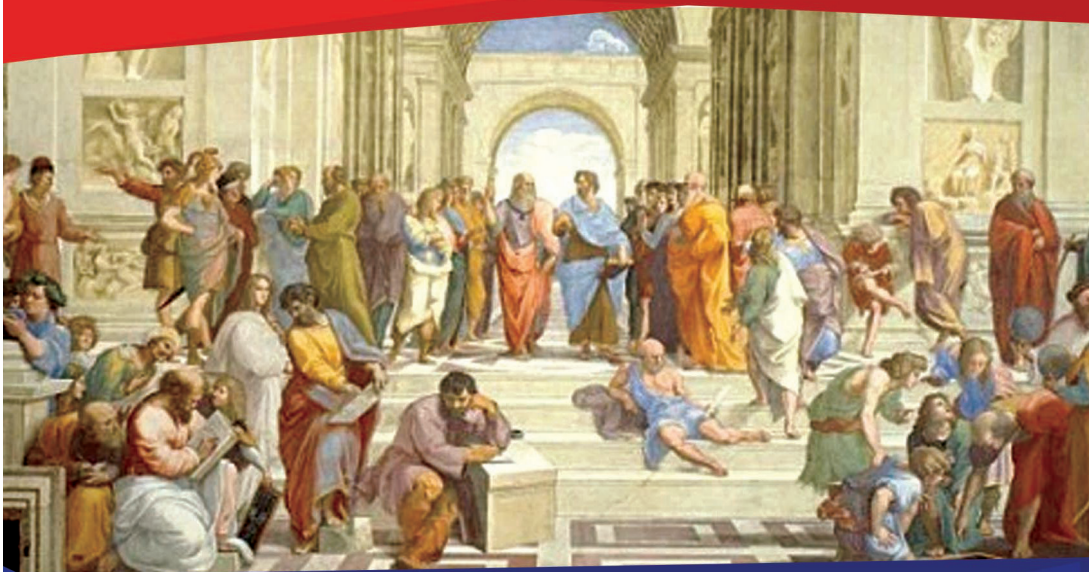




USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala

Departamento de Filosofía
Año 4, Número 4, Octubre 2017

Revista de **FILOSOFÍA**



Facultad de  umanidades

REVISTA DE FILOSOFÍA de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Año IV, Número 04, Octubre 2017

URL: <http://www.humanidades.usac.edu.gt/usac/filosofia/>

Departamento de Filosofía

Correo electrónico: departamentofilosofia@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

Licenciado Gutberto Chocón

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

- 05 Presentación
- 09 De la Praxeología a la Cataláctica. Hacia
una teoría general de la interacción Social
- 32 Michel Foucault
- 44 Parálisis y liquidez
- 57 Los juicios Kantianos y una Crítica
Hegeliana
- 88 El estrato espiritual en la fábrica de este
mundo de N. Hartmann
- 101 El Pensamiento Nietzscheano como
antítesis al Cristianismo
- 122 Ser y trascendencia
- 139 Reflexiones críticas en torno a la
construcción de una filosofía maya
- 170 La irrealidad como condición fundamental
de la imagen de la vida humana y su
proyección. Una perspectiva antropológica
desde el pensamiento de Julían Marías
- 189 Sobre los autores
- 190 Normas para la entrega de contribuciones

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

Nuevamente es un gusto presentar, ante la comunidad académica universitaria y público en general, un nuevo número de la Revista de Filosofía. Esta, es la cuarta publicación que hace el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, con el fin de exponer el pensamiento de algunos profesionales de esta disciplina sobre variados tópicos de la realidad humana.

Publicar en un país como Guatemala, donde la mayoría de su población es analfabeta y vive en condiciones de pobreza, es de suyo una tarea muy difícil. Dicha dificultad aumenta si tal publicación es de filosofía. Empero, aunque parezca absurdo, es precisamente en estas condiciones donde abordar la realidad de manera filosófica es una labor imprescindible y urgente. De ahí el mérito que, un nuevo número de la Revista de Filosofía, pueda tener.

No se pretende exagerar dicho mérito, sino simplemente llamar la atención de los futuros lectores acerca del valor implícito en cada artículo que se publica en esta oportunidad, pues representa el esfuerzo y la dedicación de sus autores por desentrañar la complejidad de la realidad humana y brindar, a través de una reflexión personal, una manera distinta de comprenderla o, acaso, plantear una modesta solución que, no por modesta, carece de importancia.

Se inicia este número, con la profunda reflexión del Dr. José Antonio Romero, quien aborda un tema por demás interesantísimo en su artículo *De la praxeología a la cataláctica. Hacia una teoría general de la acción social*. El Dr. Romero se propone en este artículo destruir lo que él

denomina “la dictadura del relativismo posmoderno”, a fin de recuperar o plantear un nuevo concepto de persona en sociedad.

Le sigue el texto titulado, simplemente, *Michel Foucault*, de la Licenciada Olga Patricia García, en donde se ocupa por responder a las preguntas que surgen del pensamiento foucaultiano en torno a las relaciones de los hombres entre sí y las manifestaciones del poder y la verdad que se proyectan en dichas relaciones. Bien sabido es que este pensador francés abordó de manera precisa y minuciosa el tema del poder y sus distintas expresiones.

A continuación, aparece el texto de la Licenciada Margarita Estrada titulado *Parálisis y liquidez*, donde de manera muy clara se refiere a un aspecto del pensamiento humanista de uno de los grandes pensadores de la actualidad reciente y que lamentablemente hace poco murió: Zygmunt Bauman. Como bien apunta la autora de este artículo, fue Bauman quien acuñó el concepto “sociedad líquida”, para señalar una característica de estos tiempos que corren, esto es, el de que todo ha perdido la otrora solidez que garantizaba tener certezas. Actualmente, todo es provisional y fugaz. De ahí que Bauman, plantee recuperar al hombre a través del arte y la belleza.

Aparece luego, el artículo del Licenciado Sergio Custodio, *Los juicios kantianos y una crítica hegeliana*, quien con mucha precisión expone la crítica que Hegel hace a la propuesta de Kant quien, como es de sobra sabido, plantea la posibilidad de unos juicios sintéticos a priori como la única manera de alcanzar el conocimiento científico. Hegel, a través de la profundidad de su pensamiento, se opone a tal planteamiento kantiano.

Le sigue el artículo, *El estrato espiritual en la fábrica de este mundo* de N. Hartmann, escrito por el Dr. Julio César de León. En él, su autor se enfoca en la propuesta ontológica del pensador alemán, aunque enfatizando su dimensión espiritual y sus diversas expresiones en el plano individual y supraindividual.

En el siguiente artículo titulado *El pensamiento Nietzscheano como antítesis al cristianismo* su autor, el Licenciado Otto Alfredo Custodio García, busca configurar, apoyándose en algunas de las principales obras del pensador alemán, el significado del concepto nietzscheano de cristianismo para luego demostrar cómo tal significado orientó el pensamiento “inmoralista” de este filósofo, célebre por su crítica apasionada al cristianismo, puesto que veía en él la negación de esa dimensión vital del ser humano que, según este pensador alemán, es lo que caracteriza a los hombres.

Seguidamente aparece el artículo del Licenciado Oscar Rafael Ralón en donde, bajo el título de *Ser y trascendencia. Una mirada desde la perspectiva existencial de Gabriel Marcel*, se ocupa de un tema por demás vigente: el del sentido de la existencia humana. En él, su autor expone, de manera sucinta, algunos rasgos de la filosofía de este pensador existencialista francés, para finalizar en la idea que le interesa, es decir, la de resaltar la dignidad humana como encuentro consigo mismo, encuentro que se expresa, según Marcel, en el concepto de *misterio* que es, dentro de esta filosofía existencial, trascendencia.

A continuación, está el texto del Dr. Francisco Márquez titulado *Reflexiones críticas en torno a la construcción de una filosofía maya*. En él su autor aborda un tema siempre vigente dentro de la reflexión filosófica,

esto es, el de la posibilidad de construir una filosofía maya que pueda, en igualdad de condiciones, interpretar la realidad del hombre y su mundo. Para ello, su autor se ocupa, primeramente, de demostrar la invalidez de algunos argumentos que pretenden reducir el pensamiento maya a un simple mito. Luego, apoyándose en pensadores como Fornet-Betancourt busca demostrar que el reconocimiento de un pensamiento original maya puede dar luces sobre la misma filosofía occidental.

Finalmente, se encuentra el texto del Licenciado Efraín Estrada, *La irrealidad como condición fundamental de la imagen de la vida humana y su proyección. Una perspectiva antropológica desde el pensamiento de Julián Marías*. En este texto, su autor hace una crítica a una característica de la actualidad: la velocidad de las cosas que deriva en la fugacidad de la realidad. Ante este vértigo, su autor propone, siguiendo a Julián Marías, recuperar la imaginación como posibilidad de esferas de encuentro del ser humano consigo mismo y con los demás.

Es deseo de quienes hacen posible esta publicación, que cada uno de los artículos que se presentan despierten en el lector el anhelo por reflexionar en torno a la realidad que le rodea, con el fin de alcanzar una comprensión de la misma. En la medida en que esto sea posible el esfuerzo que se ha invertido en esta publicación, está por demás justificado.

Harold Soberanis
Director

De la Praxeología a la Cataláctica. Hacia una teoría general de la *Interaccion Social*

José Antonio Romero Herrera¹

Resumen - En contraste con los vientos que soplan en Europa acerca del giro ontológico del autodenominado “Nuevo realismo”, representado por pensadores como el alemán Markus Gabriel, el francés Quentin Meillassoux y el italiano Maurizio Ferraris, el autor del presente artículo empuña el ariete para abrir un boquete dentro del giro práctico de este antiquísimo menester que con incesante paciencia busca modestamente la sabiduría. Pero no vuelve como aquellos tras la “tiranía del logos” a los fueros de la relación conciencia-realidad extramental propia de la modernidad, sino que más allá de la “dictadura del relativismo” posmoderno gravita sobre los procesos meta-conscientes del interactuar de un orden extenso de cooperación que permitan arribar al concepto de persona en sociedad o *prosopon synergia*.

Palabras clave – ley de complejidad meta-consciencia, catalaceno, prososinergia, anapodíctico, nueva era axial, principios deóntico-evolventes.

Abstract - *In contrast to the winds blowing in Europe about the ontological turn of the self-styled “New Realism,” represented by thinkers such as the German Markus Gabriel, the French Quentin Meillassoux and the Italian Maurizio Ferraris, the author of this article wields the ram to open a gap in the practical twist of this age-old need that with unending patience modestly seeks wisdom. But it does not return like those after the “tyranny of the logos” to the charters of the relation extramortality of consciousness of*

¹ Profesor de Filosofía Social de la Universidad Francisco Marroquín, Universidad Mesoamericana y Universidad Mariano Gálvez. Director de la revista de Filosofía *Eleuthería*.

modernity, but beyond the postmodern “dictatorship of relativism” gravitates on the meta-conscious processes of the interaction of an extensive order of cooperation that allow to arrive at the concept of person in society or prosopon synergy.

Keywords – Complexity Metaconsciousness Law, Catalacene, Prososinergy, Anapodictic, New Axial Age, Deontic-evolvents Principles.

Introducción

Pesa sobre Ludwig Von Mises el estereotipo de haber sido respetado economista, agudo intérprete del devenir de la civilización occidental y, sin embargo, pésimo epistemólogo. A casi tres cuartos de siglo de la publicación de su *opus magnum*, *La Acción Humana. Tratado de Economía*, trabajo en el que expone ya desde los primeros capítulos su visión metodológica, no exclusiva pero sí especialmente de la ciencia económica, el legado del pensador austríaco debe ser continuamente reevaluado con la finalidad de fijar mejor sus contribuciones para retomar y recrear algunas de sus tesis, al mismo tiempo que reelaborar ciertos aspectos con los cuales corregir posibles deficiencias². Y es que, a despecho de algunas obras relevantes que alcanzan la categoría de clásicos en la materia, en las que vez tras vez abrevan generaciones posteriores ávidas de sustento intelectual, lo cierto es que ningún producto del pensamiento puede sustraerse a los condicionamientos históricos propios de las propuestas de una época. Limitaciones que, por lo demás, no son únicamente nuestras, en virtud de que las mencionadas forman parte de las del universo

2 Cf. VON MISES L., *La Acción Humana. Tratado de Economía* = Clásicos de la Libertad. Obras de Ludwig Von Mises 7, Unión, Madrid ⁸2007, los primeros cuatro capítulos de la primera parte, especialmente el capítulo II. También resulta ineludible la lectura del capítulo XIV de la cuarta parte.

entero³. Así, pues, como la vida, la ciencia es una actividad con un curso que no se detiene.

