuencia, ellos conforman planes de acción, visiones sociopolíticas, opciones éticas. Configuran un multiversum simbólico que debe ser decodificado -de aquí la competencia semánticaluego interpretado -la sensibilidad hermenéutica- para poder orientar críticamente el proprio actuar ético. En fin, los instrumentos científicos de última generación tienen una fuerte y poco estudiada importancia educativa, porque las prácticas de consumo que se activan intervienen masivamente en los procesos de construcción de la identidad personal. Problema que sin duda es muy relevante sobre todo entre los adolescentes y jóvenes.

Si tales objetos incorporan una visión del mundo y traen las huellas del programa sociopolítico de la investigación que los ha creado, la capacidad de "leer la tecnología" representa un desafío educativo irrenunciable para los sistemas escolares y para la alta educación de todo el mundo. Para este propósito, un nodo conceptual de amplia referencia en nuestra reflexión educativa se refiere a un concepto de conocimiento que se

resume en una dimensión *meta*, es decir, que implica siempre al "conocimiento del conocimiento" <sup>10</sup>. Un saber que nos ayude para hacer inteligible la relación ciencia-sociedad-ética, y que haga transparente las retóricas de los mass media. Tal conocimiento no proporciona solamente los instrumentos para construir claves de lectura y mapas de orientación en lo real, sino que ayuda a buscar autónomamente las respuestas a la necesidad de identidad que, sobre todo los jóvenes y particularmente los adolescentes, expresan en su delicada etapa de crecimiento. Más aún, se trata de un saber que responde de manera dinámica, porque tal es el código de referencia, a su necesidad de pertenencia y de visibilidad.

#### Conclusión: desmitificar el mito

Hemos tratado de elaborar una crítica desestructurante para desmitificar el mito posmoderno del imperio absoluto de la tecnología. Hemos llegado a la conclusión según la cual el saber de la ciencia es transformador, histórico y evolutivo. Conocer "lo que son" la ciencia, la economía, la tecnología, más allá de que se imponen sobre el imaginario y en la educación con la violencia totalizadora del mito, es tan importante como saber "para qué sirven" y "para qué pueden servir en el futuro". Me parece que tal autolegitimación oculta, a modo de ejemplo, el servilismo de gran parte de la investigación científica y tecnológica por sus relaciones con la gran economía multi y transnacional privada. Si la ciencia está sometida al control de las grandes multinacionales, es normal esperar que los éxitos científicos y tecnológicos de tales inversiones tiendan al bienestar de la humanidad, solo cuando tal bienestar coincida con los intereses económicos de los grandes grupos financieros. Esto, para decir

<sup>10</sup> Cfr. E. Morin, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1994.

que el pragmatismo ético realizado por la razón técnica "sirve" a quien financia su ejercicio; lo que significa que tal ejercicio no es, por sí mismo, ni bueno ni malo y no puede gozar de ninguna autolegitimación sensata.

No debemos limitarnos a comprender "cómo se hacen las cosas"; tenemos que preguntarnos cuál es su significado profundo y cómo juegan dentro del horizonte existencial de nuestro porvenir. "Lo que son las cosas" nos ayuda a comprender el porqué de nuestras acciones y nos explica también para qué sirven; más aún, ofrece respuestas a nuestra necesidad de sentido. Un objetivo formativo imprescindible de nuestro tiempo caótico consiste en la construcción de una ciudadanía planetaria, que puede generarse sólo sobre la base de la identidad subjetiva y social múltiple y consciente de su evolución compleja, continua, interactuante. Es por esta razón que afirmamos la importancia del objetivo formativo que consiste en ayudar a los sujetos y a las comunidades a elaborar los instrumentos culturales, las conceptualizaciones, las narraciones, para comprender el sentido unitario de todo lo que está aconteciendo en el mundo. Para esto es necesario establecer los fundamentos de una Pedagogía que haga de las diferencias un valor epistémico de referencia segura, y que sepa contrarrestar las propuestas tecnocráticas superespecializadas. Aquellas tendencias unidimensionales y unilaterales se orientan a fragmentar las visiones cosmogónicas y las visiones de contexto, proporcionan respuestas singulares a problemas plurales; intervenciones apresuradas a cuestiones globales; conocimientos parciales, aislados, irreductibles, a interpretaciones generales. Tienden a elaborar saberes no competentes, o sea no solidarios, en cuanto que permanecen desconectados desde una perspectiva epistemológica también desde un punto de vista práctico, porque al enfrentar las

contingencias no toman en cuenta los procesos ahí contenidos, ni la red que las conecta a tales procesos. Cuando hablamos de su "desconexión" epistemológica nos referimos a su incongruencia respecto de la posibilidad de elaborar claves de lectura que. desde aquella perspectiva particular puedan ser llevados a una mirada de conjunto de toda la realidad actuante. En otras palabras, hablamos de saberes que no están en relación con "otras" informaciones, otros ambientes del conocimiento, otros sectores, otros códices, otros lenguajes, otras aproximaciones cognitivas, otra procesualidad, etc., tratando de encontrar el significado del mundo. Se trata, por tanto, de saberes no competentes porque no son solidarios en la medida en que se apartan de la lógica sistémica y, en consecuencia, aparecen aislados. Con frecuencia esta soledad del saber científico se vincula con nuestras tradiciones escolásticas y con buena parte de la cultura académica.

## Bibliografía

Bachelard G., La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psycanalyse de la connaissance objective, Paris, PUF, 1977; Id., *Epistémologie*, bajo la dirección de D. Lecourt, Paris, PUF, 1971.

Bauman Z., *Etica, società, politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004.

Broers A., *Il trionfo della tecnología*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2009, *The triumph of technology*, Cambridge University Press, 2005.

Bunge M., *Filosofía de la tecnología*, Monterrey (México), Universidad de Nuevo León, 1976.

E. Morin E., *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1994.

Feyerabend P., *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1974; *I limiti della ragione*, Milano, Il Saggiatore, 1983; *Dialogo sul metodo*, Roma-Bari, 1993.

Foucault M., *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 ; id. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971; Id. *Microfisica del potere*, tr. it. Torino, Einaudi, 1977; Id. *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001.

Foucault M., *Technologies of the self*, in L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton (coordinadores), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988.

Kuhn T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1974.

Valleriani A., *L'amara saggezza formativa del romanzo nella prosa del mondo abbandonato da Dio e dal senso*, in A. Gramigna e C. Pancera, Poietica dell'educazione, Ferrara, Este Edition, 2012.

## Reflexiones sobre Filosofía Política

## Olga Patricia García Teni

#### RESUMEN

Descripción de algunas ideas del pensamiento político de Platón y Aristóteles, como el Estado, la justicia y la democracia. Los derechos humanos como la ley suprema a la que debe someterse el ser humano, pero, presentados como la última utopía. Se afirma que la utopía es el inicio de toda transformación.

Palabras clave: democracia, derechos humanos, utopía

#### **ABSTRACT**

Description about some ideas of Plato and Aristotle's political thinking, such as the State, Justice and Democracy. Human Rights as supreme law which the human being must submitted to, but, presented as the last utopia. Finally, affirming that the utopia is the beginning of all transformations.

Key Words: democracy, human rights, utopia.

En este año 2016, se conmemoran los 500 años de la publicación de la obra de Thomas Moro, Utopía, aunque su nombre original es *Libellus . . . De optimo republicae statu, deque nova insula Utopiae, Libro Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía*). También se celebran los 2,400 años del nacimiento de Aristóteles, ocurrido en el año 384 a.C. Estos dos hechos llevan a pensar en las propuestas de estos pensadores políticos, que han presentado ideas para una reforma político-social, basada en el uso racional de la ley, para resolver los males que aquejan a las sociedades de todos los tiempos. Además, junto a Moro y Aristóteles, se

piensa en la República de Platón, en la cual se encuentran ideas políticas relacionadas con un proyecto "utópico", que tienen un sentido pragmático cuando se le contextualiza en su momento histórico. Estos tres pensadores han tenido gran influencia en la modernidad.

El pensamiento político contemporáneo requiere del análisis y la reflexión de las ideas de Platón y Aristóteles, que son considerados, entre otros, los clásicos del pensamiento político; es decir, son excelentes en su clase, o como diría Hegel, han unificado el contenido ideal con la forma sensible. Son un punto de partida obligado para la explicación acerca de la acción política. El concepto de justicia de Platón impuso una forma específica de ver el Estado y el pensamiento político hasta hoy. Para él, "el fin más alto del Estado es el de ser el administrador de la justicia". Igualmente, Aristóteles considera al Estado como lo sustancial, lo fundamental, pues su fin es el más alto de todos, desde el punto de vista de lo práctico. Afirma que quien es incapaz de vivir en sociedad o no necesita de ella por considerarse independiente o superior, sólo puede ser una de dos cosas: un animal salvaje, o un Dios.

Para comprender estas ideas políticas en su contexto, se debe lograr una visión a través del desarrollo histórico del Estado; es necesario remontarse a la estructura social de los pueblos orientales, la cual era tribal. Una tribu es una comunidad social basada en una religión concreta, propia y unida por ella. Por eso, "la estructura social de una tribu no es sino el reflejo de su constitución religiosa"<sup>2</sup>. Los lazos que unen a los miembros de la comunidad con sus gobernantes, para ellos "sagrados" (como el faraón) en la mayoría de los casos son fundamentalmente una organización dedicada a mantener a un Dios en su morada en el mundo.

<sup>1</sup> Cassirer, E. El mito del Estado, P. 82

<sup>2</sup> Kahler. Historia universal del hombre. P.73

Así comprendieron las primeras civilizaciones, Egipto, Babilonia, Asiria y Persia, esa relación política y lo manifestaron de diversas formas, por ejemplo, con sus propios nombres. Babilonia, cuyo nombre se deriva de las raíces Bab-ilu, significa la puerta de Dios, o Nínive, cuyo nombre primitivo era Nina, derivado de Innina, el nombre primitivo de la diosa Istar; así como Asiria, derivado de Asur, que era el nombre de su Dios tribal<sup>3</sup>.

Posteriormente, los pueblos se fueron organizando políticamente alrededor de miembros de familias ricas de comerciantes que se convirtieron en aristocracia. Y eso es "lo que hace a la ciudad y al ciudadano, una clase de relación libre entre gente igual y con cierta independencia. La primera aparición de esta relación estuvo impulsada por el predominio del comercio y, en consecuencia, dio la formación de un gobierno oligárquico"<sup>4</sup>. Ejemplo de ello fueron los fenicios que, al igual que los griegos, estaban organizados en ciudades-estado independientes, como Tiro, Sidón y Cartago, que eran gobernados por reyes o jueces elegidos entre los poderosos. Fue la época de las aristocracias y luego, las oligarquías.

En el año 700 a.C. los griegos se asentaron en la península, en las islas egeas y sobre las costas del Asia Menor, como un pueblo bastante homogéneo, con un idioma y tradiciones comunes. Había nobles, personas privilegiadas, un consejo de ancianos (gerousía) que se distinguía de la asamblea general de guerreros e incluso podía limitar al rey, el cual era un "primus inter pares".<sup>5</sup>

La polis griega surgió entonces como la primera forma de autonomía de un pueblo libre y consciente de sí; supuso el

<sup>3</sup> Cfr. Ibid. Pag. 73-80

<sup>4</sup> Ibid. P. 76

<sup>5</sup> Cfr. Ibid p. 85 y 86

concepto del individuo y el de una humanidad unificada. Por ello, la vida griega se centró en la polis. "Una polis no es sólo una ciudad sino al mismo tiempo es una unidad política y religiosa completa; supone soberanía religiosa y política"<sup>6</sup>. Es de notar que en las ciudades griegas siempre había templos, palacios y el ágora (lugar de la asamblea), con lo cual se ponía de manifiesto cómo se integraba dicha *polis*; o sea, el poder religioso y el poder político que estaba en el pueblo cuando era democrático o en los poderosos cuando era aristocrático u oligárquico. Pero la institucionalización y organización del Estado griego, así como la reflexión sobre el quehacer político, sólo fue posible porque lograron una interpretación que les permitió pasar del mito a la interpretación racional.

El desenvolvimiento del pensamiento griego había empezado con el intento de conquista de la naturaleza, del mito cosmogónico a la interpretación de los presocráticos, los físicos. Luego, la conquista de los dioses de la religión olímpica, de los dioses de las profundidades de la tierra y del mar, como fue el culto eleusino y del culto de los órficos, hacia la interpretación racional de Jenófanes, Heráclito, etc. Y, por último, la conquista del hombre, la ruptura con los dioses y el fundamento de las normas y criterios racionales para la vida ética.

La culminación de todo este proceso puede verse con la teoría racional del Estado, de Platón. El verdadero carácter de la filosofía platónica es la *paideia* (según Jaeger), en ella se incluye a la política, que constituye la unidad interna de su obra. Por supuesto hay pensadores, como Bayer, que afirman que más que la *paideia* o la preocupación política, lo fundamental del sistema platónico es lo estético. Así mismo, para Aristóteles, el Estado es tan relevante que su fin último es la felicidad general

y la actividad subjetiva individual encuentra su determinación en el Estado.

Sin embargo, para llegar a la interpretación de la vida política, hubo que recorrer un largo camino, desde la búsqueda de los principios del mundo físico hasta los principios del mundo ético. Por ello, en la filosofía griega del siglo VII surgen las ideas del *logos* (( $\lambda$ ογος), el *nomos* (voμος) y el *taxis* ( $\tau$ αξις), lo cual significa el imperio de la razón, de la ley y del orden, en los cuales se pone de manifiesto la belleza, la verdad y la moralidad, las que se sistematizan en la filosofía, la ciencia y la política<sup>7</sup>.

Después del salto del mito a la interpretación racional, la reflexión sobre la vida política tiene sus raíces en Sócrates y los sofistas. La pugna entre el relativismo de los sofistas y la búsqueda de la verdad, por parte de Sócrates, constituyen esa oposición. El subjetivismo moral de los sofistas choca con la búsqueda de la virtud, para Sócrates. Este problema, que principia siendo epistemológico, pasa posteriormente a la ética y finalmente se ve reflejada en la interpretación política.

La democracia prevaleció en Atenas durante el siglo V a.C. y buscaba la igualdad política, la cual puede darse a través de la isonomía o sea la misma ley aplicada a todos; la isegoría, que es la misma participación en los negocios públicos, y la isocratía, que es la misma participación en el poder. Esta igualdad era un mecanismo de defensa y de orden, pues "protege a las clases populares de una reacción oligárquica, que las expulsaría fuera de las asambleas, y a las grandes familias de una tiranía apoyada en el pueblo, que las anularía políticamente".8

En este ámbito, los sofistas defendieron la elevación del

<sup>7</sup> Cfr. Cassirer. El mito del Estado. P. 78

<sup>8</sup> Touchard, J. Historia de las ideas políticas. P.30 y 31

status del ciudadano individual y de la comunidad cívica, en contra de las asociaciones tradicionales de nacimiento, sangre y herencia que habían sido pilares de la autoridad aristocrática en Grecia.

Los sofistas afirmaron la democracia por cuestiones epistemológicas. Desde Tales de Mileto hasta Parménides, se teorizaba sobre la realidad con auténtica confianza en el logos, y se buscaba la naturaleza, el ser de las cosas, la *physis* (φισις); además, los sentidos eran considerados fuente de error. Sin embargo, para los sofistas, conocer es establecer acuerdos sobre opiniones y percepciones, lo cual los llevaba al relativismo de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas". El mismo Gorgias negó la existencia de un criterio de verdad, y si no hay criterios objetivos de verdad, sólo puede hablarse de "persuasión", de consenso. El nomos reemplaza al orden de la naturaleza, a la physis, y surge el énfasis en la polis  $(\pi o \lambda i \zeta)$ , la cual se rige por el *nomos*, que es la ley. Esta ley, el *nomos*, tiene tres significados: la opinión y la creencia colectivas bien fundamentadas; la costumbre, entendida como los usos o modos de comportamiento en sociedad y finalmente, como las leyes por las que se rige la comunidad, o sea la constitución. Todas estas formas están basadas en consensos, en acuerdos, son convencionalismos.

La frase de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas" adquiere aquí una implicación sociológica, no sólo epistemológica, pues conllevaba que el demos ( $\delta \varepsilon \mu o \varsigma$ ), el pueblo, era el que debía ejercer la soberanía a través de la asamblea popular y el consejo. Los dirigentes eran elegidos por sorteo, costumbre que venía desde la época de Solón. Las ideas de los sofistas eran fundamento para aceptar que todos somos

capaces de tomar decisiones en la vida política, ya que toda opinión es igualmente válida.

Pero Sócrates, al contrario, decía: "sólo sé que no sé nada" por ello no podía ser él un parámetro de las cosas porque no "sabía" lo que eran en sí. La justicia, entonces, no puede brotar de la opinión, del *demos* en la *polis*, sino de la razón. Las leyes deben basarse en el *logos*, deben ser racionales. Pero para los sofistas "las leyes son convenciones artificiales y les falta el carácter de inevitable, de lo que es por naturaleza". Esta es la afirmación de Antifón, o sea que le niega el carácter de necesaria a la ley. Por esto surge la importancia de la retórica, para convencer, argumentar y lograr consensos, pero, como contraparte, Sócrates se fundamenta en la mayéutica.

Esta es la problemática intelectual y la realidad política en la que se encuentra Platón, quien va a buscar lo universal en las distintas constituciones, pues según él mismo, había muchas y diferentes.

#### Esbozo de las ideas de Platón

Platón nació en el año 427 a.C., apenas un año después de la rebelión de Mitilene. Durante su vida hubo una serie de cambios de gobierno, pues apenas tenía 13 años cuando Atenas sufre la gran derrota de su flota marítima en Sicilia. Luego, en el 410 a.C., Platón tenía 17 años cuando hay un golpe oligárquico, aunque un año después se da la restauración de la democracia. Platón tenía 23 años cuando se da el gobierno tiránico de los Treinta y cuando muere, en el año 348 a.C., ya se vive la hegemonía de Filipo de Macedonia.

La experiencia de la vida ciudadana de Platón estuvo

marcada por constantes cambios políticos en Atenas; además, bajo la influencia de Sócrates y la disputa con los sofistas, formó sus ideas acerca del Estado. Cuando Platón habla del Estado se refiere a la *politeia* (poliqeiα) la cual tiene tres significaciones fundamentales:

- 1. Es el conjunto de ciudadanos identificados con la ciudad y que participan en la vida de ésta; su religión, sus guerras, su economía, sus fiestas, todo lo que se realiza en ella. Además, pertenecen a una familia, la cual integra un genos (genvs) o sea familias con antepasados o cultos comunes; estos integraban una fratría o hermandad que luego se integraba en una tribu. Había varias tribus en un Estado. Los atenienses eran recibidos en el seno de su fratria dos veces en su vida: al nacer y al llegar a la mayoría de edad, luego ya eran inscritos en el censo de su demo y ya eran ciudadanos.
- 2. Es la ciudadanía, la condición de ciudadano, o sea el que participa del gobierno de la ciudad.
- 3. Es la constitución, la cual no es solo el conjunto de leyes, sino la expresión de la vida de la *polis*.

Por lo anterior, al hablar de la *politeia*, Platón busca el sistema de gobierno que permita mejor estabilidad y bienestar en el conjunto de ciudadanos, que estimula la condición de ciudadano y que logre la mejor constitución.

Platón inicia su reflexión política hablando del origen del Estado y considera que los seres humanos se asocian por la

pura necesidad de procurarse lo básico para la subsistencia. Se dan cuenta que es necesario distribuir el trabajo y que eso los hace vivir mejor. El Estado original es un instrumento para satisfacer las necesidades básicas; su fundamento es la indigencia humana, pues como afirma Platón, ninguno de nosotros se basta a sí mismo. En el Estado sano, original, el hombre se asocia para alimentarse, protegerse y reproducirse, viviendo una vida de satisfacción inmediata. Esta es una ciudad de "cerdos", pues como cualquier animal, el hombre busca su bienestar y el Estado lo ayuda a lograrlo.

Sin embargo, además de las necesidades primarias, el ser humano tiene otras necesidades relacionadas con lo superfluo, o sea con lo que no es indispensable para la sobrevivencia. Debido a estas, el hombre necesita una mayor división del trabajo, necesita músicos, artistas, maestros, poetas, "filósofos" y más. En este Estado más complejo es en el cual el hombre va a desarrollar plenamente sus potencialidades como ser humano, pero también puede desarrollar sus peores vicios. Se hace necesario, debido a la debilidad humana, la existencia de las leyes y, por supuesto, las sanciones a la desobediencia de la ley.

La ley tiene una función educativa, no solo debe mandar sino convencer y persuadir acerca de su propia bondad y necesidad. La sanción y el castigo son solamente para corregir, no para vengarse. La ley tiene como finalidad promover en el ciudadano la virtud, la areté ( $\alpha \rho \epsilon \tau \eta$ ), la cual se identifica con la felicidad.