El panorama cultural del momento actual se presenta tan diferente del que predominaba apenas un par de lustros atrás que nociones científicas que gozaban de generalizada aceptación han sido cuestionadas e incluso rechazadas, otras que han corrido mejor suerte experimentan modificaciones en el intento de adecuarlas a nuevos descubrimientos que revelan la complejidad de la realidad. Por lo mismo, en nuestros días se extiende el talante de rechazo a cualquier tipo de lenguaje fundamentalista que con el tono absoluto del dogmatismo reclame el carácter definitivo de evidencias, *sub specie aeterni*, más emparentadas con el principio de autoridad que con la modesta provisionalidad y aproximación del espíritu crítico. En tal sentido esta investigación procurará mantenerse equidistante, por un lado, de una adhesión obstinada a la mecánica repetición de contenidos, es decir, *sine iurare verba magistri*, que impide también la constante revisión de lo que pueda contener algún error y agregar aspectos nuevos que aumenten la comprensión de los temas abordados; por otra parte de un hipercriticismo que al, fijar unilateralmente la mirada en los límites del discurso de un autor, sea por las grietas detectadas en las explicaciones de su pensamiento, por la imprecisión o incongruencia en el empleo de conceptos y hasta por la irreal lectura que un modelo haga del mundo estudiado, no obstante corre el riesgo de pasar por alto aspectos útiles del nervio vivo, por así decirlo a falta de mejor término, de una herencia que sigue abierta y demanda de nuevas generaciones la constitución de auténtica escuela, pese a que Mises cuenta

3 Cf. HELLER M., “Los límites de la ciencia y los límites del Universo”, en OMIZZOLO A. – FUNES J. G. (eds.), *Explorar el Universo última de las periferias. Los desafíos de la ciencia a la teología* = Ciencia y Religión 7, Sal terrae, Santander 2016, 25.

aún hoy día con innumerables seguidores. Con las inquietudes indicadas por delante surgen inmediatamente las siguientes interrogantes. En el contexto del “giro práctico” de la filosofía, que como nuevo trasfondo cultural ofrece el primer cuarto del siglo veintiuno, ¿de qué manera puede y debe ser actualizada la perspectiva epistemo-metodológica miseana dada la apertura de su obra a implicaciones y consecuencias de su visión? Por lo que se refiere a los aspectos lógicos, epistémicos y metódicos, ¿sus ideas han experimentado avances o retrocesos? En lo relativo a la temática que en esta encuesta se acomete, ¿son mayores los distanciamientos o las aproximaciones del enfoque miseano en cuanto se refiere a las posturas de la Escuela Austríaca de Economía y en particular de su fundador Carl Menger? ¿Es el nivel de conciencia el límite de los procesos que adquieren cada vez mayor complejidad? Se intenta en lo que sigue bosquejar una filosofía práctica que arribe a una teoría de la interacción social en la que los fines (teleología) conscientes de la acción racional aparezcan regulados y, por tanto, subordinados a los preceptos (deontología) meta-conscientes que facilitan el funcionamiento del complejo entramado de la pacífica cooperación social, clima exclusivo para hacer del desconocido un socio (*homo interagens* propio de la *proso-sinergia* o concepción societaria de persona), según el tenor del verbo griego καταλλάσσω. Lo anterior tiene la mayor importancia, habida cuenta de que no cualquier agrupación individual, es decir, los agregados conocidos como grupos primarios semejantes a la familia, los amigos, la comunidad, el clan, la tribu o cualquier amorfo colectivo como multitud, tumulto, gentío, turba, reúnen los elementos necesarios para formar sociedad. Dado que la sociedad es un orden con un tipo especial de convivencia se debe tomar con la mayor seriedad la recomendación del fundador de la

Escuela Austríaca de Economía de *reconducir*, no *reducir* (en el sentido castellano de empequeñecer, empobrecer, disminuir, y no en el de una concepción emergentista del surgimiento de una realidad completamente nueva y distinta que corresponde a la expresión germana *zurückführen* y que, a la postre, se compadece con el significado ascensional del término latino medieval *reductio*, como reza el título del libro de Bonaventura de Bagnoreggio, *De Reductione Artium ad Theologiam*, o sea, *Reconducción de las Artes a la Teología*) los fenómenos sociales a las unidades individuales que las componen, evitando de esta suerte reificarlos o hipostasiarlos, lo mismo que confundir lo elemental (individuos) con lo fundamental (la clase especial de convivencia en la que consiste el orden social)⁴. Dicho no sin cierta audacia, los individuos no son el principio de la sociedad sino su apoyo. La exposición del trabajo está dividida en tres apartados, el primero de los cuales responde al subtítulo de *ley de complejidad meta-consciencia*, cuya importancia estriba en que trasciende el nivel de conciencia en el que ha mantenido los complejos procesos evolutivos la totalidad de estudiosos que los han abordado, ignorando el estado intermedio de los factores exosomáticos, entre la racionalidad de lo teórico y lo emotivo de lo ateorético. La segunda sección denominada *catalaceno* contiene dos aportes difíciles de exagerar en cuanto a relevancia atañe, pues aunque la categoría empleada alude a la propuesta de introducción de una época geológica como subdivisión de un período llamado por el químico holandés Paul Crutzen *Antropoceno*, que considera vigente desde hace 11,700 años, las implicaciones socioeconómicas son innegables por cuanto prácticas de intercambio indirecto o comercio ya están fechadas en el macizo euroasiático hacia 28,000 años antes de nuestra

4 Cf. CUBEDDU R., *La Filosofía de la Escuela Austríaca* = Nueva Biblioteca de la Libertad 20, Unión, Madrid 1997, 135-135, nota al calce 92.

era con el uso de las conchas o cauris⁵. Por lo mismo, en segunda instancia, se trata de corregir el yerro de los historiadores que ven en la aparición de las ciudades no un refuerzo sino el origen del comercio. El rótulo del último apartado, *nueva era axial*, obedece al empeño de retomar la caracterización meritoria de Karl Jaspers de período axial, pero con clara demarcación societaria, frente a quienes han hablado de una segunda era axial con inequívoca orientación comunitaria. El empleo de la terminología de los parágrafos se efectúa con todas las reservas del caso, consciente de que ninguna de las nociones que la han inspirado escapó a la crítica cuando inicial o posteriormente se les manejó. Con todo, servidor está convencido del acierto y utilidad del uso de la misma. En efecto, si bien en el discurso científico general, pero especialmente en la biología, se echó mano copiosamente de la idea de que con la complejidad de la evolución de las formas de vida sobreviene un crecimiento de conciencia, en el sentido de correlación y no de causalidad entre ambas, en nuestro tiempo muchos biólogos están dispuestos a aceptar el hecho sin reconocerle el carácter de “ley”. Ni que decir tiene que del trío de expresiones que sugieren las categorías usadas en los acápites de este ensayo la menos controversial es la segunda. Sea lo que fuese, no obstante el tiempo record en que el concepto puede considerarse que se ha abierto paso entre los expertos, el *Antropoceno* espera todavía en el año en curso (2016) el reconocimiento de la Comisión Internacional de Estratigrafía. Finalmente, el concepto jaspersiano de era axial ha sido enjuiciado como ingenuo y unilateral, lo cual tampoco ha impedido que se reconozca al vocablo valor heurístico.

5 Cf. KOLBERT E., *La Sexta Extinción. Una historia nada natural*, Crítica, Barcelona 2015, 118.

1. Ley de complejidad meta-consciencia

Es propia de nuestra acción la persecución de fines que individualmente conocemos, pero no menos la subordinación a pautas de comportamiento de las cuales no solo desconocemos el origen y función, sino que ni siquiera su misma existencia alcanzamos a advertir. Después de todo, somos capaces de obtener los fines que nos proponemos gracias a que es inherente a la realidad que nos envuelve la existencia de regularidades. Estas últimas permiten, mediante la captación de las coordenadas espacio-temporales de lo que nos circunda, el conocimiento de hechos recurrentes que hacen posible la formación de expectativas respecto de otros elementos que constituyen el entorno. Es de suma importancia en ese sentido recalcar el alcance limitado de la capacidad humana para construir, crear o planificar cualquier forma de convivencia con sus semejantes ya que, si su olvido o ignorancia ha conducido a la más nefasta expresión de arrogancia de la que haya podido dar muestras nuestra especie, su reconocimiento, en contraste, representa el *primum cognitum* o la *veritas prima* de todo discurso que se precie de sana y correcta reflexión acerca del orden social⁶. A tal motivo debe atribuirse la ingenuidad de la creencia de nuestros ancestros que consideraba imposible la existencia de un proceso de interacción cuya amplitud superara el poderío humano de aprehensión sensorial inmediata o racional consciente⁷. Las más de las actividades psíquicas, qué duda cabe, ocurren como parte de una experiencia inconsciente⁸. De suyo, la producción de toda actividad sensorial implica la previa puesta en marcha de un meta-consciente sistema de clasificación que opera a modo de mecanismo de ajuste

6 Cf. NOGUES R. M., *Neurociencias, espiritualidades y religiones* = Ciencia y Religión 6, Sal terrae, Santander 2016, 92.

7 Cf. ARISTOTELES, *Política*, Libro VII, Cap.4, 1326b.

8 Cf. NOGUES R. M., *op. cit.*, 21, 24, 38, 48, 49.

que encadena y relaciona los procesos sensoriales conscientes. La capacidad de clasificación que desarrolla el sistema nervioso central halla su raíz en el hecho de que un estímulo ocurrido en el pasado adquiere significado para el organismo dado el caso que se repita en el futuro. De cualquier modo, la reproducción de la relación de los eventos del mundo externo, con los cuales guardan correspondencia los contenidos mentales que tuvieron lugar en experiencias del pasado constituyen categoría *a priori* mediante la cual el aparato clasificador precede configurando como sensaciones los impulsos a que dan origen los estímulos del presente. La sensación tiene lugar en el instante que la interacción entre el cerebro de un individuo y un determinado objeto del medio recrea simultáneamente en varias regiones del primero actividad previa asociada con el segundo. Efectivamente, las sensaciones devienen tales debido a que las fibras nerviosas transmiten impulsos que se originan en estímulos procedentes del entorno y que son diferenciados por la capacidad ordenadora del sistema nervioso central que, gracias a la memoria fisiológica, los clasifica con arreglo a sus significados funcionales. Es completamente erróneo pensar que la mente actúa solo en virtud de la percepción de la realidad (experiencia categorial) y no a partir de categorías con que ella misma opera (experiencia trascendental). Fundamentalmente la experiencia no es sensorial, ella es pre-sensorial, ya que la sensación no es un dato último, irreductible. De modo que si asignamos atributos a los elementos del entorno es porque estos se encuentran relacionados con otros semejantes a los que nos ha enfrentado, ora como individuos ya como grupos, una experiencia pretérita. La percepción estriba, además de la experiencia mental unitaria del conjunto de relaciones entre los componentes sensoriales, en propiedades

comunes de varias clases de objetos, cualidades que más que atributos que los acontecimientos posean, son conexiones del sistema nervioso con las cuales el organismo responde a las excitaciones recibidas. Reviste especial importancia el hecho que a través de las conexiones un estímulo primario remita a un haz de trazas sensoriales o una hueste de impulsos secundarios, que en su oportunidad lo acompañaron, a riesgo que, de otra manera, el mensaje no reciba respuesta por perderse la señal en la tupida red neuronal⁹. La sensación no puede menos que ser una operación selectiva, habida cuenta que el acto de clasificación que comporta, establece un filtro que, por relaciones de simultaneidad y contigüidad, determina el criterio de información con mayor contenido relevante y rige la pequeña cantidad de datos que, a través del limitado canal de capacidad mental, atribuye a ciertos impulsos, entre la abrumadora cantidad de estímulos que provenientes del ambiente llegan a los órganos sensoriales, especial importancia para acreditar su acceso a los procesos de las funciones psíquicas. Es más, la formulación teórica en la que se objetiva el sentido, la capacidad descriptiva, analítica, explicativa, predictiva, en otras palabras, el saber qué, en cuya búsqueda centra la tarea científica el núcleo de sus preocupaciones, no se apoya sobre sí misma, sino que en último extremo radica en los procesos más elevados de la mente de los que el hombre no tiene conciencia. El grado de complejidad intrínseco al orden de los principios que guían el funcionamiento de la mente impide que esta pueda ejercer sobre sí misma la capacidad necesaria de análisis para explicar *a priori* por qué y cómo funciona, merced a que los principios en mención son los que posibilitan toda explicación. Es que si se trata de buscar explicaciones, la operación no puede ser llevada a cabo

⁹ Cf. CHAUCHARD P., "El cerebro y el sistema nervioso", en AA. VV., *La Psicología Moderna de la A a la Z*, Mensajero, Bilbao ²1976.