Como consecuencia de las ideas de Sócrates y de los sofistas acerca de la virtud como saber, Platón busca la virtud en el hombre y en el Estado, en el cual se mostrará con más claridad. Además va a afirmar la política como un saber que debe

llevar a la justicia. La naturaleza moral del hombre se presenta en plenitud en la organización del Estado, que por esencia es un Estado ético.

Estableciendo una analogía entre el individuo y el Estado, Platón desplaza el problema relativo a la justicia, del hombre individual al Estado, como ente colectivo, formado por todos los ciudadanos. Ese es el verdadero problema para Platón, ya que la realización de la justicia solo es posible en el Estado.

Para Platón, así como en el hombre se presentan las virtudes como la sabiduría, el valor, la templanza y la justicia, también en el Estado perfecto se muestra la excelencia de la misma forma. El Estado tiene la sabiduría por sus jefes (los filósofos); es valeroso por su ejército (los polemarcos), es temperante por la disciplina en la que somete el Estado a los gobernantes, y es justo porque cada clase realiza la tarea para la cual fue capacitada<sup>9</sup>. Se da entonces, en el sistema platónico, una unidad indivisible entre la moral y la política. Como fundamento está una teoría del alma y de las ideas, pues sin la idea de Bien no existiría ni la moral ni la política.

Hay en esta teoría un cierto determinismo económico y psicológico, que si bien es mucho más antiguo que la teoría de Platón, se evidencia en las ideas acerca de las tres clases de ciudadanos que se dan en la República platónica: el campesino y el artesano, que son productores y sustentan al Estado; el guerrero, que es quien lo protege, y el filósofo, que es el gobernante. Estas divisiones sociales se dan desde el mismo Solón, quien tomando la renta como criterio, dividió el cense ateniense en cuatro clases sociales: la clase inferior era la de los *thetes*, compuesta por aquellos atenienses cuya renta no alcanzaba las doscientas medidas. Luego los *zeugitas*, los que tenían un par de bueyes y su renta era superior a las doscientas medidas, sin llegar a las

<sup>9</sup> Cfr. Schuhl, La obra de Platón, P. 119

trescientas. Por encima de estos estaban quienes alcanzaban una renta de trescientas a quinientas medidas y, por último, la cúspide social, los *pentacosiomédimnos*, cuya renta era superior a las cinco medidas. El gobierno quedaba establecido así: los cargos de arconte y tesorero se reservaban a los miembros de la clase económica más alta; el resto de magistraturas quedaban abierto a los miembros de las dos clases siguientes, caballeros y *zeugitas*. Todos, incluidos los thetes, tenían acceso a la asamblea<sup>10</sup>.

El Estado platónico tiene tres formas de mostrarse como un ente moral: primero, en forma de estamentos, tal cual existen en el Estado (artesanos, guerreros, gobernantes); segundo, como virtudes o momentos de la moral (sabiduría, valor, templanza); tercero, pueden ser momentos del sujeto individual, como efectividad empírica de la voluntad.

Como consecuencia de lo anterior, Platón hace referencia a los tipos de Estado que existen: en la timocracia, derivada de la sociedad natural, la ignorancia de las reglas de la política conduce a jefes interesados a apropiarse de los bienes comunes y a avasallar a sus conciudadanos. Se instaura un régimen militar (como lo fue el de Esparta). La oligarquía, en la cual la clase adinerada, movida por la avaricia y la ambición, se opone al proletariado. A este lo llegan a dirigir los nobles empobrecidos y se da un conflicto de clases. Luego, la democracia, en la cual los oligarcas son asesinados y expulsados de los cargos públicos. Es un régimen de libertad que se deteriora porque la igualdad reina entre cosas desiguales; hay confusión en los valores, libertinaje, desvergüenza, indisciplina y la ley no es respetada.

<sup>10</sup> Calvo Martínez, Tomas. De los sofistas a Platón: política y pensamiento. P.

Finalmente se llega a la tiranía, en la cual quien tiene el poder en la democracia busca permanecer en él a través de excesivos impuestos, lo cual desencadena guerras y conflictos incesantes. Se elimina a los mejores ciudadanos y a aquellos a quien más se teme.

De estas formas de gobierno, la democracia es el menos bueno de los buenos gobiernos, pero es el mejor de los peores, porque "en él no se puede hacer nada grande, ni en bien ni en mal"<sup>11</sup>.

#### Esbozo de las ideas de Aristóteles

Aristóteles—en muchos aspectos opositor al pensamiento de Platón en su epistemología y metafísica— también muestra un tinte realista frente al idealismo platónico en el campo político. Inicia afirmando que el origen de la vida en sociedad no es exclusivamente por el deseo de satisfacer las necesidades básicas, sino que los seres humanos se reúnen y viven en una ciudad porque eso les produce cierta felicidad. El fin de la vida social es la felicidad y esta solo se puede alcanzar a través de la virtud. De tal manera que la organización en la comunidad política tiene como fin último lograr la felicidad y hacer al hombre virtuoso.

Los tres elementos de la felicidad son la virtud, la prudencia y el placer. Por ello hay tres géneros de vida: la vida política, la vida filosófica o contemplativa y la vida del placer. La vida política busca las acciones bellas y gloriosas, o sea la virtud; la vida filosófica o contemplativa busca la sabiduría y la verdad, mientras que la vida de goce busca los placeres del cuerpo. Por ello, la vida política es la que permite que se realice plenamente la vida humana, la virtud y, por ello, que se logre la felicidad.

<sup>11</sup> Schuhl, La obra de Platón. P. 162

Puede observarse que el punto de partida de Aristóteles es antropológico. Inicia con la afirmación de que la naturaleza humana es el fundamento de la libertad y la política, ya que el hombre es el zoon politikón; por esto es que se agrupa y vive en comunidad, y la comunidad humana por excelencia es el Estado. Además, la finalidad de la sociedad está en el hombre mismo, consiste en la búsqueda de la felicidad. Por eso, el Estado debe buscar la felicidad de todos sus miembros, hacerlos virtuosos. Para ello, toda forma de gobierno debe buscar el bien común. Para Aristóteles, la organización política se establece con base en un fin, que es vivir una vida virtuosa: no por la simple asociación, pues "la ciudad no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles ni de cambio, son condiciones preliminares e indispensables, pero sóolo ellas no hacen la ciudad. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa"12. Todo esto solo puede darse debido al sentimiento de los justos en el hombre y a la existencia del lenguaje.

Las formas de gobierno serán buenas si buscan el bien común, y serán degeneradas cuando buscan el bien particular. El gobierno de una sola persona, la monarquía, es buena si el monarca busca el bien común, y será degenerada si solo busca el bienestar del propio gobernante. Lo mismo sucederá con los gobiernos de unos pocos o de muchos. De tal forma que el problema no radica en la forma de gobierno, sino en el fin que se persiga en él.

<sup>12</sup> Aristóteles. La política. Libro III, capítulo V, División de los gobiernos. P. 101

Sin embargo, es interesante observar el análisis que hace de la democracia, de la cual afirma que existen varios tipos:

- Una democracia en la que la soberanía es de la ley, en la cual existe la obediencia a ésta, ya que los ciudadanos por carecer de ocio, se dedican a su trabajo, no tienen tiempo para reunirse, solo de vez en cuando. Entonces, el gobierno es de la ley.
- Está aquella que descansa en todos los que tienen un linaje intachable, pero participan solo los que tienen tiempo. En este tipo de democracia el poder supremo también reside en la ley, porque no hay holgura económica.
- Cuando se permite la participación de todos los ciudadanos libres o *eleutheros*, pero no participan por tener que vivir de su trabajo. Entonces el poder también está en la ley, como se dio en la democracia de Pericles.
- 4. Cuando las ciudades son más grandes, hay más riqueza, todos tienen parte en el gobierno. Debido a la superioridad numérica de la multitud participan incluso los pobres, porque reciben un salario de la polis. En esta forma de democracia el elemento soberano son los pobres, la multitud, no la ley.<sup>13</sup>

De lo anterior se deriva que Aristóteles considera que en todo Estado la virtud sólo se puede alcanzar por la disciplina que dan las leyes y la sujeción a la ley. La libertad es "la adhesión 13 Cfr. Bowra. La Atenas de Pericles.

voluntaria a un orden"<sup>14</sup>. Pero, la virtud requiere también de la educación. Por ello afirma que "los hombres no delinquen solo por las cosas necesarias (...) sino también para gozar o satisfacer deseos; (...) no basta con que el legislador iguale la propiedad, sino que debe proponerse como meta un término medio. Pero además, aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad y eso no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de las leyes"<sup>15</sup>.

#### Consideraciones finales

En síntesis, Platón y Aristóteles tienen puntos en común, aunque se califique a uno de utópico y al otro de realista. Ambos pensaban en un gobierno que permitiera estabilidad, libertad y que funcionara bajo el imperio de la ley. También consideraban que la democracia no era el mejor de los gobiernos, pero es el que ofrece menores problemas, entre las distintas formas degeneradas del Estado. Establecieron una relación esencial entre la política y la moral, enfatizaron la importancia de la libertad, criticaron la igualdad como criterio para la participación política y tuvieron inclinación hacia un gobierno aristocrático.

Ética y política: para ambos pensadores existe una relación esencial entre la conducta moral y la acción política. Platón establece la relación de las virtudes fundamentales del individuo con las virtudes del Estado. El individuo debe ser sabio, temperante, valeroso, lo cual lo hará justo, así como el Estado debe tener estas características. Aristóteles considera que en la vida política se buscan las acciones gloriosas y bellas, o sea, la

<sup>14</sup> Touchard, J. Historia de las ideas políticas. P. 33

<sup>15</sup> Amurrio, J. Clásicos del pensamiento político. P. 49

virtud, y que una vida virtuosa lleva a la felicidad, que es el fin de la vida política. El fin es el mejor y último objeto en vista del cual se hace todo lo demás, el bien es el fin último de todas las cosas y la felicidad es el bien supremo y es consecuencia de una vida virtuosa.

Educación y política: Platón afirmaba que los gobernantes de la república debían tener la mejor educación entre todos los miembros de la sociedad. El gobernante debía ser el filósofo, el sabio, y quienes participaban de la dirección del Estado, los guerreros, debían tener esa misma formación. Aristóteles, por otra parte, afirmaba que para tener un Estado en el cual los individuos no busquen solamente su propia riqueza, debe igualarse no la propiedad, sino las ambiciones y esto solo es posible a través de la educación.