hasta el infinito (*regressus in infinitum*), de manera que encontramos presupuestos irreductibles, hechos o fenómenos que fungen a guisa de datos últimos (anapodícticos) que no se reducen a ningún otro y que para el caso que nos ocupa son las normas metaconscientes que rigen los procesos mentales. Es obvio que si los mecanismo metaconscientes sustentan a los procesos conscientes, que si un orden de principios de naturaleza pre-racional es el responsable del funcionamiento de las capacidades racionales de enunciación, explicación y predicción, que si son reglas las que guían las percepciones sensoriales que transmiten los concretos acontecimientos del mundo externo, que si la evolución cultural ha permitido el surgimiento de la mente, cada primer elemento de los pares mencionados es superior por más complejo que e irreductible a cada elemento correspondiente, ya que lo fundado no puede producir lo fundante, ni el efecto su propia causa¹⁰. De esto se sigue que la mente no es creadora de normas, más bien ella se inserta en un complejo de normas de naturaleza pre-racional, que ha prevalecido en la dirección de la conducta de los individuos, puesto que la experiencia de muchas generaciones ha mostrado una y otra vez que las acciones de quienes a ellas se someten suministran la posibilidad de adquirir el mayor éxito relativo. La incapacidad aludida se extiende a aquella de no poder articular verbalmente el referido sistema de normas y principios. De hecho, el lenguaje está asentado en la existencia de normas que lo anteceden y hacen posible su ejercicio. Prueba de ello es el caso que en nuestra niñez hablamos de acuerdo con las reglas gramaticales del idioma vernáculo sin que tengamos conocimiento de su existencia, Asimismo, a menudo experimentamos la dificultad de expresar con palabras aspectos que somos capaces de captar, de aprehender, o

10 Cf. ROMERO HERRERA J. A., *Método Compositivo. Epistemología de las Ciencias Sociales*, vol. III, ECAPREL, Guatemala 2016, 55.

de actividades que efectuamos. De ahí no solo la anterioridad sino la superioridad del conocimiento práctico-metaconsciente sobre el teórico-consciente. Justamente en esto consiste el saber cómo: habilidades y destrezas del conocimiento práctico que hacen posible nuestra acción mediante la observancia de normas que no es imprescindible que podamos enunciar. Así el conocimiento introspectivo que poseemos acerca de nuestra inteligencia se caracteriza porque el tipo de dato que lo constituye no es de índole proposicional, cuanto información tácita o implícita en la que la mente ya se encuentra inmersa, hecho que impide la aprehensión racional de un orden de fenómenos integrado por hábitos que orientan nuestra acción¹¹. El carácter de estos hábitos es extrasomático o exosomático, dado que no son elementos constitutivos del organismo, lo cual no impide la adecuación del actuar humano a eventos que trascienden la comparativamente reducida capacidad de captación ocular. Por lo pronto, estas prácticas y costumbres no han dejado de regir el actuar del hombre pese a que cronológicamente su observancia haya antecedido a su articulación lingüística o a su formulación verbal, y que quienes con el tiempo fueron capaces de enunciarlas advirtieron que no las inventaban sino que daban expresión a esquemas normativos que, por haberles sido transmitidos e impuestos, eran conocidos y familiares a todos. De esta suerte, un proceso milenario de carácter espontáneo que no ha obedecido al designio de inteligencia o voluntad alguna, más bien estas han permanecido inconscientes en el desarrollo del mismo, ha permitido al hombre, sobre la base del ensayo de formas de convivencia distintas a las acostumbradas, la corrección de los errores del pasado que sus necesidades perentorias reclamaban.

11 Cf. DEL RE G., "Polanyi, Michael", in TANZELLA-NITTI G. – STRUMIA A. (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia* 2, Città Nuova-Urbaniana University Press, Roma – Città del Vaticano 2002, 2050.

Nunca se insistirá demasiado en que prácticas que no han sido resultado de elección consciente y deliberada, que tantos trabajos representan para la inteligencia entender y a cuya disciplina tan penosamente el hombre se somete, implican límites a la expresión desenfrenada de nuestras afecciones impulsivas, pero han propiciado al mismo tiempo la formación de un orden que ensancha el alcance de nuestras acciones por encima de lo que permiten nuestras limitadas capacidades de percepción sensorial. Pues bien, como lo propio del orden físico del mundo externo y del complejo orden social, que configura el organismo a través de la interacción, es el cambio, el orden fenomenal o de la mente y su cimiento fisiológico u orden neural, cual es el sistema nervioso central que consiste en la *conditio sine qua non* de su funcionamiento, también son dinámicos, razón por la cual la mente reclasifica conforme los hechos de la naturaleza y las formas de coordinación de las actividades humanas experimentan transformaciones por la evolución a la que se encuentran sometidos y que exigen del organismo nuevas respuestas. De este modo, nuevos módulos de conducta impusieron que las personas rehusaran dedicar determinados medios a la satisfacción de ciertos deseos directamente percibidos en individuos que poblaban su ambiente inmediato de forma que quedasen en franquía para saciar innumerables necesidades de individuos anónimos. Los preceptos de marras, aquellos que exclusivamente pueden ser denominados morales en el sentido más genuino, son los contenidos éticos de una estructura innovadora que, distinta de una más apta para ajustar las acciones de individuos insertos en agrupaciones de reducidas proporciones numéricas, supuso la inhibición de tendencias impulsivas y propició la expansión de las virtualidades que entraña el orden extenso de la cooperación social.

A diferencia de lo ocurrido en la organización de un grupo primario, cuyos miembros colaboran solamente si las metas son comunes, en el orden social cada quien coopera saciando las necesidades de otros, prescindiendo de la eventualidad de ser responsables de las mismas y aun desconociendo qué las constituye. En la hora presente la mayor parte de la humanidad continúa ignorando que el elevado grado de información que encierran los diseminados conocimientos solo tiene lugar a condición de que se den los signos que la actividad mercantil ocasiona y por los cuales cada quien está enterado de cuál es el marco general al que debe atenerse con el propósito de adecuar su actuación a ciertas situaciones cuyos datos no conoce en todos sus pormenores. El auto-generante orden de extenso ámbito que se mantiene en razón del concurso de incontables mentes de individuos es fruto de la evolución cultural que cabe discriminar de la simple evolución biológica del orden neuronal, el cual debe el más efectivo funcionamiento de su admirable como complicada estructura al feliz instante en que cobró forma un módulo preceptivo que fue capaz de aprehender. La aparición de semejante módulo preceptivo significó, sin lugar a dudas, un grado de “inteligencia” más eminente de la que exige la captación racional del entorno¹². Por lo tanto, la conciencia surge como etapa final, en calidad de producto derivado y secundario, por intermitente, fugaz y discontinuo, de procesos inconscientes que, merced a su continuidad, le subyacen e incluyen. Razón demás para deplorar que la psicología moderna de indiscutible cuño cartesiano, haya erigido la conciencia como objeto exclusivo de su estudio hasta los primeros decenios del siglo XX¹³.

12 Cf. HAYEK F. A., *Derecho, Legislación y Libertad* III. *El orden político de una sociedad libre*, Unión, Madrid 1982, 269.

13 Cf. KOENIG O., “Conciencia” (**Neurociencia**), en HOUDE O. et al. (eds.), *Diccionario de Ciencias Cognitivas. Neurociencia, psicología, inteligencia artificial, lingüística y filosofía*, Amorrotu, Buenos Aires 2003, 90.

2. Catalaceno

El avance que significó el paso de una minúscula horda de rudos y agrestes sujetos a la Gran Sociedad, no sin conocer formas intermedias como la tribu, el clan y la aldea, se produjo gracias a la capacidad de la que supo dar prueba el ser humano al subordinar los impulsos innatos que le orientaban en la línea de satisfacción de fines comúnmente perseguidos y conocidos por directa percepción sensorial, a la disciplina inherente al respeto de normas. Cronológicamente esos colectivos se remontan a la organización en bandas de los grupos de cazadores-recolectores. Las condiciones sumamente difíciles para obtener alimentos en su entorno, al agotar con rapidez los recursos de la zona, les impone la movilidad del nomadismo que da seguimiento a las migraciones de las especies de las que se nutren; circunstancia por la que deben aprender las técnicas más básicas de supervivencia al interior de una tupida relación que les permita compartir los frutos de su actividad. Les unen vínculos de parentesco y los niveles de tecnología son tan simples o elementales que posibilitan la participación de todos los miembros en las mismas tareas, excepción hecha de las relativas al género y a la edad, razón por la que la mayoría ocupa el mismo status y la organización como tal acusa marcados acentos igualitarios. Debido a que la supervivencia de la banda conserva una relación directa con el hecho de que todos compartan lo que poseen y a que los excedentes para acumular sean tan insignificantes, los individuos más hábiles en la búsqueda de lo básico para la supervivencia no muestran interés en la apropiación privada de los productos de la caza y de la recolección¹⁴. Pues bien, fue justamente la restricción de la coerción al respeto de reglas

14 Cf. MACIONIS J. J. – PLUMMER K., *Sociología*, Prentice Hall, Madrid 1999, 71, 74.

de carácter negativo el factor que permitió la inserción de individuos y grupos en un orden de convivencia pacífica que posibilitaba diversidad de fines, pues el abandono de la práctica de imponer conocidas metas colectivas facilitó el atribuir a la sociedad abierta el sentido al uso que le otorgamos. Con el propósito de coordinar diversidad de metas fue necesario adoptar los preceptos que protegen la propiedad que a cada quien pertenece y el mecanismo que mediante recíproco acuerdo determina su transmisión. Razón por la cual en la adaptación al medio para el hombre llegó a ser más importante el seguimiento de los principios que rigen la recta conducta que la inmediata aprehensión de cuantos sucesos ocurren a su alrededor. Además en la actualidad el ser humano adquiere mayores beneficios de la subordinación a las prácticas aceptadas de comportamiento que del dominio de concretos detalles que integran el ámbito que le circunda. Su mundo externo ha venido a consistir en la postura que asume frente a lo que en el trato con los semejantes constituye legítimo actuar. Así, el factor que en el ser humano facilita la adaptación y promueve la cooperación con los demás radica en que encamine su actuación con arreglo al imperio de pautas susceptibles de ser aprendidas y que estatuyen la conducta correcta. Tales esquemas morales consisten en el respeto de hábitos como la propiedad dispersa entre una multiplicidad de poseedores, el cumplimiento de los compromisos adquiridos, el tráfico de bienes y servicios por medio de la actividad comercial. Usos como el intercambio con quienes no formaban parte del mismo grupo también marcaron evidente solución de continuidad con las costumbres prevalecientes hasta ese momento. En suma, los colectivos que respetaron las normas que articulan el evolutivo orden social lograron subsistir y progresar. Comoquiera que sea, aproximadamente desde

el 33.000 a. C., en un espacio que se extiende desde los Pirineos hasta los Urales, el hombre del Paleolítico Superior implementó un intenso intercambio indirecto o de relaciones comerciales entre grupos separados por grandes distancias, pues medios de pago como las conchas se han encontrado enterradas en territorios muy alejados de la costa. La idoneidad dineraria de las mencionadas derivaba de su durabilidad al no ser susceptibles de putrefacción, su portabilidad, el valor por su consumo alimenticio y la utilidad ornamental igual que amuleto protector de las actividades masculinas de la caza, pesca y recolección, a causa de que representaba la vulva de la mujer símbolo de la fertilidad y poderes femeninos omnipresentes que, según el hombre arcaico, dominan la realidad circundante¹⁵. Las transformaciones tecnológicas (primero el azadón, luego el arado en materia agrícola, aunados a la domesticación de los animales mediante la técnica del pastoreo), introducidas gracias a la revolución neolítica, profundizaron la formación de agregados, cuyo mayor grado de complejidad en el funcionamiento de la convivencia, exigen la promoción de lo que más distingue a los miembros de nuestra especie: ser profundamente desiguales. El aumento de una mayor producción de alimentos provocó la formación de excedentes que, más allá de los recursos necesarios para la supervivencia, permitieron a algunas personas, por intermedio del fenómeno de la división del trabajo entregarse al cultivo de quehaceres semejantes al de la herbolaria, el comercio o la fabricación de herramientas¹⁶. A los preceptos ya señalados se agregaron el reconocimiento de la libertad de precios y el pago de los montos recargados

15 Cf. CAMERON R. – NEAL L., *Historia Económica Mundial. Del Paleolítico hasta el presente*, Alianza, Madrid 42015, 111; HARARI Y. N., *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Debate, Barcelona 2015, 49; ORTIZ-OSÉS A., “Visiones del mundo (historia hermenéutica del sentido)”, en IDEM – LANCEROS P. (eds.), *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica* = Serie Filosofía 26, Universidad de Deusto, Bilbao 32001, 82.

16 Cf. MACIONIS J. J., *op. cit.*, 74, 75, 76.

con interés por los préstamos adquiridos. En un orden de convivencia que todavía conservaba muchos componentes del marco tribal tradicional, el auge del comercio, con las relaciones impersonales que le caracterizan, disolvía acelerada pero también radicalmente las fuertes lealtades que enlazan los entornos familiares, lo mismo que los comunitarios, con cauda de marcadas desigualdades económicas como de violentas confrontaciones sociales. En el contexto de las transformaciones de un modo de vida patriarcal a otro congruente con la división del trabajo, la ampliación de la propiedad de los bienes de consumo a los de producción, posesión de la tierra incluida, la mayor complejidad de la estructura de satisfacción de necesidades dentro de cuyos procesos las relaciones han devenido cada vez más impersonales, el surgimiento del comercio y la acumulación de riquezas, se sitúan las protestas del movimiento profético de Israel frente a las divisiones de ricos y pobres a las que ha conducido el aparecimiento de un sector de población “despojado” como resultado de la enajenación de la tierra. No obstante, nuestra generación se empeña en rehusar la importancia de la serie de reglas sobre cuyos cimientos descansa el funcionamiento del sistema social, constituido, no por la disposición de alcanzar conocidas metas comunes, sino por el difundido fenómeno de la división del trabajo. La complejidad del fenómeno de la división del trabajo impide la predicción característica de los eventos sometidos al mecanismo causa-efecto, pues el incremento demográfico solo genera un plexo de oportunidades que posiblemente será objeto de hallazgo y de mayor optimización en su aprovechamiento. En este orden de ideas, es imperativo emplear el término *catalaxia* para denotar el operar de la actividad mercantil mediante la coordinación de las actividades de los agentes económicos. Dicho de otro modo, por *catalaxia* se entiende la particular estructura que el proceso mercantil produce

espontáneamente, sistema en el cual las personas sujetan su actuación a principios relacionados con la honra de convenios voluntariamente entablados, la defensa frente al timo y estafa y la protección de la propiedad. El motivo principal de la vocación productiva de la *catalaxia* reside en la circunstancia de que el trabajo que cada agente aporta se convierte en una serie de signos indicadores que facilitan la posibilidad de satisfacer apetencias de las cuales nadie está directamente informado, pero que requieren uso apropiado de información a la cual se tiene acceso por el efecto que ejercen en el sistema de precios de los bienes y servicios que el mercado ofrece. Es el trabajo en cuestión el factor primordial para que el espontáneo orden cataláctico genere superiores niveles de vida. La *catalaxia* constituye acto creador merced a su aptitud para proveer a quienes respetan sus reglas de juego un cúmulo de información que les permiten satisfacer necesidades que desconocen de forma inmediata, proporcionándoles a su vez recursos de los que no dispondrían, incluso ignorarían caso que no se hubieran sometido al referido *fair play*.

3. Nueva era axial

Como se sabe, en el año 1949 el filósofo alemán Karl Jaspers publicó un libro titulado *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*El origen y objetivo de la historia*), que tiene como tesis principal la idea de que en los siglos comprendidos entre el 800 y el 200 a. C. apareció un tiempo que él denomina “era axial”, caracterizado por el surgimiento en las así consideradas principales regiones del mundo (China, India, Persia, Grecia, Palestina) de un nuevo tipo de pensamiento representado respectivamente por Confucio y Lao-Tsé, Buda, Zoroastro, presocráticos y filósofos áticos, profetas hebreos¹⁷. En palabras del autor:

17 Cf. STOKES BROWN C., *Gran Historia. Del big bang a nuestros días*, Alba, Barcelona 2009, 218.

“Un eje de la historia mundial, en el supuesto de que exista uno, debería ser considerado *empíricamente* como un hecho válido, como tal, para todos los hombres, incluidos los cristianos. Este eje debería estar situado en el punto en que fue originado todo lo que, desde entonces, el hombre ha podido ser, en el punto de la más desbordante fecundidad en el modelar del ser humano; debería ser, para Occidente, para Asia y todos los hombres, sin tener en cuenta ningún contenido determinado de fe, si no empíricamente inderogable y manifiesto, sí al menos tan convincente desde el punto de vista de la comprensión empírica, *que diera vida a una estructura de comprensión histórica para todos los pueblos*. Este eje de la historia aparece, por tanto, situado en torno al año 500 a. C., en el proceso espiritual que tuvo lugar entre los siglos IX y III a. C. En aquella época se halla la más neta demarcación de la historia. Entonces surgió el hombre tal como hoy lo conocemos. A aquella época damos en verdad el nombre de *período axial*”. (Citado por PRINI P., *Historia del Existencialismo. De Kierkegaard a hoy* = Biblioteca de Filosofía 30, Herder, Barcelona 1992, 165-166). Ahora bien, el hecho es que para Jaspers luego de la crisis que representó la revolución neolítica por la transición del modo de vida nómada al asentamiento en ciudades densamente pobladas, la humanidad asistió al nacimiento de una nueva época (era axial), portadora de la conciencia de individualidad, libertad y trascendencia humanas¹⁸. Según consta en el texto del autor anteriormente citado, los seres humanos han vivido dentro de sistemas de pensamiento creados hace más de dos milenios. El hombre nacido en la era axial se caracteriza por el creciente papel que el *Logos* cuestionable de la persona que se interroga adquirió en esa época. De esa cuenta, figuras del pensamiento de las que se ha hecho

18 Cf. DUSSEL E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 105.

mención líneas atrás, se distanciaron de las ideas predominantes de la comunidad para hacer manifiestas sus propias respuestas, así sea como resultado del cada vez mayor contacto con personas de convicciones distintas. El conocimiento de uno mismo llegó a ser el ideal de los griegos. La doctrina del *Atman* en los Upanishads significó el centro trascendente del ser. El camino de la iluminación individual fue el eje de la predicación de Buda y los profetas despertaron en el pueblo judío el sentido de la responsabilidad moral del individuo. En otras palabras, propugnaron sistemas éticos que motivaron a las personas para adecuar sus actitudes al comportamiento exigido en conglomerados de creciente densidad demográfica. Con la individualidad racional corrió pareja la emergencia de la conciencia del yo o sujeto personal con la libre facultad de tomar decisiones conscientes y deliberadas. Atrás quedaba la mentalidad primitiva del *Mythos* que con extraordinaria riqueza de fantasía hilvanaba el decir verdades esenciales en relatos. También era cuestión de días ya idos el mimetismo cósmico, lo que significa que los seres humanos imitaban la naturaleza identificándose con sus ciclos de fertilidad. Si la armonía de las personas con el mundo natural las vinculaba íntimamente al cosmos, de igual manera las anudaba entre sí, en virtud de que la identidad propia se obtenía en relación con el comunitarismo tribal del que dependían los miembros en su configuración psicológica para dar sentido a todos los aspectos de la vida, que no sufría grandes cambios en el transcurso de la existencia, por lo que tuvieron en mayor estima lo permanente de la misma, lo que de ella siempre había sido¹⁹. Llegados a este punto cabe preguntarse si los desafíos que enfrenta nuestra época, ¿son los de una segunda era axial que se desarrolla bajo la égida de una

19 Cf. DELIO I., *Cristo en evolución* = Ciencia y Religión 3, Sal terrae, Santander 2014, 28, 51-52.

evolución de la conciencia más afectiva de relaciones personales en términos eminentemente comunitarios? O si más bien, al formar parte de un período de la historia impreso por el sello de la globalidad y el pluralismo, ¿nuestras mentes se hallan sumidas dentro de una nueva era axial en la que prevalecen los metaconscientes estados exosomáticos, a caballo entre la Escila del *Mythos* y la Caribdis del *Logos*, de los principios deóntico-evolventes que norman la convivencia social?

Bibliografía

AA. VV., *La Psicología Moderna de la A a la Z*, Mensajero, Bilbao ²1976

BERMEJO D. (ed.), *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo* = Ciencia y Religión 4, Sal terrae, Santander 2014.

CUBEDDU R., *La Filosofía de la Escuela Austríaca* = Nueva Biblioteca de la Libertad 20, Unión, Madrid 1997.

DELIO I., *Cristo en evolución* = Ciencia y Religión 3, Sal terrae, Santander 2014.

DUSSELE., *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires 1974.

EDWARDS D., *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria* = Presencia Teológica 152, Sal Terrae, Santander 2006.

GARCIA-BERMEJO J. C. (ed.), *Sobre la Economía y sus métodos* = Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 30, Trotta, Madrid 2009.

HARARI Y. N., *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Debate, Barcelona 2015.

HAYEK F. A., *Derecho, Legislación y Libertad III. El orden político de una sociedad libre*, Unión, Madrid 1982.

HOUDE O. et al. (eds.), *Diccionario de Ciencias Cognitivas. Neurociencia, psicología, inteligencia artificial, lingüística y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires 2003.

KOLBERT E., *La Sexta extinción. Una historia nada natural*, Crítica, Barcelona ²2015.

MACIONIS J. J. – PLUMMER K., *Sociología*, Prentice Hall. Madrid 1999.

NOGUES R. M., *Neurociencias, espiritualidades y religiones = Ciencia y Religión 6*, Sal Terrae, Santander 2016.

OMIZZOLO A. – FUNES J. G. (eds.), *Explorar el Universo, última de las periferias. Los desafíos de la ciencia a la teología = Ciencia y Religión 7*, Sal terrae, Santander 2016.

ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica = Serie Filosofía 26*, Universidad de Deusto, Bilbao ³2001.

PRINI P., *Historia del Existencialismo. De Kierkegaard a hoy = Biblioteca de Filosofía 30*, Herder, Barcelona 1992.

ROMERO HERRERA J. A., *Método Compositivo. Epistemología de las Ciencias Sociales*, vol. III, ECAPREL, Guatemala 2016.

STOKES BROWN C., *Gran Historia. Del big bang a nuestros días*, Alba, Barcelona 2009.

TANZELLA-NITTI G. – STRUMIA A. (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica*,

Filosofia e Teologia 2, Città Nuova-Urbaniana University Press, Roma – Città del Vaticano 2002.

VON MISES L., *La Acción Humana. Tratado de Economía* = Clásicos de la Libertad. Obras de Ludwig Von Mises 7, Unión, Madrid 82007.

Michel Foucault

Olga Patricia García Teni

Resumen

Se pretende responder a tres preguntas fundamentales de Foucault acerca de la relación del ser humano con la verdad, las relaciones de los seres humanos entre sí, basadas en relaciones de poder, y las relaciones entre la verdad, el poder y el individuo.

Palabras clave

Verdad, poder, exclusión, discurso.

Abstract

The intention is to respond three fundamental questions of Foucault about the relations of the human being with the true, the human relations among each other, based on power relations, and the relations between the true, power and individual.

Key words

True, power, exclusion, discourse.

Introducción

Michel Foucault nació en Poiteiers, Francia en 1926, y murió en 1984. Estudió filosofía y psicología en la Escuela Normal Superior de París. Dirigió los departamentos de Filosofía de las universidades de Clermont Ferrand y de Vincennes. En el año 1970 ingresó en el *College de France*, en el cual permaneció como profesor de historia de los sistemas de pensamiento, hasta su muerte.

Todos sus comentaristas establecen tres etapas en su pensamiento:

1. La pregunta por el saber, llamada la etapa de la arqueología, de 1961 a 1969, en la cual escribe la **historia de la locura, la arqueología del saber, las palabras y las cosas**.
2. La pregunta por el poder, llamada etapa de la genealogía, de 1970 a 1976, en la cual escribe **El orden del discurso, Vigilar y castigar**, etc.
3. La pregunta sobre la gobernabilidad, llamada etapa ética, de 1978 a 1984, en la cual escribe la **Historia de la sexualidad**, 2ª y 3ª partes.

Deleuze considera que la mayor aportación de Foucault se encuentra en tres preguntas fundamentales: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer? y ¿quién soy yo?

Sin embargo, se puede seguir la postura del propio Foucault, quien en una entrevista que le realizaran en la Universidad de Vermont, el 25 de octubre de 1982, apenas dos años antes de su muerte, dijo:

“Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales:
1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a

través del conocimiento científico, con esos “juegos de verdad” que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; y 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?¹

Tomando como base esta división en el estudio de su pensamiento, hecha por el mismo Foucault, se desarrollará la siguiente exposición, en la cual se mostrará su contribución a la resolución de preguntas acerca del conocimiento, el lenguaje, las ciencias y la existencia humana.

1. ¿Cuál es la relación del hombre con la verdad?

Hay un principio fundamental en la concepción de Foucault acerca de la sociedad. Se parte de la sociedad porque es allí donde nos movemos, nos realizamos, nos encontramos con el otro; es en la sociedad en la que realizamos nuestro ser, nuestra humanidad. Sin embargo, la sociedad no es un conjunto de personas buscando un fin común, o buscando la virtud, la felicidad, el bien moral, la perfección, etc. La sociedad es un grupo de seres humanos, cuyo rasgo fundamental es la “exclusión”. Esto se manifiesta en lo “prohibido”. En sociedad no se tiene derecho a decir todo, a hacer todo; la sociedad tiene prohibiciones, prohibiciones que se vinculan directamente al deseo y al poder.

Esta primera forma de exclusión, las prohibiciones, se evidencian en el discurso porque recaen sobre él. Es necesario recordar aquí que el discurso es un cuerpo extenso y articulado de conocimientos que estructura la forma como se experimentan y entienden ciertos

1 Foucault, M. Tecnologías del yo y otros textos afines. P. 150

fenómenos. Pero el discurso mismo que se manifiesta, o que se encubre en una sociedad, es un objeto de deseo porque es una forma de dominación. Todos desean tener el discurso de dominio sobre otros. El discurso, ese cuerpo estructural de conocimientos, que lleva los deseos y las exclusiones, “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”.²

Además de lo prohibido, la exclusión de la sociedad se evidencia por la lucha entre las oposiciones, especialmente la oposición de lo racional y lo que se llama no-racional. Los ejemplos que usa Foucault son la exclusión de la locura, enfrentada a la racionalidad (el discurso del loco es rechazado). En su obra **Historia de la locura**, puede leerse las distintas formas de exclusión que se han aplicado a todo aquel que no se considera “racional” (normal), es decir, adecuado a la norma.