**Igualdad y democracia:** en el pensamiento de Platón no se puede aceptar la igualdad, solo los mejor preparados para la dirección del Estado deben ser gobernantes, pues solo ellos pueden dirigir la polis. Son miembros de una sutil clase aristocrática, son los más virtuosos, han desarrollado plenamente su areté. Por ello, critica severamente la costumbre de la elección por sorteo, para los magistrados, así como la paga diaria a los ciudadanos por el desempeño de cargos públicos. Aristóteles también considera que solo los excelentes deben dirigir el Estado. La igualdad ni siquiera debe aplicarse para la propiedad, no debe haber igualdad de rigueza. Las consecuencias morales del igualitarismo están en contra de la propia vida política, cuya tarea es educadora, ser la guía para buscar el Bien. Ambos filósofos rechazan esa igualdad a la que lleva la democracia, que no reconoce el mérito y tiende a igualar a quienes no son iguales y que finalmente termina en demagogia, que no se basa en la obediencia a ley,

sino en la voluntad de la mayoría ignorante, que no conoce el bien ni lo bello, el agathos ( $\alpha\gamma\alpha\theta\omega\varsigma$ ) y el kalos ( $\kappa\alpha\lambda\varsigma$ ), que fueron fundamentales en la cultura griega.

La importancia de la ley: Platón considera que las leyes son fundamentales para la vida política, el apego y respeto a la ley es lo que hace al ciudadano virtuoso. Heródoto decía "no tenemos más amo que la ley", y el ejemplo más claro fue el de Sócrates, que prefiere morir y sujetarse a la ley, antes que desobedecerlas. Esto fue fundamental en el pensamiento de Platón, en la ley está la racionalidad del orden político. Para Aristóteles, el conocimiento y obediencia a la ley es esencial para lograr un Estado virtuoso; tanto el gobernante como el gobernado deben sujetarse libremente a la ley, pues esta es expresión de la razón.

# La Utopía hoy

Pero, ¿cómo se relaciona el pensamiento de Platón con el de Aristóteles y el de Thomas Moro? Existen muchas diferencias en el pensamiento político de estos filósofos. No se hará un análisis de la obra de cada uno de ellos, pero lo que interesa señalar es que los tres pensadores políticos proponen una sociedad que se rija por la ley, y que las acciones políticas busquen la virtud. Aspectos aparentemente simples, que conllevan gran complejidad en el Estado de todas las épocas. Sin embargo, en estas propuestas se encuentra la utopía, la cual está en la base de toda transformación. La utopía es una fuerza intrínseca en la sociedad, que lleva a buscar cambios en la realidad. Las utopías, como ideales políticos, sociales o religiosos, son difíciles o imposibles de realizar, pero tienen un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento humano. La utopía guía la acción, busca mejorar una situación, dicta la conducta a seguir para alcanzar el cambio en la sociedad y en el hombre como individuo. La utopía no es un sueño inalcanzable; es la guía para la acción. El primer fermento para la transformación es querer cambiar el ser de algo y guiarlo a su deber ser, ese deber ser, en muchas ocasiones es irrealizable, pero el ser humano desea lo irrealizable y se embarca en un proceso de cambios para acercarse lo más posible al ideal.

El pensamiento político de Platón y Aristóteles, enmarcado en la idea de la utopía, igual que el de Thomas Moro, es el ideal deseado. Un ideal que orienta para la persecución de un fin, de una meta, de objetivos o de principios que regulen la vida en sociedad. A través de la historia los pueblos han creado distintas utopías que guíen su acción. Desde las utopías económicopolíticas como el comunismo o el liberalismo en su más pura expresión, hasta la utopía religiosa como el cristianismo, que pretende llevar al hombre a la perfección moral y espiritual.

Desde el pensamiento de Platón y Aristóteles, pasando por el de Thomas Moro, Campanella, los utópicos franceses y otros más, la utopía ha estado presente como generadora de cambio. Acaso no es pensando en la utopía como se puede alcanzar lo mejor del ser humano, buscando su trascendencia, abandonando un estado inferior por uno de mayor perfección social, política o antropológica.

La época actual también tiene sus utopías como generadoras de cambio; por ello, la gran utopía del siglo XX, los Derechos Humanos, son la guía para la acción política de hoy. Fueron proclamados en 1948, en un ambiente de posguerra, bajo la influencia del Personalismo. No se puede olvidar su origen liberal, pues los derechos fundamentales para los liberales del siglo XVII eran la propiedad y la libertad económica, política y religiosa. Con la influencia del materialismo de la Unión

Soviética, finalmente surgieron los Derechos Humanos, para muchos, inspirados en los Derechos del Ciudadano, luego los Derechos del Hombre de la Revolución Francesa.

Pero, ¿se puede alcanzar el cumplimiento de los Derechos Humanos?, ¿puede una nación regirse de forma unívoca por esos derechos, que son una ley racional, justa, que busca la igualdad de todos los seres humanos frente a ella? ¿Puede el mundo occidental encontrar en esta ley la respuesta a los males que lo aquejan ahora? O son otra utopía, la última utopía.

La afirmación de que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros"16 presenta un ideal inalcanzable, al pretender que los seres humanos se comporten fraternalmente. El hombre es violento por naturaleza; lo ha demostrado a través de toda su historia y lo sigue manifestando en cada acto de barbarie que actualmente comete. Al decir que "toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición"17 tratando de establecer la igualdad de los seres humanos frente a la ley, a la cual todos estaremos sujetos, se evidencia el ideal, la utopía, pero qué difícil será alcanzarla en algún momento. La sociedad contemporánea no tiene los mecanismos para hacer cumplir esta ley.

Al leer cada uno de los artículos de la declaración de

<sup>16</sup> Declaración de los Derechos Humanos, artículo 1

<sup>17</sup> Ibid. Artículo 2

Derechos Humanos, se percibe en ellos el ideal, la utopía, y ese es el fundamento para la transformación, pero no significa la posibilidad de realización de estos ideales. Sin embargo, la utopía debe tener un lugar en la conciencia del individuo, debe manifestarse en la ley de las naciones y hacer el esfuerzo de apegarse a ella, como la máxima ley que puede ser aplicada a los seres humanos. ¿Es pues ésta, la última utopía?

# **BIBLIOGRAFÍA**

Aristóteles. **Obras completas**. Traducción de Patricio de Azcárate. Buenos Aires: ediciones Florida, 1947. 780 p. Tomo I

Amurrio, Jesús. **Clásicos del pensamiento político.** Guatemala: editorial Piedra Santa, 1980. 343 p.

Bowra, C.M. La Atenas de Pericles. Madrid: Alianza, 1988

Calvo Martínez, Tomás. **De los sofistas a Platón: política y pensamiento.** Madrid: editorial Cincel, 1986. 221 p.

Cassirer, Ernst. **El mito del Estado.** Traducción de Eduardo Nicol. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 345 p. (Colección Popular, No. 90)

**Declaración Universal de los Derechos Humanos**. Organización de las Naciones Unidas. http://www.un.org/es/documents/udhr/

Kahler, Erich. **Historia universal del hombre.** Traducción de Javier Márquez. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 597 p.

Platón. La República. México: editorial Porrúa, 1974. 776 p.

Schuhl, Pierre-Maxime. La obra de Platón. Traducción por Amparo Albajar. Buenos Aires: Hachette S.A., 1954. 246 p.

Touchard, Jean. **Historia de las ideas políticas.** Traducción de J. Pradera. 5<sup>a</sup>. Ed. Madrid: editorial Tecnos, S.A., 1985. 656 p.

# La construcción de conceptos y definiciones

Por: Lic. Otto Alfredo Custodio García

#### Resumen

La estructuración de conceptos es uno de los problemas predominantes en las ciencias lingüísticas, ya que estos constituyen los sistemas de comunicación; sin embargo, originalmente, no han sido los lingüistas los primeros en estudiar el problema conceptual. Filósofos como Aristóteles y Platón inician la difícil tarea de la determinación entre el objeto y la designación, problema ontológico analizado por autores como Peirce y Cassirer, posteriormente. Por otro lado, las definiciones tienen un carácter aún más complejo en relación a los conceptos, va que estas no solo deben poseer una determinación lingüística entre el objeto y la designación, sino, además, su contenido semántico debe reflejar universalidad que generalmente puede ser afectada por factores culturales. Es la lógica la encargada de estudiar al concepto y a la definición de forma inequívoca, ora, los métodos semióticos son los que han determinado la mejor manera de abordar la generación de definiciones universales.

Palabras clave: lingüística, lógica, concepto y definición.

#### **Abstract**

The construction of concepts is one of predominant problems in linguistics, since concepts constitute the communication systems, nonetheless, originally, the linguistics were not the firsts to study the conceptual problem, philosophers like Aristotle and Plato star the hard task of the determination of the of the object and designation, afterwards, this ontological problematic is analyzed by authors such as Peirce and Cassirer.

On the other hand, definitions possess a much more complex feature in relation with concepts, as these must not only have a linguistic determination amongst the object and the designations, but, besides, its semantic content has to reflect universality which is affected, generally, by cultural elements; it is the logic, the one in charge of studying the concept and the definition unequivocally, now the semiotics methods have determined the best way to face the universal definition generation.

**Key words:** linguistics, logic, concept and definition.

- 1 -

# El concepto como problema ontológico

A lo largo de la historia, el hombre ha generado definiciones y conceptos que reflejan contenidos denotativos en las palabras; no obstante, al partir de funciones semióticas, es posible identificar variaciones internas de significado que dan origen a diferentes concepciones lingüísticas en las palabras. Estas variaciones son producto de elementos extralingüísticos que transforman el contenido objetivo, denotativo y universal en contenido subjetivo, connotativo y específico. Los procesos para la formación de conceptos pueden partir de preceptos lingüísticos, que toman como base corrientes y sistemas filosóficos que buscan revelar una porción acerca de la verdadera constitución del lenguaje conceptual. Entonces, para obtener el verdadero conocimiento conceptual contenido en un término, ¿qué procedimiento es el que abstrae la realidad conceptual de manera más completa, semiótico-semántico o lógico?. Este planteamiento debe desarrollarse de manera explicativa (con base en ejemplos), no descriptiva, en sentido de que se debe analizar los procesos para la formación del significado y no el problema del significado en sí, ya que muchos autores como

Stephen Ullmann o Ludwig Wittgenstein han estudiado tan exhaustivamente este asunto.

Es importante señalar que en filosofía el concepto está bien cimentado en el campo de la lógica; sin embargo, para las ciencias lingüísticas el concepto resulta ser una tanto polisémico. Si el concepto se evalúa como una construcción semántica, este será el significado mismo de una imagen mental; por otra parte, el concepto en gramática puede entenderse como una estructura sintagmática. En el caso de la lógica, el concepto se define como el producto mental de un proceso lógico que consiste en sintetizar las características comunes de una clase de objetos, relaciones, procesos o fenómenos.¹ Dado lo anterior, considero que para estudiar los procesos conceptuales, semióticos-semánticos y lógicos es necesario partir de un análisis de sus componentes.