Pero lo que es de suma importancia para responder a la pregunta de ¿cuál es nuestra relación con la verdad?, además de lo prohibido y de las oposiciones de lo racional y no-racional, es un tercer sistema de exclusión que se da en la sociedad. Se trata de la oposición entre lo verdadero y lo falso (no en el discurso académico) sino en el discurso que atraviesa la historia, cuando se ha impuesto “la verdad” y se excluye todo lo que llamamos falso, que es lo que está en oposición con esta “verdad” y en muchas ocasiones, se excluye con violencia. La “verdad” va a pasar por un proceso, hasta llegar a situarse en el juicio y en el discurso y se presenta como una verdad que muestra la realidad del ser de las cosas y que se evidencia en sus juicios. Esta verdad se presenta como una verdad ontológica,

² Foucault, M. El orden del discurso. P. 15

característica del ser de las cosas, del ser de la historia, del ser de la sociedad, y se pone de manifiesto en una verdad epistemológica que se muestra en juicios “verdaderos”. Se dice que la verdad es un conjunto de proposiciones que representan el ser de las cosas.

El problema que señala Foucault a este respecto, es que, lo que se llama “verdad”, en muchas ocasiones responde a una “voluntad de verdad”, la cual se basa en instituciones que establecen, garantizan y le dan validez a la “verdad”. Por eso, existen verdades económicas (como las del libre mercado), verdades filosóficas (como que la verdad es la coincidencia del pensamiento con la realidad), verdades científicas (como las de la física newtoniana) y —aunque la ciencia se basa en descubrimientos— a veces también se basa en voluntades de verdad, como sucede con la medicina y las farmacéuticas, que tienen mucha cercanía y venden la verdad sobre la salud. Existen verdades teológicas (¿acaso el colegio teológico no es el que establece cuáles son las verdades en que se debe creer? Estableció el canon, las formas de penitencia, de examen de conciencia, de confesión, transformando para ello las formas y criterios estoicos y epicúreos;³ estableció dogmas como el de la asunción de María, la inmaculada concepción, etc.)

Todas estas verdades en las que se cree, responden a tres grandes sistemas de exclusión que se dan en la sociedad y que afectan al discurso como sistema de conocimientos explicativos de los fenómenos. Estas formas de exclusión son la palabra prohibida, la separación de razón y no razón (locura) y la voluntad de verdad. Sin embargo, tales sistemas de exclusión son externos al discurso, evidencian el deseo y el poder que los seres humanos tienen respecto a otros.

³ Ver Foucault, La hermenéutica del sujeto.

Existen además otras formas de controlar el discurso, como las siguientes:

- Determinar las condiciones de su utilización. Para qué, cuándo, dónde usar el discurso adecuado, un discurso para los pobres, otro para los ricos, uno para las mujeres, otro para los hombres, etc.
- Que no todo el discurso sea accesible. Hay sociedades de discurso, grupos selectos que son los únicos que entienden el discurso, pero la doctrina se puede distribuir entre todos; es accesible a la comprensión de la masa.
- Otra forma de controlar el discurso es la educación. La educación en todas sus formas, niveles, etc. Dice Foucault: "Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican"⁴.

Puede derivarse de lo anterior que, para Foucault, la verdad ya no es una categoría epistemológica, sino una categoría de poder. No hay verdades claras y distintas, absolutas. Si se tiene que responder a la pregunta inicial, ¿cuál es nuestra relación con la verdad?, es necesario responder con Foucault que la verdad es una categoría de poder, utilizada como forma de dominio de unos sobre otros.

2. ¿Cuál es la relación entre los hombres, basados en las relaciones de poder?

Antes de buscar la relación con otros seres humanos, es necesario que se analice la subjetividad como el modo en el que el sujeto tiene la experiencia de sí mismo, en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo.

⁴ Foucault, M. El orden del discurso. P.

Sin embargo, esta subjetividad no es una experiencia igual para todos, sino que depende del momento histórico particular en el que está el sujeto (el hombre), el cual construye gradualmente diferentes formas de subjetividad. Por ello dice Foucault: “Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”⁵. Es decir, Foucault busca encontrar la respuesta a la pregunta de ¿quiénes somos en este momento preciso de la historia?

Pero en cada momento de la historia se han dado distintas formas de interpretar los fenómenos, los objetos y al mismo hombre, partiendo de distintas “epistemes”, que son sistemas de interpretación del mundo que se imponen desde algún poder. Son las formas de racionalidad de la época y así se ha construido la cultura occidental. Foucault, en el libro **Las palabras y las cosas**, analiza tres formas de episteme: en el Renacimiento, la episteme de la semejanza; en la llamada Edad Clásica, los siglos XVII y XVIII, la episteme de la representación; en la modernidad, el siglo XIX, se da la episteme de la temporalidad.⁶

Para analizar entonces, la relación de los seres humanos entre sí, es necesario buscar las relaciones de dominio y de poder en momentos precisos. En sus obras como **Vigilar y Castigar**, **Historia de la sexualidad**, incluso en **Historia de la locura**, puede verse —a través

5 Foucault, M. Tecnologías del yo y otros textos afines. P. 47 y 48

6 Ver Foucault, Las palabras y las cosas.

de un proceso histórico rigurosamente presentado por Foucault— las formas de dominación y exclusión de los seres humanos sobre otros.

Lo que siempre se encuentra en las relaciones de los sujetos, en los distintos momentos históricos, es que se desenvuelven en lo que Foucault llama una sociedad disciplinaria. Una sociedad en la cual los seres humanos tienen que aceptar ciertos tipos de conducta porque son las que se consideran normales debido al tipo de racionalidad que impere en ese momento. La normalización es la finalidad de la sociedad respecto a sus miembros. Los seres humanos tienen conductas normales porque son las que se han aceptado en los grupos debido al poder y dominación de algunos sobre otros. Aquí introduce Foucault la idea del panóptico, o sea, hay un “vigilante” que observa y castiga las transgresiones a la conducta normal. Ese vigilante no es una persona, es la misma sociedad, en la cual los seres humanos excluyen a los otros que no se adaptan, que no se normalizan de acuerdo a los parámetros o paradigmas que se han dado al discurso que impera.

Las relaciones entre los individuos en una sociedad son relaciones de “sujeción” y de dominio; de allí que el sujeto —que es fundamentalmente la concepción de la modernidad, desde Descartes— el que piensa, el que es el fundamento del conocimiento, el hombre, no es más que una construcción. Una construcción reciente, y que tiene que acabar. Por ello, cuando Foucault afirma “el hombre ha muerto”, se refiere a que debe desaparecer el hombre cartesiano como fundamento del conocimiento, porque el mismo hombre está inserto en una estructura, en una episteme, en un momento histórico que le precede y que lo construye. Pero este sujeto se construye basándose en relaciones de poder, de dominio y de exclusión.

Se deriva de lo anterior que las relaciones que se entablan con los demás a través de diversas estrategias y relaciones de poder, se dan en un momento dado, y son de exclusión y dominio, de acuerdo a los paradigmas del momento histórico.

3. ¿Cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?

En un breve ensayo llamado "*Omnes et singulatium*: hacia una crítica de la razón política", Foucault propone estudiar las relaciones entre la racionalidad y el poder. Busca establecer precisamente la relación del poder del Estado con el individuo, a través del denominado discurso "verdadero", que como se dijo anteriormente, es una verdad establecida por grupos de poder.

Foucault considera que no debe verse la racionalización de la sociedad o de la cultura como un todo, sino que debe ser analizada en distintos campos: la locura, la sexualidad, la muerte, el crimen, etc. Además, es necesario referirse a procesos lejanos para comprender cómo la cultura se ha quedado atrapada en su propia historia (por ello, consideró necesario escribir una historia de la locura, o una historia de la sexualidad)⁷.

Sólo a manera de ejemplo, Foucault analiza la idea del poder pastoral. Este se presenta en oriente (Egipto y Asiria), con la idea del rey-pastor. El gobernante es la figura del pastor, y el pueblo es su rebaño; el rey o el faraón es quien tiene la responsabilidad del rebaño, de protegerlo y prodigarle lo necesario. Esto es parte del pensamiento político oriental; sin embargo, en el pensamiento judío, es Dios el pastor (dice el salmo, *Jehová es mi pastor, nada me*

7 Ver: Foucault, M. Tecnologías del yo. P. 97

faltará, en lugares de delicados pastos me hará descansar...)⁸, y luego, ya en el pensamiento cristiano, el verbo hecho carne, Jesús es el buen pastor, el que cuida las ovejas, pero se individualiza la relación, porque deja a las 99 y busca a una que se ha desviado. Posteriormente, el sacerdote, el obispo, el Papa, es el pastor y evoluciona la idea del pastorado (Foucault la considera una tecnología del poder de unos sobre otros), dándose los siguientes aspectos:

1. Hay una relación moral pastor-rebaño (porque hay responsabilidad del pastor hacia el rebaño).
2. Se da la obediencia del rebaño hacia el pastor (la sumisión).
3. La relación individualizada entre pastor y los miembros del rebaño.
4. Finalmente, la evidencia de la sumisión, en la cual el individuo debe realizar su propia mortificación en el mundo, como evidencia de su obediencia. Debe renunciar al mundo, y de alguna forma debe renunciar a sí mismo.

Esta actitud pastoral, que se da en las relaciones del individuo con el Estado, es lo que se ha convertido en el arte de gobernar, en la llamada razón de Estado. El estudio histórico de estas conductas lleva a concluir que “El poder no es una sustancia, tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos...El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva.

⁸ Ibid, p. 99

Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que se le ha obligado a comportarse de una cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. Ha sido sometido al gobierno”.⁹

Las relaciones entre los hombres, ya sea entre grupos grandes o pequeños, importantes o no (el poder de hombres sobre mujeres, de adultos sobre niños, de una clase sobre otra, de la burocracia sobre la población, sobre los enfermos mentales, sobre las prisiones), supone cierta racionalidad, una racionalidad inmanente, que es la que debe ser analizada y cuestionada.

La relación entre la verdad, el poder y el individuo se pone de manifiesto en la relación del individuo y el estado, y en la relación de los individuos entre sí, pero todo es producto del discurso que se maneja en los grupos humanos, de la episteme del momento histórico, del ordenamiento que el propio sujeto le da a la realidad como producto de su propia subjetivación (forma de entenderse a sí mismo). Por ello, finalmente, hasta en el lenguaje puede verse esta relación, pues como dice Foucault, las palabras no representan a las cosas, “las ordenan” de acuerdo a los parámetros del sujeto, pero estos son determinados por el discurso que grupos de poder ejercen sobre él.

9 Ibid. P. 139

Bibliografía

Foucault, Michel. **El orden del discurso**. Traducción de Alberto González Troyano. México: Fábula TusQuets, 2016. 76 p.

Foucault, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Madrid: ediciones Paidós Ibérica, S.A. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990. 150 p.

Foucault, Michel. **Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas**. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI editores, 2010. 398 p.

Foucault, Michel. **La hermenéutica del sujeto**. Traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2011. 530 p.

Filosofía

Parálisis y liquidez

Margarita Estrada Pérez

Resumen

Zygmunt Bauman, acuñó el término de Modernidad Líquida y consideró que dadas las características de los líquidos, este término describe perfectamente la sociedad actual.

Por lo tanto, según Bauman, todo lo que acontece en la sociedad, es líquido y cambia continuamente de forma.

Para que todo se mueva y cambie, a mayor velocidad, el consumo se adueñó de los valores de lo bello y colocó a los seres humanos en el centro de una vorágine de objetos que se hacen desear y que despiertan el deseo de poseerlos.

El individuo que ya se encontraba paralizado, como mecanismo de defensa de sí mismo, al desaparecer las certezas de una época otrora sólida, se vio imbuido en el laberinto del consumo y ahí se encuentra sin buscar la salida.

El arte y lo bello contienen la posibilidad de hacer que los seres humanos despierten y comiencen a caminar hacia nuevos horizontes.

Palabras claves

modernidad líquida, consumo, satinado, bello, ennui

Key Word

Liquid modernity, consumerism, satin, beauty, ennui

Abstract

The term Liquid Modernity was established by Zygmunt Bauman though the consideration of the liquids characteristics, this term describes the current society perfectly.

Hence, according to Bauman, everything event in society is liquid and change continuously its form.

In order to move and change everything to a faster speed, consumerism took over values of beauty and places human beings in the center of a whirlwind of desired objects which generates possession desires.

The individual that was already paralyzed, as a defense mechanism from himself, was trapped into the consumerism labyrinth, when the certainties of a previous solid time got banished. The individual is in the labyrinth no looking for an exit.