Uno de los problemas filosófico-lingüístico en el que algunos de los pensadores de estas áreas han dedicado mayor atención es la relación intrínseca entre el objeto y su designación. No se ha demostrado a ciencia cierta que toda palabra posea relación directa, objetiva o absoluta con el referente que designa. Este problema se estudia de manera primigenia en el diálogo de Platón, Crátilo o del Lenguaje, en el que existe una pugna epistemológica entre cosa-ser. Algunas corrientes filosóficas que han debatido este problema, son el nominalismo, idealismo, empirismo y realismo, entre otras. Por otro lado, en las ciencias lingüísticas se estudia el problema de la designación desde un prevaleciente estructuralismo; este busca abordar el problema como un proceso de clasificación lexical que puede ser repetitivo, por tanto, universal.

<sup>1</sup> Custodio, Sergio. **Introducción a la lógica**. Guatemala: Editorial Universitaria, 1986. P. 18.

Al estudiar el nombre, o sea, la designación, Platón estableció que el nombre es un instrumento utilizado para enseñar y discernir de la esencia, o sea, del ser<sup>2</sup>. Bajo esta definición puede inferirse que el nombre no es más que un diferenciador determinista, el cual se asigna para un ordenamiento jerárquico. No obstante, en los diálogos de Platón se muestra el interés que mantiene Sócrates por la correcta designación de nombres y que estos no pueden ser al azar, sino que deben ser seleccionados por los más aptos especialistas del lenguaje (artesano de nombres). Subsiguientemente, para Aristóteles el nombre es un sonido de voz significativo, por convención, que prescinde de tiempo y cuyas partes son significativas3. La principal característica del nombre para Aristóteles es esa cualidad sonora, la pronunciación de la sílaba. Los griegos mantenían como mayor preocupación su manifestación oral, por ejemplo: sus juicios dependían absolutamente de esta expresión, así como su política. La mayoría de los conflictos sociales se resolvían a través de la dialéctica, por tanto, cuando hablan del nombramiento se refieren a esa exclamación dirigida al objeto y no a una construcción escrita. En el texto de Filosofía de la Formas Simbólicas de Ernst Cassirer, él señala que el lenguaje oral en el mundo mítico juega un papel muy importante, ya que la persona que nombrara a la cosa poseía poder sobre esta, debido a que comparten una misma realidad, palabra/objeto; posteriormente, el mito avanza de la concepción de fuerza singular a una potencia universal, o sea el habla como un todo, en donde la palabra y el objeto no son distintos.4

<sup>2</sup> Cfr. Abagnano, Nincola. Diccionario de Filosofía. Traducido por: Alfred N. Galletti. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963. P. 856.
3 Ídem.

<sup>4</sup> Cfr. Cassirer, Ernst. Filosofía de las formas simbólicas. Traducido por: Armando Moronoes. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. P. 64.

El nombre solo es una porción del problema de la designación, la parte más compleja para la comprensión del lenguaje conceptual es asimilación del concepto, como definición convencional. En los preceptos filosóficos el problema se aborda desde el lenguaje en relación con el hombre y sus aspectos idiomáticos de designación. Tal es el caso del empirista John Locke, quien afirma que el significado es completamente mental y el lenguaje funge como codificador y transmisor del pensamiento; por tanto, el significado de una expresión es dictado por la mente de la persona que conoce esa expresión. Sin embargo, esa idea de designación es refutable debido a que cada persona puede tener asociada una idea variable a una expresión permanente, por ejemplo: una persona con fobia a las arañas no conceptualizará el término "araña" al igual que un aracnólogo. Por otro lado, el behaviorista Burrhus Frederic Skinner trata de sistematizar el problema del significado en la designación bajo una perspectiva conductista, cuyo sistema presenta tres posibles panoramas: (1) el estímulo que produce la expresión, (2) la respuesta que produce la expresión (3) tanto el estímulo como la respuesta que produce la expresión. Por ejemplo: escuchar la palabra ¡fuego! puede que no provoque que las personas corran y griten por ayuda en cada ocasión, ya que existen situaciones tales como cuando un bombero, un pirómano o un mentiroso compulsivo puedan pronunciar dicha expresión, dando como resultado respuestas variables. En las teorías anteriores el nombre está vinculado al saber, o sea a la mente del ser humano; sin embargo, el lógico y filósofo Bertrand Russell propuso disociar el significado, de la mente de las personas y vincularlo al mundo, diciendo que el significado de una expresión es a lo que este se aplique; desde una semántica referencial, todo lo que uno aprende es cuando uno lo aprehende, por ejemplo: el término tomate rojo se aplica únicamente a un tomate rojo, o sea, lo que es rojo y tomate al mismo tiempo y nada más. No obstante, esta vinculación del significado al mundo es aplicable solamente a una porción del lenguaje nominal y no al lenguaje científico, de nombres propios o terminología mítica. Por ejemplo, en descripciones nominales, el primer presidente guatemalteco electo democráticamente y Juan José Arévalo Bermejo, ambas construcciones aplican para una misma designación. Es posible comprender ambas construcciones sin saber que es el mismo referente; por tanto, dos construcciones lingüísticas aplican a un mismo referente sin ser sinónimos, por consiguiente, existe ambigüedad léxica.<sup>5</sup>

Abordar el problema del concepto tomando como factores más relevantes al hombre en relación con su realidad, no revela la realidad concreta del pensamiento (el ser del concepto). Sin embargo, al estudiar el concepto sistemática o metódicamente es posible separar los factores metafísicos de los ontológicos, tal como lo intenta la lógica y la filosofía del lenguaje. En la ciencia lingüística de la semántica el lenguaje se presenta como un sistema de signos estructurado para la comunicación y donde su contenido conceptual mantiene la mayor objetividad posible. Pensadores como Charles Sanders Peirce y Klaus Heger han evaluado esta conexión objeto-designación, con el fin de explicar el proceso de formación de conceptos, partiendo de ideas lógicas y semánticas, respectivamente. Aunque la semántica se defina como el estudio especializado del significado y sus cambios en el signo lingüístico tomando en cuenta toda influencia antropológica, sus procedimientos para la composición de conceptos presentan una estructura completa donde el concepto no se ve influenciado con la realidad extralingüística.

<sup>5</sup> Cfr. Lepore, Ernest. **Semantics**. Recuperado el 9 de febrero de 2016, del sitio web: http://www.britannica.com/science/semantics

La construcción de conceptos es sumamente relevante para el padre de la semiótica, Charles Sanders Peirce, quien se dedicó en gran parte a la lógica de clases, pero también a la teoría de los signos. Sus preceptos teóricos han repercutido en las ciencias lingüísticas. Para comprender cómo Peirce define a "los signos", es necesario abordar dos corrientes que prevalecen en la filosofía del lenguaje: el nominalismo y el realismo. En gran medida, estas corrientes dictan una parte del lenguaje conceptual, por lo tanto, algunas de sus leyes y tipos generales también. El precepto fundamental del nominalismo es la negación de los conceptos generales y universales, ya que dichos conceptos solo denominan propiedades y no al ser eidético. Por otro lado, el realismo mantiene que la conceptualización de la realidad se da en la mente de quien la percibe; por tanto, todos los procesos psicofísicos en una persona influyen en la asimilación de la realidad y tienen repercusiones en su cosmovisión como concepto. Estas repercusiones surgen por una serie de fenómenos externos que dan como resultado encontrar el ser en un concepto netamente convencional. Así como para Aristóteles, el ser parte de una sustancia para convertirse en forma, el ser en el lenguaje para Peirce se puede observar desde tres etapas designadas como primeridad, segundidad y terceridad.

Según la obra "Collected Papers" de Charles Sanders Peirce, la actualidad es el factor primordial y de arranque en las etapas del ser. En la primeridad yace toda posibilidad de un ser de poder entrar en contacto con otro; en este estado, las cosas solo poseen un ser para sí mismas. En la segundidad se involucran todas las relaciones a otros existentes, es algo abrupto y no hay razón específica, por ejemplo: cuando un juez dictamina en contra de una persona, puede que no le afecte de manera inmediata, pero cuando el oficial de policía llega a

arrestarlo, en ese instante su actualidad se ve modificada por la intromisión de otro ser, entrando en un estado de segundidad. Por último, en la terceridad, los hechos futuros de la segundidad toman un carácter general determinado por una ley *ipso facto* (en el acto), por ejemplo: en la proposición "la lluvia moja", el estado de la terceridad es evidente ya que el contenido de la proposición funciona acorde a una ley general inequívoca<sup>6</sup>.

Para Peirce, el ser es un proceso dependiente de la realidad constituida por signos que, a su vez, forman conceptos. En la semiosis ilimitada los signos están supeditados a la percepción de los seres en una primeridad, segundidad o terceridad. A pesar de la subjetividad sígnica, la formación de conceptos para Peirce es completamente metódica en el sentido que establece una estructura que tiene como fundamento la cooperación de tres entidades: objeto, representante e interpretante. En la triádica de Peirce el objeto es lo que se representa o se quiere dar a conocer; el representante es el símbolo o medio por el que se da a conocer y el interpretante es la representación de cómo se entiende el símbolo por otros. Bajo este proceso se forma el signo. La triádica como esquema comparte una naturaleza similar a la del triángulo semántico.

Otro aporte que muestra la estructura como prevalente en la ciencia semiótica es el trapecio de Kurt Heger. La propuesta de esta estructura es que se debe escindir el significado del concepto, con el propósito de analizar sus estructuras más básicas: semas y semema. En el trapecio de Heger se debe partir de una sustancia fónica para vislumbrar el monema que contiene una carga mínima de significado, a diferencia de dicha

<sup>6</sup> Cfr. Peirce, Charles. 2014. **Collected Papers**. Página 31. Recuperado el 20 de octubre de 2015, del sitio web: <a href="https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf">https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf</a>

sustancia; posteriormente se formará un conjunto de semas que constituirá un semema que a su vez establecerá un concepto universal (fuera de toda concepción arbitraria); finalmente, se asignará un referente al concepto en la realidad. La principal razón por la que Heger desea aislar el significado del concepto es debido a su naturaleza plurisignificativa que constituye todo un campo semasiológico y que desde esa etapa el concepto se ve contaminado por rasgos culturales.<sup>7</sup>

- II -

# La vinculación del objeto mental

El pensamiento es el mecanismo humano que posibilita abstraer la realidad y crear objetos mentales o huellas psíquicas, las cuales son remanentes mnemónicos representativos de una porción de una realidad. Esta varía acorde a una vasta cantidad de factores (la mayoría culturales) que fungen como unidades deterministas de una cosmovisión. En el lenguaje se busca asignar definiciones lo más universalmente posible a objetos mentales. Para eso se parte de procesos semióticos, tal y como se evidencia en las etapas más básicas de los sistemas conceptuales en la semántica estructural, con procedimientos como la dicotomía del signo lingüístico de Saussure o sus relaciones asociativas, el triángulo semántico de Ogden y Richards, el trapecio de Heger, etcétera. Dichos procesos buscan una sistematización objetiva por medio de la relación entre el significado con el objeto real, ya sea partiendo de una semejanza morfológica o de una aproximación de significado. Para el filósofo del lenguaje Umberto Eco, no es admisible involucrar las ideas o entidades psíquicas, ni tampoco a los referentes de la

<sup>7</sup> Cfr. Baldinger, Kurt. **Teoría semántica a una semántica moderna**. Madrid: Ediciones Alcalá, 1970. P. 155.

realidad. Más bien, para crear sistemas conceptuales (basados en definiciones), se debe analizar las unidades lingüísticas desde su aproximación cultural que, aunque no tienen carácter universal, se definirán por oposición a otras unidades dentro del sistema lingüístico.<sup>8</sup>

Por ejemplo: el término inglés *wood*, pareciera abarcar el contenido semántico de manera exacta al término español madera; sin embargo, el inglés hace la distinción entre la madera de un árbol y la madera utilizada para la construcción, siendo esta *timber*; además, el término *woods* en inglés se utiliza con la terminación pluralizante para referirse al bosque. Por tanto, el término *woods* puede definir por una oposición morfológica al término *wood*, debido a que ambos hacen referencia a un objeto mental distinto que conlleva una carga cultural-convencional.

Estas peculiaridades y diferencias lingüísticas, aunque se manifiestan en la estructura de la palabra, se refieren a una *metafísica oculta*, tal y como lo señala Edward Sapir y Benjamin Whorf. Al hacer un estudio comparativo de las lenguas europeas (Standard Average European) con las lenguas de los indios americanos, infirieron que los lenguajes son formas de percibir el mundo y que se imponen a los hablantes. En ese sentido, el sistema lingüístico no funciona como un reproductor para expresar ideas, sino que es un medio para la generación de las ideas mismas. Cada cultura tiene una visión del mundo distinta en un grado variable a la visión del mundo de otras culturas. Dicha cosmovisión se ve reflejada en la formación y uso de sus conceptos y definiciones.

<sup>8</sup> Cfr. Eco, Umberto. **Tratado de Semiótica General**. México: Random House Mondadori, S.A. de C. V., 2013. P 122.

<sup>9</sup> Cfr. Ullmann, Stephen. Semántica Introducción a la Ciencia del Significado. Traducido del inglés por Ruiz Werner, Juan Martín, España, Ediciones Madrid, 1962. P 284.

De manera general, en la definición se crea una construcción universal dentro de un sistema lingüístico. Al partir de su etimología (latín "definire" que significa poner fin o delimitar), se desea establecer una delimitación en su contenido que no se ve reflejada en la realidad sino en la misma definición. La definición es el punto de partida del problema filosófico, verbigracia: en un escenario de carácter deontológico, en donde tres personas necesitan un trasplante de distintos órganos para sobrevivir (corazón, pulmón y riñón), el doctor nota que no hay órganos ni donadores disponibles en ese momento. Por lo tanto, las tres personas morirán, a menos que tome la decisión de extraer los órganos de un paciente perfectamente sano, que viene a una operación de rutina, lo cual daría como resultado el deceso de este último. Antes de comenzar una discusión para discernir si la intención, acción o resolución son moralmente correctas hay que estudiar el problema bajo un esquema conceptual, definiendo cada uno de sus componentes de la manera más certera. universal y acertada posible. En dicho escenario hipotético, en el primer caso, el doctor deja morir a las tres personas. Esa decisión se rige bajo una de las formulaciones del imperativo categórico de Emmanuel Kant, que se define en su forma más básica como "la voluntad como deber"; por lo tanto, el acto anterior está intrínsecamente relacionado con la máxima de voluntad. Dicho sintagma se define como la facultad del hombre que le hace inclinarse hacia todo lo que posea un valor de acuerdo con los dictados de su intelecto. 10 En el segundo caso, el doctor decide optar por extraer los órganos del paciente sano. El escenario se describiría como un modelo ético consecuencialista y en este, se debe incluir la definición del sintagma modelo ético pero más importante, la definición del término consecuencialista. Esta 10 Barguero Corrales, Alfredo. Ética Profesional. Costa Rica: Editorial

universidad estatal a distancia, 2001. P. 43

palabra, al igual que el imperativo categórico, está investida con la explicación que define el problema, el cual conllevaría a otra serie de conceptos como la teoría ética utilitarista que representa un concepto claramente definido por parte del filósofo inglés Jeremy Bentham, el cual es buscar felicidad para el mayor número de individuos. Solo al conocer correctamente los conceptos filosóficos es posible hacer cualquier tipo de análisis o discernimiento de esta naturaleza, empero, en caso no se conociera los conceptos claramente, la abstracción filosófica no poseería ningún valor cognoscitivo. Por consiguiente, todo problema filosófico se reduce al desconocimiento del sistema conceptual.

En el ejemplo anterior se entiende que sí es posible realizar un análisis filosófico ya que se conocen todos los conceptos básicos bajo un mismo código inmerso en una misma realidad; por tanto, sí se podría buscar una solución o, más acertadamente, discutir el carácter ético-moral de la situación.

- III -

# Dificultad para la construcción de definiciones universales en una realidad variable

De acuerdo a lo anterior, es imperativo construir conceptos no solo bajo un mismo código, sino también bajo una misma realidad, esta es lo que se entiende del objeto mental. La realidad no posee límites fijos, sino transiciones imperceptibles que se vislumbran como un sistema conceptual. Sin embargo, cuando dichos conceptos se vuelven vagos o desean abarcar otras realidades se genera ambigüedad lingüística que, como se mencionó anteriormente, repercute en el análisis filosófico.

La ambigüedad lingüística puede notarse con gran fuerza en la historia como disciplina cronológica, ya que en algunas ocasiones conserva y repite datos imprecisos que reflejan el pensamiento humano de una época particular y no siempre pueden adecuarse a la época actual. Tal es el caso de la historia azteca: durante décadas se ha enseñado en instituciones educativas la clasificación de las clases sociales. Uno de sus miembros eran los sacerdotes; las funciones que desempeñaban estos individuos eran varias e iban desde asuntos matrimoniales, nacimientos, rituales, hasta períodos de estaciones climáticas, entre otras más. Si se analiza la palabra sacerdote desde el aspecto etimológico, es posible notar que no concuerda el término con su definición: sacerdote proviene del latín sacerdotis, que significa encargado de hacer cosas sagradas. Esta figura pública claramente superaba esas funciones y tenía a otras bajo su autoridad; por lo tanto, el término castellano proveniente del latín sacerdote no es el más adecuado para englobar el contenido sémico en relación con la realidad sincrónica actual.

Existen infinidad de ejemplos en los que la construcción de un concepto no se fusiona completamente con la realidad. Tal es el caso de las estaciones, *ver* se usaba en latín para designar tanto a la primavera como al verano, generando homonimia e incongruencia lingüística. No todos los ejemplos se remontan a épocas tan antiguas. Actualmente, en coreano los colores son dictados por los referentes de la realidad. Tal es el ejemplo para expresar el color morado; se debe hacer énfasis en el color de las montañas ya que estas al verse desde un punto lejano toman ese color, por lo que no existe una palabra específica para designar el morado o púrpura, lo que da como resultado un sistema lingüístico en el que existe un significado pero no una designación específica.

Los lexicólogos ha intentado solventar los problemas de sinonimia, polisemia y homonimia, al posicionar los términos en un contexto con la menor carga cultural posible, o sea en el lenguaje científico¹¹. Por ejemplo, la velocidad en conceptos fundamentales de física, se define universalmente como *velocidad es igual a la distancia dividido el tiempo*. Obviamente, el término velocidad no abarca la velocidad del lenguaje común o coloquial, por lo que en física se crea una nomenclatura especializada (velocidad, masa, aceleración, etcétera) fuera del lenguaje convencional. Estos esfuerzos resultan infructuosos ya que se generan límites artificiales en la realidad y, por tanto, en los conceptos mismos.

Las dificultades de vincular una designación a un significado trascienden la barrera de los idiomas. Tal es el caso en el libro de Arte y Poesía de Martin Heidegger, en el que se habla de la esencia de la cosa. Para nombrarla utiliza un término en alemán que no posee una traducción al español, lo que da como resultado la creación del neologismo cosidad. Dicha invención léxica se explica por parte del traductor Samuel Ramos de la siguiente manera: para evitar el rodeo que significaría traducir la palabra alemana Dingbaf, lo que tiene de la cosa la cosa, me he atrevido a introducir el neologismo cósico. 12 Es importante señalar que la frase lo que tiene de la cosa la cosa, englobada en el término cosidad, puede no ser comprendido de manera exacta por personas de habla hispana o bajo los preceptos que Heidegger quería representar en este fragmento. Se crearía así posiblemente una confusión dentro del sistema filosófico. Este ejemplo evidencia que es menester, primero, erradicar

<sup>11</sup> Cfr. Baldinger, Kurt. **Teoría semántica a una semántica moderna**. Madrid: Ediciones Alcalá, 1970. P 52.

<sup>12</sup> Heidegger, Martin. Arte y Poesía, México: fondo de cultura económica, 2002, P 40.

la ambigüedad lingüística antes de introducirse al problema filosófico; claro que solo los fundamentos filosóficos apoyados por procedimientos semióticos podrán cumplir con esta empresa.