Art and beauty contain the possibility to wake human beings so they can walk to new horizons.

Introducción

En la segunda mitad del siglo XX, el filósofo francés Jean François Lyotard, advirtió que la época había cambiado, que ya no se podía seguir hablando de Modernidad porque las bases sólidas que la sostenían se habían diluido en un nuevo tiempo. Es así que Lyotard llevó el término “posmodernidad” al campo filosófico para señalar que la Modernidad había llegado a su fin y nos encontrábamos en una época diferente.

Ulrich Beck, sociólogo alemán en la década de los 90 del siglo pasado habló de “segunda modernidad” término acuñado por él, para indicar una diferente vertiente de la

Modernidad, donde todo lo que existió no termina de desaparecer, si bien ya no funciona. Y en general individuos e instituciones se encuentran en una etapa de transformación.

Y es Zygmunt Bauman, sociólogo polaco, quien acuña en el siglo XX también, el término de “modernidad líquida” y pensó que liquidez es precisamente la palabra que permite comprender los tiempos que corren.

Con diferentes nombres y diferentes características, los tres pensadores coinciden que nos encontramos en una época distinta de la Modernidad.

No es difícil darnos cuenta que estamos en una nueva época. Pues advertimos no solo que las cosas han cambiado y han cambiado mucho sino también que siguen cambiando a una velocidad jamás experimentada por el ser humano.

Esta nueva época se caracteriza por un cambio continuo, donde todo comenzó a fluir literalmente. Es entonces cuando apreciamos que el concepto de modernidad líquida acuñado por Bauman, realmente define los tiempos actuales.

Bauman pensó que la definición científica del estado líquido se adecua perfectamente para definir la época actual, que fluye igual que los líquidos, los cuales no presentan los enlaces de los átomos que forman los sólidos. Enlaces que permiten, en los estados sólidos unirse unos a otros y presentar resistencia a cualquier presión, sin alterar su forma. Situación que no tienen los líquidos por la colocación de sus moléculas, lo que les impide soportar cualquier tensión y consecuentemente cambian de forma. Por consiguiente Zygmunt Bauman encontró una analogía perfecta para darle otro nombre a esta época posmoderna.

En efecto, Bauman opina que las características de los líquidos se comportan de tal manera que: “Estas razones justifican que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual -en muchos sentidos *nueva*- de la historia de la humanidad”.¹

Que los tiempos han cambiado no cabe duda. Sin embargo, nos encontramos con puntos de vista y opiniones muy antiguos que rigen la vida actual en todas sus manifestaciones.

En el diálogo de Platón, *Hippias mayor o de lo bello*, Sócrates pregunta a Hippias, sobre qué es lo bello e Hippias quien es un sofista y ha terminado creyendo que es un sabio, le responde que lo bello es una joven hermosa, una yegua, una cuchara de oro.

Cuando desde la categoría más instintiva se responde qué es lo bello, es este el primer momento de la belleza, cuando atrapa la mirada, la atención y esta se enfoca totalmente en el objeto que estimula nuestro interés y, es en este primer momento que se despierta el deseo de posesión.

Umberto Eco, habla de este momento antes de la reflexión y expresa que bello “es un adjetivo que utilizamos a menudo para calificar una cosa que nos gusta. En este sentido, parece que ser bello equivale a ser bueno y, de hecho, en distintas épocas históricas se ha establecido un estrecho vínculo entre lo Bello y lo Bueno. Pero si juzgamos a partir de nuestra experiencia cotidiana tendremos a considerar bueno aquello que no solo nos gusta sino que además querríamos poseer.”²

1 Bauman, Modernidad líquida, p.8

2 Eco, Historia de la belleza, p.9

Es así como vemos que muchos siglos después, 24 para ser exactos, Hippias mayor, el sofista, ha vuelto y es el protagonista de esta nueva época, que con diferentes nombres tiene un factor común que la encierra y la encadena, el cual se llama consumo.

Y para el consumo, este primer momento, es el momento donde todo debe detenerse y, de hecho, se detiene. El objeto atrae nuestra mirada, a la persona le gusta, considera que es un bien y desea tenerlo, lo cual consigue al comprarlo. La teleología, entonces del objeto se ha consumado.

En tiempos de sociedad líquida, cultura líquida el arte, ese ente sensible que se nutre del aire de los tiempos, no podría no ser líquido también.

La obra de arte no es más una obra única e inmortal, ahora tiene una temporalidad marcada por el acontecimiento social en el cual se presenta, dicho en otras palabras en el contexto donde se exhibe. Y debe sobre todo cumplir con las expectativas ampliamente publicitadas de ser no solo objeto de deseo, sino también de ser objeto de entretenimiento. Si cumple estos requisitos, la experiencia artística queda finiquitada y ha sido exitosa.

En efecto, Bauman escribió sobre un arte líquido y considera que el arte actualmente se expresa de otra manera.

“...la obra se acerca a los requerimientos propios del objeto de consumo: puede maximizar el choque y evitar el aburrimiento, el *ennui*, que le arrebatara toda capacidad de despertar deseos, de divertir.”³

3 Bauman, Arte líquido, p.21

Por lo tanto, todo absolutamente todo ha caído bajo el dominador y tiránico consumo. Son tiempos donde hay esculturas, teléfonos inteligentes que comparten las mismas características que el depilado brasileño. Como acertadamente señala Byung-Chul Han, en *La salvación de lo bello*.

Esto no parece ser posible, que objetos tan dispares tengan algo en común.

Hace falta una mirada muy aguda para encontrar las mismas características en cosas tan diversas. Y tiene razón este filósofo de origen coreano cuando nos dice que las esculturas de Jeff Koons, estadounidense de mucho éxito en la actualidad, naturalmente; los artilugios como los teléfonos inteligentes y el depilado brasileño son pulidos, satinados, limpios. No ofrecen ninguna resistencia. Son superficies que se recorren con la vista y con el tacto sin ninguna dificultad, sin ninguna aspereza, sin ningún obstáculo.

Son las pistas perfectas, donde los líquidos pueden correr más rápidamente, sin necesidad siquiera de cambiar de forma. Es la manera más fácil y por lo tanto más rápida de fluir. Una superficie diseñada, preparada para que todo corra literalmente.

Pareciera una segunda etapa de la modernidad líquida planteada por Bauman, donde todo puede ir todavía más rápido.

En tiempos de liquidez, es difícil que algo permanezca. Permanecer es una cualidad de los sólidos no de los líquidos. Se ha logrado que todo fluya dentro de la corriente líquida, excepto los hombres y las mujeres, los cuales quedamos congelados en esa primera fase del

proceso al que conduce necesariamente lo bello. Proceso de jerarquización de la belleza que explicaba la sacerdotisa Diotima a Sócrates en el *Banquete*, de Platón.

Pues bien, quedamos paralizados en ese ápice y justo ahí nos encontramos en ese punto muy reducido del “me gusta” que habla Han, en el libro mencionado anteriormente. “Hoy lo bello mismo resulta satinado cuando se le quita toda negatividad, toda forma de conmoción y vulneración. Lo bello se agota en el <<me gusta>>. La estetización demuestra ser una <<anestezización>>.”⁴

Y cuando creímos, que el “me gusta” era la más rápida forma de la fase del proceso, todavía hay más. La globalización del “me gusta”. El efecto *Wow*. *Wow* es el sonido internacional para expresar agrado, sorpresa, deseo.

Por lo tanto nos encontramos atrapados, dando vueltas en un círculo realmente vicioso, atrapados en el deseo, en el desear. “Dicho de otro modo, nuestras vidas, la de los hombres y mujeres posmodernos gira no tanto en torno al *hacer cosas* como al buscar y experimentar sensaciones. Nuestro deseo no desea satisfacción desea seguir deseando. La mayor amenaza contra el deseo es una satisfacción completa, fija.”⁵

Los individuos de esta sociedad nos encontramos paralizados en un instante (de lo bello) que se volvió largo, muy largo y que nos recuerda la película, *El día de la marmota* del director estadounidense Harold Ramis, donde todos los días el protagonista amanece en el mismo día, pero a diferencia del largometraje, permanecemos en el mismo día sin darnos cuenta.

4 Han, La salvación de lo bello, p.18

5 Bauman, Arte líquido, p.19

El poder de lo bello siempre ha sido poderoso por muchas razones, una de ellas porque atrae completamente la atención y despierta los deseos. Al ser descubiertas estas propiedades y ver su potencial fueron aprovechadas por las nuevas leyes del consumo. Fue así como éstas, se adueñaron de todos los valores de lo bello, y es así entonces como actualmente estos valores los encontramos en el centro comercial. Si queremos ver belleza debemos acudir a los centros comerciales, a las grandes superficies donde todo está dispuesto, colocado en ambientes perfectamente diseñados, con luz, color, simetría, proporción, ritmo, forma, limpieza, todos atributos de la belleza, para presentar al público un par de zapatos, un sartén o un libro que nos asegura el éxito en cualquier aspecto de la vida. Cada uno de estos objetos y por lo tanto todos los que nos presenta el centro comercial tienen la promesa intrínseca que es un bien que se necesita para obtener la felicidad. Lo que creemos conseguir en el instante justo de adquirirlo y es en ese ápice de tiempo que quedamos congelados, caímos en la adicción, del consumo.

Con lo cual primero el objeto que se encuentra finamente engarzado, dentro de otro fin mayor, el consumo, han cumplido a cabalidad su finalidad y funcionan como lo que son una maquinaria perfectamente diseñada.

Como dice el filósofo español, José Antonio Marina, es un tiempo donde primero se fabrican objetos de toda índole y luego se crea la necesidad de poseerlos. Marina, en la obra *Arquitecturas del deseo*, nos proporciona los datos históricos de cómo y dónde tuvo sus orígenes el centro comercial y cuáles fueron los inicios del despertar de los deseos por el consumo, lo que en un período de poco menos de doscientos años se ha perfeccionado extraordinariamente y tiene a las generaciones actuales, y

a otras no tan actuales, girando, viviendo alrededor de él. Estos son los datos que nos da Marina: Émile Zola, “En 1883, publicó *El paraíso de las damas*. Treinta años antes se había inaugurado en París Bon Marché, una tienda precursora de la revolución comercial. En su novela, Zola llama <<traficantes de deseos>> a los propietarios de los grandes almacenes. Lo que le irritaba era el uso de la mercadería como tentación. Hasta ese momento, las mercancías habían estado guardadas en cajas, esperando la necesidad, la demanda, que les hiciera salir de las estanterías. Pero en el gran almacén, los objetos realizaban un strip-tease comercial, iban desnudos hacia el cliente, despertando la lasciva consumista. No paró en eso la cosa. Por esa época se inventó la lámina de vidrio y apareció el escaparate, ¡Era el colmo! Las mercancías ejercían su potencia tentadora contra el viandante. Era una especie de prostitución. En efecto, *prostituere* significa ponerse en un escaparate. Exhibirse exitantemente.”⁶

Todo esto sucede frente a la mirada de un individuo paralizado mentalmente. Cabe preguntarse, ¿pero qué lo paralizó? Sabemos que esta es una reacción instintiva ante el peligro. La huida y la inmovilización. Ahora bien huida ¿hacia dónde? Si en tiempos de liquidez, nada permanece, no hay ideologías, ni creencias a las cuales aferrarse, no hay una verdad, hay verdades, existen posibilidades y dentro de estas posibilidades, la posibilidad de la nada, que como dice Gianni Vattimo, el nihilismo no es una postura fácil de asumir. Y menos aún de asumirlo a cabalidad.

Vemos entonces que lo que nos paralizó, fue este cambio de época, el paso de creencias sólidas o de estados sólidos de pensamiento a estados líquidos. Cuando el ser

6 Marina, Las arquitecturas del deseo, p.19

humano no pudo confiar más en la razón, fundamento de la época que quedó atrás, es decir la Modernidad, se quebró una certeza, en lo más profundo de su ser, y no es para menos, al darse cuenta de la destrucción y crueldad que se había consumado en nombre de la razón. -Campos de exterminio, bomba atómica-. Es este el momento de inflexión. Cuando se había creído que la razón era absolutamente confiable, unívoca. Que con ella como guía la raza humana estaba a salvo, era invencible y caminaba con paso firme hacia un mundo mejor cada vez. Este pues es el momento de quiebre. Es cuando el *ennui*, este término de origen francés, del que habló Bauman, se hizo realidad. Pero no solo en el sentido de aburrimiento como lo emplea el sociólogo polaco, sino en el sentido más amplio del término, el cual describe también la inmovilización o inacción en el individuo como mecanismo de defensa de sí mismo, al darse cuenta que son sus propias acciones las que determinan el curso de su vida. Y advierte que en él recae absolutamente la responsabilidad de sus propios actos, provocando por lo tanto esa parálisis en la que nos encontramos.