En la teoría del lenguaje se parte de la premisa de que el lenguaje común no puede establecer límites precisos. Sin embargo, los juristas tienen la difícil tarea de construir un léxico accesible con fines de dirigir de la manera más global y coherente posible a una sociedad sin tomar en cuenta los factores que compongan dicha estructura. Por ejemplo, es necesario determinar la disensión lingüística en el espacio temporal entre día y noche, con el fin de responder a la interrogante ¿cuándo una persona debe manejar con luces encendidas?. Puede existir el caso en que un juzgado tiene que establecer los límites por medio de una nomenclatura: para el día son el crepúsculo, matutino y alba; y en el otro extremo, el crepúsculo, vespertino y ocaso. No obstante, esta distinción no es exacta en el aspecto temporal; por otro lado, si se estableciera como un horario, surgirían inconvenientes por el cambio de temporada, según las estaciones. Además, no siempre se puede determinar en qué momento exacto sucede un altercado vehicular. Por lo tanto, hacer esta delimitación conceptual no es tarea fácil y menos utilizando el léxico común. 13

Es importante señalar la diferencia entre el lenguaje común y científico, debido a que el punto de partida para este escrito es el lenguaje filosófico basado en construcciones lingüísticas, y este es un lenguaje científico. El lenguaje común funciona con objetos mentales no analizados (definiciones intencionales, es decir, que pueden significar), significados variables y convencionales. Mientras tanto, el lenguaje científico funciona con objetos

<sup>13</sup> Cfr. Baldinger, Kurt. **Teoría semántica a una semántica moderna**. Madrid: Ediciones Alcalá, 1970. P 58.

mentales ya analizados (definiciones extensionales donde se habla de asunto de verdad o falsedad). Por lo tanto, la lógica es la principal herramienta para la construcción de definiciones extensional, las cuales se caracterizan por poseer límites en sí mismas. Por el contrario, las definiciones intencionales no poseen límites en sus alcances semánticos.

- IV -

# La definición en la selección léxica y lógica

Partiendo de palabras de Eco, el significado es una unidad semántica colocada en un espacio preciso dentro de un sistema semántico 14". Lo más importante en esta definición es comprender el concepto de sistema semántico. Un sistema semántico es una intrincada red de significantes que relacionan, desarrollan y cambian su significado por medio del proceso de la semiosis ilimitada planteada por Peirce. Dentro de este sistema, cada significante posee una significación invariable que es reconocida por todos los participantes, debido a que el sistema semántico está intrínsecamente relacionado con un código cultural.

Para la creación de un sistema semántico, la definición es designada a un objeto, partiendo de la idea de que no existen dos objetos iguales. En todo caso se puede mostrar x número de objetos diferentes (con características de sillas u otro objeto) a un individuo. Este podrá sentir la misma percepción conceptual y afirmar que los "x" objetos son sillas; por lo tanto, para establecer una definición exacta, se debe aplicar el análisis de asignación y clasificación de semas. El lingüista francés Bernard Pottier desarrolla un método llamado la selección léxica, el cual

14 Eco, Umberto. **Tratado de Semiótica General.** México: Random House Mondadori, S.A. de C. V., 2013. P. 136.

consiste en una síntesis de semas que tienen como objetivo la construcción de la definición universal.

Tabla 115

Características	Silla 1	Silla 2	Silla 3	Silla	Propie-	Σ
encontradas				х	dades	
Q <sup>1</sup> Respaldo	+	+	+		+	N10 Q <sup>1</sup>
Q <sup>2</sup> Terciopelo	+	-	-		(+/-)	(N3/M7) Q <sup>2</sup>
Q <sup>3</sup> Cuatro patas	+	-	+		(+/-)	(N4/M6) Q <sup>3</sup>
Q⁴ De madera	-	+	-		(+/-)	(N2/M8) Q <sup>4</sup>
Q⁵ Para sentarse	+	+	+		+	N10 Q⁵
Q <sup>6</sup> Para una	+	+	+		+	N10 Q <sup>6</sup>
persona						

Como se puede observar en la Tabla 1, (Q) representa las cualidades o características encontradas dentro del objeto silla. Posteriormente se analiza un número (X) de sillas como referentes de la realidad por parte de encuestados. Con base en las abstracciones sensibles de estos individuos, se responde si los objetos contienen la cualidad señalada en la tabla, anotando el símbolo (+) o, en caso no la posea, se utiliza el símbolo (-); no en todas las cualidades se llegará a un consenso absoluto donde cada encuestado tengan la misma percepción. Sin embargo, para asignar una cualidad como completamente obligatorio o bien prescindible, se hará una sumatoria ( $\Sigma$ ) de las (N) veces que aparece cada cualidad (Q) y (M) es las veces que se niega la cualidad; se tomará las más representativas como cualidades obligatorias. La definición está representada como una substancia semántica, semema o conjunto de semas (cualidades obligatorias).

<sup>15</sup> Cfr. Baldinger, Kurt. **Teoría semántica a una semántica moderna**. Madrid: Ediciones Alcalá, 1970. P 76.

### Tabla 216

Silla = 
$$Q^1 + Q^5 + Q^6$$

En la lógica la definición se entiende como una operación lógica que tiene como propósito el dar los caracteres esenciales de un objeto y las diferencias que lo especifican dentro de la totalidad de los objetos. 17 Bajo este precepto, los componentes que van a constituir a la definición en lógica son: el definiendum (el concepto) y el definiens (conceptos que van a definir al definiendum, o sea semas de un concepto).18 Es inexorable tener cierta admiración de cómo la lógica ha establecido una macro y microestructura conceptual para el manejo de sus elementos, partiendo desde cómo se define el concepto, la relación y extensión del mismo, la definición de la definición misma, los tipos de definiciones, entre otros temas. Por otra parte, es posible verificar que el método de selección léxica de Pottier no está tan alejado de la definición de concepto en lógica; no obstante, aunque la lógica no señala un procedimiento per se para designar una definición a un concepto o lexia, sí propone reglas a tomar en cuenta para estructurar una definición lo más acertada posible: 1. Evitar uso de sinónimos en el definiens, ejemplo: cambio es la alteración (no hay información nueva); 2. No definir en un sentido de negación, ejemplo: líquido es lo que no es sólido (solo se señala una diferenciación); 3. Señalar las características de la definición de manera esencial y no general, ejemplo: semilla es el óvulo fecundado (hay una indeterminación ya que no se incluyó la característica general, vegetal).

<sup>16</sup> Ibídem P 77.

<sup>17</sup> Custodio, Sergio. **Introducción a la lógica**. Guatemala: Editorial Universitaria, 1986. P. 35.

<sup>18</sup> Cfr. Ibídem P 41.

#### En forma de conclusión

Aunque toda definición o concepto vinculado a una imagen mental abstrae una porción de la realidad, para el estudio de ciencias, técnicas y especialmente de las disciplinas humanística, los conceptos y sus definiciones deben ser construidos con primordial detalle y cuidado, no solo partiendo de esquemas lingüísticos o bien de procedimientos lógicos, sino hay que vincular ambas disciplinas con el fin de lograr una conceptualización lo más certera posible. En lógica los conceptos están clara y correctamente delimitados y poseen el beneficio de no alterar su idea central por factores externos como la variedad cultural, económica, ideológica, ni por la diversidad lingüística. Empero, no muestran procedimientos estructurales como la semiótica o semántica, por lo tanto, no sería absurdo pensar en el beneplácito por parte de la filosofía para introducir dichos procedimientos que conllevarían al manejo más acertado de sus conceptos y definiciones. Por consiguiente es posible lograr un análisis más profundo que disminuye el rango de ambigüedad conceptual al obtener la cooperación de ambas disciplinas.

# Bibliografía textual

- Abagnano, Nincola. Diccionario de Filosofía. Traducido por: Alfred N. Galletti. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963. pp. 1,206.
- Baldinger, Kurt. Teoría semántica a una semántica moderna. Madrid: Ediciones Alcalá, 1970. pp. 275.
- Barquero Corrales, Alfredo. Ética Profesional. Costa Rica: Editorial universidad estatal a distancia, 2001. p.p. 280.
- 4. Cassirer, Ernst. Filosofía de las formas simbólicas. Traducido por: Armando Moronoes. México: Fondo de

Cultura Económica, 1985. pp. 310.

- 5. Custodio, Sergio. **Introducción a la lógica**. Guatemala: Editorial Universitaria, 1986. P. 185.
- 6. Eco, Umberto. **Tratado de Semiótica General**. México: Random House Mondadori, S.A. de C. V., 2013. pp. 461.
- 7. Heidegger, Martin. **Arte y Poesía**, México: fondo de cultura económica, 2002, pp. 125.
- 8. Ullmann, Stephen. **Semántica Introducción a la Ciencia del Significado**. Traducido del inglés por Ruiz Werner, Juan Martín, España, Ediciones Madrid, 1962. pp. 301.

# Bibliografía electrónica

 Peirce, Charles. 2014. Collected Papers. Páginas 5092. Recuperado el 20 de octubre de 2015, del sitio web:

https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf

 Lepore, Ernest. Semantics. Recuperado el 9 de febrero de 2016, del sitio web: http://www.britannica.com/ science/semantics

# Celebremos a Aristóteles

#### Harold Soberanis

#### Resumen

En este trabajo se abordan de manera muy general algunos aspectos de la ética y la teoría política de Aristóteles que, a nuestro juicio, son de los más valiosos. Todo esto como un pequeño homenaje a la memoria de este destacado filósofo griego de quien en este año se conmemora los 2400 años de su nacimiento.

#### Palabras clave

Ética, política, felicidad, vida social, imperativo moral.

#### **Abstract**

In a general way this paper is about some aspects of the ethical and political theory of Aristoteles, who are, from our personal judgment, one of the most valuables. All this is a small tribute to the memory of this remarkable Greek philosopher of whom this year we celebrate the 2,400 years of it's birthday.

# **Key words**

Ethics, politics, happiness, social life, moral imperative.

En este 2016 se conmemoran los 2400 años del nacimiento de Aristóteles, El Estagirita. Ocasión propicia no solo para recordar la envergadura de su figura intelectual sino, especialmente, para releer sus escritos y ponderar a la luz de los tiempos que corren su inmensa obra. A nuestro juicio, Aristóteles, como uno de los grandes filósofos que ha dado Occidente a la historia del pensamiento mundial, sigue vigente y, tanto su persona como sus textos, cobran nuevos bríos conforme

transcurre el tiempo y la vida se nos hace cada vez más áspera.

Cuando mencionamos a Aristóteles inmediatamente pensamos también en su célebre maestro, Platón. Así, profesor y alumno, permanecen inevitablemente ligados a través del tiempo. Y aunque —según nos lo presentan algunos historiadores de la Filosofía— Aristóteles mantuvo una actitud confrontativa y claramente opuesta a las enseñanzas de su maestro, lo cierto es que no puede hablarse de uno sin mencionar al otro. Personalmente no compartimos esa imagen que tiende a oponer el pensamiento de estos distinguidos pensadores porque, a nuestro juicio, no existe tal oposición entre platonismo y aristotelismo. Son más bien dos concepciones del mundo que se articulan en una especie de continuidad o complementariedad de pensamiento, es decir, lo que le falta a uno lo aporta el otro.