No deja de haber también cierto estado depresivo y cierto aburrimiento, de la forma que lo entendía el escritor Alberto Moravia y que desarrolló en la novela *El Tedio*, en donde planteó la tesis que el aburrimiento es la respuesta de la falta de comunicación de las personas, sin importar porqué razones. Cuando la persona deja de compartir sus sentimientos, sus pensamientos y emociones, surge el hastío y se instala en el individuo.

Es interesante notar que en estos tiempos, los especialistas en la materia, coinciden que aunque estamos conectados por medio de las redes sociales, nos encontramos completamente incomunicados.

Por lo tanto el *ennui* se manifiesta en todas sus acepciones y, en toda su extensión. Estas fueron las circunstancias que aprovecharon los artífices del consumo, desarrollando éste como una droga de evasión que funciona para las masas y se convierte en una fuente inagotable de riquezas para ellos, los “decididores” como los llamó Lyotard, quienes a través de “los manipuladores de símbolos”, según clasificación del economista Robert Reich, se encargan de crear nuevas ideas las cuales traducen en deseables.

En suma son tiempos complejos, tiempos de liquidez por una parte y de parálisis por otra.

Retomando a Bauman y su concepto de modernidad líquida, qué bueno que sea líquida, que fluya, que pase.

En tiempos de violencia líquida y consumo sólido, la esperanza es que como es una época líquida tiene que pasar, lo que se estanque se tendrá que evaporar y quedará por lo tanto un sedimento rico en acontecimientos, ideas y experiencias de todo lo acontecido.

Sería de esperar que después de la “resaca” que tendría que dejar el consumo del consumo, el péndulo se dirija a otro lugar, a un campo menos material y comencemos a caminar hacia el momento de reflexión que tiene la capacidad de abrir otras puertas, lo importante entonces es despertar y superar este período de parálisis y comenzar a movernos de nuevo.

Sabemos que lo bello es poderoso. Contiene valores y su propia dinámica de purificación y ascensión de planos. Es cuestión de poner en marcha el proceso y ojalá llegar al fin de este.

Hegel, en *Introducción a la estética*, al analizar los fundamentos del arte y su finalidad encuentra que el arte contiene cualidades de verdadero, de esencial y sobre todo

contiene la capacidad de proporcionar posibilidades de conocimiento que de otra manera jamás podríamos conocer. Conocimientos que pertenecen a la vida real y cuya única vía de acceso es a través del arte. Por lo tanto Hegel otorga una gran importancia al arte y cree que el fin de este es lograr el primer momento de despertar la conciencia, es decir, el alma. “Despertar el alma: tal es, según se dice, el objetivo final del arte, tal es el efecto que debe intentar tener”.⁷

Y contamos con otro recurso del universo del arte <<la metáfora>> que según George Steiner a ella se debe la chispa que encendió el “pensamiento **Abstracto** desinteresado”. Y señala que aunque no podemos saber en qué momento en la antigua Grecia un ser humano vio por primera vez que el vino y el mar eran oscuros y profundos, que los hombres en batalla eran como fieras, sí sabemos que esto posibilitó la abstracción. Y dice también algo profundamente hermoso: “La filosofía presocrática parece hacer erupción en un magma metafórico (lo volcánico no está lejos). Una vez que un viajero de Argos hubo visto a los pastores en las colinas pedregosas como <<pastores de los vientos>>, una vez que un marinero que había salido del Pireo hubo sentido que su quilla estaba <<labrando el mar>>, el camino a Platón y a Immanuel Kant estaba abierto. Empezó en la poesía y nunca ha estado lejos de ella”.⁸

Si este proceso alguna vez fue posible, podrá serlo nuevamente, porque radica, vive en el fondo de la naturaleza del individuo. Y mientras haya seres humanos estará latente la posibilidad de conocer la belleza y por tanto la verdad y la libertad.

⁷ Hegel, Introducción a la estética, p.45

⁸ Steiner, La poesía del pensamiento, p.34 y 35

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, *Arte, ¿líquido?*, Ediciones Sequitur, Madrid, 2007.

_____ *Modernidad líquida*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2004.

Han, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, Editoriales Herder, Buenos Aires, 2015.

Eco, Umberto, *Historia de la belleza*, Debolsillo, Barcelona, 2010.

Hegel, G.W F., *Introducción a la Estética*, Ediciones Península, Barcelona, 1973.

Marina, José Antonio, *Las arquitecturas del deseo*, Editorial Anagrama, Madrid, 2007.

Platón, *Diálogos*, Editorial Porrúa S.A. México, 1975.

Steiner, George, *La poseía del pensamiento*, Ediciones Siruela, Madrid, 2012.

Los Juicios Kantianos y una crítica Hegeliana

Sergio Custodio

Resumen

Los juicios sintéticos a priori es uno de los componentes fundamentales del sistema de la filosofía trascendental de E. Kant, desarrollado en la *Crítica de la razón pura*, propuestos como el instrumento fundamental para la construcción del conocimiento científico en general. G.W. Hegel se opone a esta pretensión kantiana al tratar de refutar las ideas de síntesis y *a priori* que las describe como operaciones analíticas.

Palabras clave

Sintético, analítico, a priori, a posteriori, extrínseco, intrínseco.

Abstract

The kantian synthetic a priori propositions is one of the fundamental constituent of the system of E. Kant transcendental philosophy as shown in the *Critique of pure reason*, claim as the fundamental component of the scientific knowledge. G.W. Hegel objects this kantian claim and refutes mainly the synthetic and a priori ideas by regarding them as simple analitic operations.

Key words

Sinthetic, analitic, a priori, a posteriori, extrinsec, intrinsec.

I. Introducción

El problema de la naturaleza del fundamento lógico y epistemológico del saber científico constituye la preocupación más importante del pensamiento kantiano y estudiar la solución que Kant le da a este problema es estudiar el fundamento del sistema kantiano; a partir de esta solución se va estructurando la complejidad de dicho sistema.

El estudio de los juicios kantianos exige, en primer lugar, la aclaración de ciertos términos claves, tales como *a priori* y *a posteriori*, analítico y sintético para poder comprender lo que el autor nos quiere dar a entender en un nivel más alto de complejidad; y esta complejidad está constituida por las relaciones que se tratan de establecer entre el sujeto y el predicado al aplicarles dichos términos, de donde surge la clasificación y naturaleza de los juicios kantianos, a saber, juicios *a priori*, juicios sintéticos y juicios *sintéticos a priori*. Pero, lo interesante del estudio del problema de los juicios kantianos no es tanto la solución, que de por sí es novedosa, sino la importancia que ha mostrado en el pensamiento posterior. Hegel se ocupa del problema en general y la solución kantiana en particular. No escapan a Hegel los problemas que esta solución plantea y se opone a determinados aspectos de ésta, tal el concepto del *a priori* y lo sintético y que constituyen el fundamento del pensamiento kantiano en cuanto al problema de los juicios.

Lo interesante de la controversia entre Kant y Hegel en cuanto a los juicios sintéticos y analíticos no es, esencialmente, el hábil manejo del recurso filosófico de los autores en el problema planteado, sino más bien la luz que ambos han aportado en la solución del mismo y, en

consecuencia, la que pueden aportar al conocimiento filosófico en general. Esta luz filosófica ha perdurado hasta nuestros días e influenciado gran parte del pensamiento actual y es muy posible que siga enriqueciendo el pensamiento filosófico futuro.

II. Los Juicios Kantianos

2.1 Lo *A Priori*

Kant opone el *a priori* con lo que él denomina la experiencia; esta última no es más que el conjunto de datos que nos dicen la manera de una cosa; explícitamente, “La experiencia -piensa Kant- nos muestra que una cosa es de tal o cual manera”¹, pero no nos ofrece ningún dato sobre lo que pudiera o debiera ser o su negación y, por esa razón, el *a posteriori* (relativo a la experiencia) se contrapone al *a priori* que es el elemento cognoscitivo que hace posible la indagación sobre la necesidad (lo que tiene que ser) de las cosas. Por ello, “si se halla una proposición que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposición es un juicio *a priori*. Si además no es derivada y sólo se concibe como valiendo por sí misma, como necesaria es entonces absolutamente *a priori*”². De tal manera que, de acuerdo a Kant, lo *a priori* no se presenta únicamente como un elemento diferente a la experiencia, sino que también muestra en sí misma una gradación; los axiomas matemáticos serían un ejemplo de este *a priori* absoluto como también los juicios de necesidad tales como “todo cambio exige una causa”, donde el elemento necesario sería causa, que contiene en sí mismo la relación causa-efecto, la cual no podría derivarse de la mera experiencia (como lo pensaría Hume), pues ésta nos da únicamente

Filosofía

1 Kant, E., LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA. Trad. José del Perojo, 7a. Ed.

Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 1973 P. 148

2 Ibid. P. 149

reglas de carácter contingente. Del mismo modo, cree Kant, sucede con el concepto de sustancia; si una cosa la despojamos de todo elemento empírico (color, dureza, penetrabilidad, blandura, etc.) no nos quedaría nada más que la categoría de sustancia.

Tenemos en estas instancias, entonces, dos elementos importantes que significan al *a priori*: “La necesidad y la precisa universalidad son los caracteres evidentes de un conocimiento *a priori*, y están indisolublemente unidos”³. La universalidad, sin embargo, no es una universalidad empírica, como lo sería el caso de una mera generalización, sino más bien la universalidad lo es por ser necesaria. La universalidad o generalización empírica se le adjudica a una mayor parte de elementos de un conjunto de tal manera que no es necesario para todos.

Es importante hacer notar, no obstante, que, como se anotó anteriormente, el *a priori* kantiano nos ofrece cierta gradación un *a priori* puro, ajeno totalmente a la experiencia y otro que solamente es *a priori* pues, como lo dice el filósofo, posee ciertos elementos empíricos para poder formarse. Este es el caso, por ejemplo, de “Todo cambio tiene una causa”, a pesar de ser necesario -por el concepto de causa involucrado- necesita del concepto de cambio que sólo puede formarse con la experiencia. De tal manera que dicha proposición es *a priori* (por el concepto causa), pero no es puro (por el concepto cambio, tomado de la experiencia). Esto es, entonces, importante recordar para determinar la posición kantiana con respecto a las proposiciones matemáticas derivadas, pues, según el autor, los juicios matemáticos son todos sintéticos, al contrario de lo que piensa Hegel.

3 Ibid. P. 149

2.2 Los Juicios Analíticos

Los juicios analíticos kantianos están estrechamente entrelazados con el concepto *a priori*, pues, en “los juicios analíticos (afirmativos), son, pues, aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad”⁴, de tal manera que no es necesario remitirnos a la experiencia para poder encontrar el enlace entre el sujeto y el predicado. Este no es añadido al sujeto, sino que se encuentra implícito en él. Esto es, los juicios analíticos o extensivos “no añaden nada al concepto del sujeto por el predicado, sino que solamente lo descomponen en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo,”⁵. Por esa razón, la experiencia empírica del sujeto no es necesaria para conocerlo en sus partes, pues éstas no son conocidas por un mero análisis. Tal el ejemplo, citado por Kant, de “todos los cuerpos son extensos, es un juicio analítico, porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión, y sólo tengo que descomponerlo, es decir, únicamente necesito hacerme consciente de la diversidad que pensamos siempre en dicho concepto para encontrar el predicado”⁶, de tal modo que “sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formarle no necesito salir de mi concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de la experiencia. Que un cuerpo es extenso, es una proposición *a priori*”⁷.

Pero, ahora bien, además de que tanto el *a priori* como lo analítico son elementos universales y necesarios (no necesitan de la experiencia y determinan necesariamente a ésta), son también formales, porque para ser universales

4 Ibid. P. 154

5 Ibid. P. 154

6 Ibid. p 154

7 Ibid. P. 154 - 5

y necesarios deben serlo a través de la forma que posibiliten la organización y comprensión de los datos que nos proporciona la experiencia. Así, materia y forma se contraponen aunque correspondientemente. Estrictamente, Kant piensa que “Materia del fenómeno (es) aquello que en él corresponde la sensación, y forma del mismo, a lo que hace lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede dárse nos *a posteriori* y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación”⁸.

De esta manera, los juicios analíticos son universales, necesarios y formales, es decir, estrictamente *a priori*. Y la fuerza de estos juicios analíticos radica en que la relación entre sujeto y predicado es de identidad, de tal manera que son siempre verdaderos, es decir, se reducen a tautologías. Pero, también, su esterilidad se fundamenta en esta característica, pues si son meras tautologías -el sujeto se repite en el predicado y viceversa- no nos dicen nada del sujeto.

En la construcción, entonces, de los juicios analíticos, Kant incorpora todos los elementos que son válidos para lo *a priori*, de tal manera que decir que un juicio es analítico es lo mismo que decir que es *a priori*, precisamente, porque son juicios universalmente válidos que, a su vez, nos indican que son necesarios y formales y, por estas razones, no necesitan de la experiencia -son totalmente ajenos a ella-. Esto es importante recordarlo, pues el problema del conocimiento verdadero del mundo empírico radica,

⁸ Ibid. P. 172,3.

precisamente en la universalidad la necesidad y la forma que no las encontramos en lo empírico y que, sin embargo, son características que posibilitan la ciencia en general; pues, no habría, piensa Kant, ciencia, sin ellas, de igual manera que si se careciera del elemento empírico. Y lo que debe dilucidarse, en último término, es cómo hacer necesarios los juicios de la experiencia.