Sea como sea, lo cierto es que, para entender la filosofía aristotélica, primero debemos conocer y comprender la de Platón. Empero, no es este el objetivo del presente texto. Nuestra intención es resaltar algunos aspectos del aristotelismo que, desde nuestra perspectiva personal, son de los más valiosos. Esto no impide, por otro lado, que seamos conscientes de los evidentes errores de los que adolece, como sucede con toda gran aventura intelectual. Cometer errores, equivocarse constantemente, es el riesgo que corre quien se atreve a pensar por sí mismo. Aristóteles, al igual que otros grandes filósofos o científicos de la historia, se equivocó en muchas cosas. Dichos errores son una consecuencia de la misma naturaleza humana. imperfecta e incompleta. Además, el Peripatético no estaba obligado a saberlo todo. Sin embargo, creemos que, a la hora de hacer un balance de su filosofía, son más sus aciertos que sus errores, siendo los primeros los más positivos puesto que han dado magníficos frutos al estimular la creación de ideas nuevas que se han ido sedimentado en escuelas y posiciones filosóficas que, hasta el día de hoy, están llenas de riqueza conceptual.

En este sentido, pues, consideramos que la ética y la política son las materias de la filosofía aristotélica cuyos frutos son de sobra evidentes. Esto quizá es debido a que ambas se vinculan directa y fuertemente con la naturaleza práctica del ser humano. Con esto no estamos negando el valor del resto de su obra. Sería absurdo, por ejemplo, no reconocer la importancia de su metafísica, especialmente en lo que significó para la filosofía posterior. No. Lo que queremos decir es que, dado el carácter práctico de la ética y la política, generalmente es aquí donde la aportación de Aristóteles se hace más obvia para el común de las personas.

En términos de la ética, por ejemplo, uno de los aspectos que más llama la atención es su insistencia en que el hombre, el ser humano, debe buscar la felicidad. Ser feliz se convierte, así, en un imperativo moral que reviste de bondad la vida. La vida buena, moralmente hablando, es aquella cuya búsqueda fundamental ha sido ser feliz. De esa cuenta, la persona buena es la que ha sabido vivir felizmente, que ha buscado la felicidad como un objetivo fundamental en su vida, aunque sin olvidar que su acción tiene límites puesto que, en tanto es un ser social, necesita de determinadas reglas que regulen su convivencia con los demás, lo que hace que su búsqueda de la felicidad no sea de manera absoluta y egoísta.

Con lo anterior lo que queremos decir es que la acción del hombre, su búsqueda de ese imperativo moral está limitada por las reglas que derivan de su vida en comunidad. Según Aristóteles, el ser humano es un animal político (zoon politikón),

lo que en términos de su filosofía significa que somos seres sociales, que necesitamos vivir en sociedad para realizarnos plenamente. Ningún ser humano, afirma Aristóteles, puede vivir fuera de una comunidad a menos que sea una bestia o un dios. Así, búsqueda de la felicidad y vida en común, son dos aspectos del ser del hombre que se articulan constantemente. Es necesario insistir en esto ya que, de no hacerlo, podría pensarse que la ética de Aristóteles descansa en un egoísmo extremo. El objetivo de ser feliz no se persigue de manera egoísta, únicamente pensando en nosotros y sin considerar al prójimo o, lo que es peor aún, utilizando a los demás para lograr nuestros propósitos a como dé lugar. Debemos buscar constantemente la felicidad, pero viendo a los demás como un fin en sí mismos y nunca como un medio, como dirá más adelante Kant.

No hay que olvidar, insistimos, en que somos seres sociales que nos vamos configurando en tanto convivimos armoniosamente con nuestros semejantes. Prueba de que nuestra naturaleza es social, es el lenguaje. Poseemos un lenguaje porque necesitamos comunicarnos con otros seres que son iguales a nosotros. Así también, construimos ciudades y elaboramos leyes, porque nuestra esencia nos impulsa a vivir en comunidad. Si nuestra esencia fuera vivir aisladamente, nunca habríamos inventado un lenguaje, ni construido ciudades, ni establecido normas morales o legales cuyo fin es, precisamente, regular la vida social.

Es en este punto donde ética y teoría política se articulan y complementan dentro del pensamiento del Estagirita. Una vida buena solo es posible si se es feliz. Y únicamente se es feliz viviendo en sociedad, compartiendo intereses y objetivos con otros hombres. No hay posibilidad de ser feliz fuera de

ella. Absolutamente nadie puede alcanzar la felicidad viviendo aisladamente por que el ser humano para realizarse debe seguir los dictados de su naturaleza y esta es, según el filósofo macedonio, social.

De esa cuenta, moral y política se van articulando y complementando en el transcurso de la vida social del hombre. Ambas responden a lo más profundo de la naturaleza humana. Así como buscar la felicidad es consecuencia natural de nuestro Ser, el Estado político también lo es. El Estado no es un artificio, como afirman muchos, entre ellos el mismo Platón. La creación de la sociedad política es producto de la propia naturaleza humana. El ser humano es, recordémoslo nuevamente, un animal político, un *zoon politikón*. Por eso, la construcción de ciudades, la creación de instituciones, la elaboración de leyes y el cultivo de costumbres y tradiciones no son arbitrarias, responden a la naturaleza misma del ser humano y con ellas se busca alcanzar una convivencia agradable y social e individualmente buena.

A lo anterior hay que agregar que, cuando Aristóteles insiste en buscar la felicidad para hacer de nuestra vida una vida buena, está pensando en la felicidad que se obtiene como resultado de una vida dedicada al ejercicio intelectual, esto es, dedicada a la filosofía. Nuestro filósofo nunca despreció los placeres corporales o materiales, pero insistió en que la verdadera felicidad es la que resulta de la vida dedicada a la práctica de lo que, en última instancia nos define como lo que somos, a saber, la racionalidad.

Demás está recordar que la filosofía aristotélica se inscribe dentro de lo que se conoce como filosofía clásica. Esta se caracteriza, según los filósofos posmodernos, por condensar en ella los grandes relatos de la historia oficial que Occidente

ha impuesto a través de la dominación y el sometimiento de las demás culturas. Dichos relatos llevan dentro de sí la pretensión de expresar verdades absolutas, incuestionables y eternas. A los filósofos posmodernos estos discursos fuertes (en el sentido de su validez absoluta), no les convencen y por eso proponen, como es el caso de Vattimo, volver la vista al pensamiento débil, es decir, a los relatos o discursos de aquellas culturas que han sido marginadas de la historia oficial.

En este sentido, pues, en los últimos años la validez de la filosofía clásica ha sido puesta en duda, especialmente —como ya lo mencionamos arriba— por los pensadores del posmodernismo. Aunque hay que hacer la salvedad que, como es el caso de Gianni Vattimo, quien en años recientes ha reconocido públicamente su error al rechazar a los pensadores clásicos, han vuelto a esta filosofía al aceptar su importancia y trascendencia. En efecto, Vattimo reconoció hace algún tiempo, en una entrevista, que había vuelto al pensamiento de Marx para poder comprender e interpretar algunos hechos del mundo actual que serían impenetrables sin la aportación teórica del pensador alemán.

Mencionábamos a la filosofía posmoderna para llamar la atención sobre el hecho de que, aunque para muchos la filosofía clásica posee un valor incuestionable, no todos coinciden en ello; tal el caso de los pensadores del posmodernismo. Empero, aun reconociendo la importancia que la filosofía posmoderna tiene en la actualidad, no estamos de acuerdo con su rechazo a los sistemas filosóficos clásicos, como el de Aristóteles. Si bien no deja de ser cierto que tales sistemas son, de alguna manera, el reflejo de una actitud de dominación, propia de la cultura occidental, también es verdad que encontramos en

la denominada filosofía clásica, muchas ideas, conceptos e interpretaciones de la realidad que siguen siendo vigentes hasta el día de hoy. Por eso, el pensamiento de Aristóteles no pierde actualidad. Razón por demás suficiente para revisitar su obra y así, conmemorar los 2400 años de su nacimiento.

# Breve bibliografía sugerida

MaCintyre, Alasdair. **Historia de la ética.** Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 1994.

Williams, Bernard. **Introducción a la ética.** España. Ediciones Cátedra. 1987.

Abbagnano, Nicola. Diccionario de filosofía. México: Fondo de cultura económica, 1980. Historia de la filosofía. España: Montaner y Simón, S.A., 1978. Aristóteles. Argumentos Sofísticos; tr. Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1962, 127 p. . Categorías; tr. Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1962, 95 p. . Constitución de Atenas; tr. Francisco P. de Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1962, 129 p. El arte de la retórica; tr. E. Ignacio Granero. Argentina; Universitaria de Buenos Aires, 1966, 487 p. . Ética a Nicómaco; tr. María Araujo, Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959, 174 p. . Física; tr. Ute Schmidet Osmanczik. México: UNAM, 2001, 237 p. . **Metafísica**; tr. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1945, 312 p.

Aguilar, 1964, 1636 p.  Obras; tr. Francisco P. de Samaranch. Madrid:
Poética; tr; Eilhard Schlesinger. Buenos Aires: Emecé, 1947, 149 p.
<b>Política;</b> tr; Carlos García Gual, Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona: Altaya, 1993, 334 p.
<b>Protréptico</b> ; tr; Alberto Buela. Argentina: Cultura y Labor, 1952, 53 p.
Copleston, Frederick. <b>Historia de la Filosofía</b> . Barcelona: Editorial Ariel, 2009, 9 tomos.

Ferrater Mora, José. **Diccionario de Filosofía**. Buenos Aires: Sudamericana, 1956. 1447 p.

#### De los autores de los artículos:

Doctor Julio César de León Barbero.

Profesor Titular del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, USAC.

Profesor del Departamento de Postgrado, Facultad de Humanidades, USAC

2. Licenciado Sergio Alfredo Custodio Contreras

Profesor emérito del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, USAC

3. Licenciada Margarita Estrada Pérez.

Profesora Titular del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, USAC

4. Doctora Anita Gramignia.

Profesora de la Universidad de Ferrara, Italia

5. Licenciada Olga Patricia García Teni

Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, USAC

6. Licenciado Otto Alfredo Custodio García

Profesor Titular del Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades, USAC

Profesor Investigador del Instituto de Estudios de la Literatura Nacional INESLIN, Facultad de Humanidades, USAC

7. Licenciado Harold Leonel Soberanis Paz

Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, USAC

Coordinador de la Revista de Filosofía del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, USAC.

# Facultad de umanidades

Año 3, Número 3

Revista de Filosofía