Por otro lado, los juicios analíticos se rigen, dicen Kant, por el principio de no contradicción; así, son falsos cuando el predicado no se identifica con el sujeto y, por el contrario, son verdaderos cuando existe una completa identificación del sujeto con el predicado.

2.3 Los Juicios Sintéticos

Al contrario de los juicios analíticos, los sintéticos nos proporcionan un conocimiento adicional al que tenemos del sujeto, pues el predicado que se le da a éste le es completamente diferente, aunque no necesariamente contradictorio. Así, entonces, el predicado, en los juicios sintéticos, está relacionado con el sujeto sin identidad; se puede pensar el sujeto sin pensarse necesariamente el predicado. De esta manera, los juicios sintéticos “añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado en aquel y que no se hubiera podido extraer por ninguna descomposición.”⁹ Este es el caso, por ejemplo, del juicio, citado por Kant, “todos los cuerpos son pesados”, donde el predicado “pesados” nos dice el autor, “es algo completamente distinto de lo que yo en general pienso en el simple concepto de cuerpo. La adición de tal atributo da, pues, un juicio sintético”.¹⁰ Pero, si el predicado, en los juicios sintéticos no es obtenido por descomposición analítica del sujeto, entonces, de dónde lo obtenemos o

⁹ Ibid. Pág. 154

¹⁰ Ibid. “ 154

cómo hacemos para atribuírselo. Kant piensa que es la experiencia la que hace posible que podamos añadirle tal predicado al sujeto. “Puedo reconocer antes analíticamente el concepto de cuerpo por las propiedades de extensión, impenetrabilidad, forma, etc., las cuales son todas ellas pensadas en este concepto. Mas si extendiendo mi conocimiento y vuelvo a observar la experiencia que me ha proporcionado el concepto de cuerpo, hallo enlazada constantemente con todas las anteriores propiedades la de pesadez, y añado por lo tanto sintéticamente este predicado a aquel concepto. Luego mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis del predicado “pesado” con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aunque en verdad no están contenidos el uno en el otro, se pertenecen, sin embargo, de una manera contingente como partes de un todo, de la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones.”¹¹. Aunque resulta difícil pensar un cuerpo sin peso, tal el caso del ejemplo citado por el autor, es claro que lo que nos quiere dar a entender es que los juicios sintéticos son los que añaden algo nuevo, diferente, a través del predicado, al sujeto, de tal manera que sólo por medio de la experiencia podemos hacer tal enlace; por ello los juicios sintéticos son *a posteriori* y, en consecuencia, contingentes, es decir que pueden ser verdaderos o falsos y tal determinación sólo se puede efectuar tomando como criterio a la experiencia. El problema que Kant trata de resolver es, precisamente, cómo hacer que las preposiciones sintéticas adquieran el rigor de las analíticas, guardando, al mismo tiempo, su carácter de conocimiento añadido al sujeto. O, en las palabras de Hegel, cómo llegar a establecer las “diferencias inseparadas”. Y la contribución kantiana al problema es el juicio sintético *a priori* como uno de los mayores logros de su filosofía.

11 Ibid. “ 155

2.4 Los Juicios Sintéticos *A Priori*

Una de las mayores preocupaciones kantianas consistió en superar el escepticismo de Hume que se refiere al rigor de nuestros conocimientos. Esto no es producto, piensa Kant, de nuestros hábitos ni tampoco tienen orígenes psicológicos. La necesidad, la causalidad, etc., son estructuras epistemológicas humanas que hacen posible el conocimiento en general y en tanto tales no son producto de ninguna clase de experiencias (hábitos, según Hume). Estos principios epistemológicos (las categorías, las formas) son las que determinan, según posibilidad, todas las experiencias empíricas, de tal suerte que en las síntesis de estos principios y las experiencias empíricas es donde encontramos los juicios sintéticos *a priori*. La necesidad se impone sobre los fenómenos para lograr una síntesis que es el conocimiento auténtico. Los juicios analíticos no nos proporcionan un conocimiento completo; sólo tenemos tautologías; pero, los sintéticos tampoco nos dan un conocimiento total; nos proporcionan contingencias, diversidades pero, tanto los juicios analíticos como los sintéticos cumplen una función específica que, por separado, no producen un conocimiento total. Sólo en la síntesis de ambos podemos realmente conocer, saber algo seguro acerca del mundo.

Para que tengamos un conocimiento es necesario el orden, la necesidad, etc., que sólo nos los pueden proporcionar las categorías y principios del conocimiento, de tal suerte, dice Kant que “La diversidad de una intuición dada se halla, pues, sujeta también a las categorías necesariamente”¹², de otro modo no podríamos saber. O, como nos diría explícitamente Kant “Pensar y conocer un objeto no es lo mismo. Al conocimiento pertenecen dos

12 Ibid “265

partes: primeramente, el concepto por el cual en general se piensa un objeto (la categoría); y después la intuición por la cual se ha dado, porque si no pudiera darse al concepto una intuición correspondiente, el concepto sería un pensamiento en cuanto a la forma, pero sin objeto alguno, y ningún conocimiento sería posible mediante él, pues no habría ni podría haber cosa alguna, que yo sepa, a la cual pudiera aplicarse mi pensamiento.”¹³ Pero, esta relación entre principios y experiencias empíricas no se refiere únicamente a las categorías, sino también a las formas puras. Con respecto al Tiempo, dice Kant, que “Procedan de dondequiera nuestras percepciones, ya se produzcan bajo la influencia de las cosas exteriores ya por causas internas, ora se formen *a priori* o empíricamente como fenómenos, pertenecen siempre de cualquier modo que sean, como modificaciones del espíritu, al sentido interno, y como tales, todos nuestros conocimientos están sometidos en último término a la condición formal del sentido interno, es decir, “al Tiempo.”¹⁴ De tal manera, entonces, la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* descansa en un factor primordial; para que podamos conocer algo es necesaria una relación entre las categorías y las formas *a priori*, unen, conforman, dan necesidad, posibilidad, existencia, etc. a la experiencia empírica. Si alguno de estos elementos falta, entonces, podríamos tener pensamientos, por un lado, y experiencias por el otro, pero no conocimiento o saber. Pero, además, en tanto que las experiencias sólo tienen sentido lógico cuando están referidas a una forma o categoría, entonces, debe el conocimiento realizarse como una experiencia interna, en el sujeto; es decir, en términos kantianos, el conocimiento es un fenómeno trascendental; tiene su fundamento en una síntesis de aprehensión, la cual debe entenderse como

13 Ibid. Pág. 267

14 Ibid. “ 241

una unidad absoluta. Todo conocimiento se da en una síntesis, unitariamente. El sentido de unidad es importante, pues posibilita el conocimiento; lo disperso no nos da el conocimiento.

El fundamento epistemológico de los juicios sintéticos *a priori* está dado: para Kant, es un *quasi* axioma decir que “Todas las intuiciones sensibles están sujetas a las categorías como condiciones sólo bajo las cuales lo que hay en ellas de diverso puede reunirse en una conciencia.”¹⁵ Pero, el problema lógico encierra más dificultades. Para él, el escollo principal está en “¿Cómo, pues atribuir a lo que sucede algo que le es completamente extraño? ¿Y cómo conocer que el concepto de causa, aunque no comprendido en el suceder, se le refiere sin embargo, y hasta le pertenece necesariamente? ¿Qué es la incógnita X en que se apoya el entendimiento cuando cree descubrir fuera del concepto A un predicado que le es ajeno y que sin embargo, estima como unido a él?”¹⁶. Y lo que se le aplica al problema de la causa, se hace extensivo a todas las categorías del entendimiento. Esa unión, entre sujeto y predicado, dice Kant, no se logra por la experiencia aisladamente, “No puede ser la experiencia, puesto que la referida proposición reúne las dos representaciones, no sólo de un modo general, sino también con el carácter de necesidad, es decir, *a priori* y por puros conceptos. En tales proposiciones sintéticas, es decir, extensivas, se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; porque si bien las analíticas son muy importantes y muy necesarias, sólo sirven para lograr la claridad de los conceptos, que es tan indispensable para una segura y amplia síntesis como una nueva y real

15 Ibid. “ 265

16 Ibid. “ 156

adquisición.”¹⁷ Ahora bien, si no es la experiencia la que hace posible esta síntesis necesaria, pues para que aquélla se dé, esta última es necesaria, entonces qué es lo que posibilita, lógicamente, dicha síntesis. Para Kant, los juicios en cuanto a su forma, como todos los lógicos, piensa que no son verdaderos ni falsos; estas categorías sólo pueden darse cuando los juicios tienen contenidos; de tal manera que si observamos una forma no podemos decir nada con respecto a su verdad o falsedad, porque no conocemos nada, pensamos la forma, pero no conocemos algo. En los juicios universales, por ejemplo, sólo estamos haciendo una relación formal de inclusión de un concepto en otro, pero no sabemos si tal inclusión es verdadera o falsa; sólo conocemos su necesidad, no su verdad; pero, esto sólo se logrará cuando tengamos un contenido. De tal manera que, lógicamente los juicios sintéticos *a priori*, encuentran su justificación en cuanto que necesitamos un contenido para saber si la proposición es verdadera o falsa; y, por otro lado, lo que posibilita un juicio en cuanto a necesidad, causalidad, totalidad, particularidad, etc., es su forma; de tal manera que para que puedan darse los juicios sintéticos *a priori*, lógicamente, se necesita de la forma y del contenido, de otra manera no podríamos conocer la verdad o la falsedad, por un lado; y, por el otro, la legalidad, la necesidad, la unidad, la pluralidad, etc. Podríamos pensar en alguno de estos elementos, aisladamente, pero no conoceríamos, lógicamente, nada.

La importancia de los juicios sintéticos *a priori* es tal para Kant, que hace girar todo su esfuerzo crítico contenido en la *Crítica de la Razón Pura* alrededor de estos juicios. “El verdadero problema -dice Kant- de la Razón pura se contiene en esta pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios

17 Ibid. “ 156

sintéticos *a priori*?¹⁸. Y esto es así, pues, según el filósofo trascendental, todo conocimiento humano (ciencia natural, matemáticas, metafísica) depende de la solución a este problema.

2.5 Los Juicios Sintéticos *A Priori* en las Matemáticas

Específicamente, Kant piensa que las proposiciones de las matemáticas son todas juicios *a priori* o analíticos: “Debe notarse, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no juicios empíricos, porque implican necesidad, la que no puede obtenerse de la experiencia. Más, si no se quiere conceder esto, limito mi proposición a las matemáticas puras, cuyo concepto trae consigo el no contener conocimiento empírico, sino solamente *a priori*”.¹⁹ Es interesante hacer la diferencia entre lo que Kant piensa que es la matemática pura y su aplicación. Efectivamente, la matemática pura es decir, los axiomas, no dependen en nada de la experiencia, son elementos necesarios. Sin embargo, la matemática aplicada no emplea juicios analíticos o *a priori*, sino más bien juicios sintéticos. Tal el caso, por ejemplo, de las sumas. Kant ejemplifica mediante la suma de 7 más 5 igual 12 y que ha sido objeto de estudio por parte de Hegel y que más adelante se analizará su posición al respecto. Según el autor, los juicios de la matemática aplicada (definiciones de la geometría, las operaciones de la aritmética, etc.) son juicios sintéticos, pues el predicado se le añade al sujeto. En el ejemplo de la suma arriba indicado, el 12, no está ni en el siete ni en el cinco, ni tampoco, en la suma de ambos, esto es, no está en forma analítica, lo cual quiere decir que por la mera

¹⁸ Ibid. “160

¹⁹ Ibid. 157.

descomposición analítica de 7 o de 5 o de la suma de ambos no encontramos el 12, sino más bien resulta de una síntesis o sucesión numérica a partir de 7 añadiéndole cinco progresivamente hasta llegar a 12, y esta progresión es la que hace posible la síntesis y, como tal, es necesario hacer para poder llegar a 12. En rigor, toda operación matemática que consista en sumar es sintética porque consiste, fundamentalmente, en añadir, una tras otra, cada unidad a partir de otro número. Eso es, precisamente, numerar, ir añadiendo número tras número que es, según Kant, una operación sintética. Pero, no solamente las operaciones de la aritmética en general, y la suma en particular, son sintéticas, sino también los principios o definiciones de la llamada Geometría Pura. “No son tampoco -dice Kant- más analíticos los principios de la Geometría Pura. Es una preposición sintética que la línea recta entre dos puntos es la más corta, porque mi concepto de recto no contiene nada que sea cantidad, sino sólo cualidad. El concepto de más corta es completamente añadido y no puede provenir en modo alguno de la descomposición del concepto de línea recta. Es preciso, pues, acudir aquí a la intuición, único modo para que sea posible la síntesis.”²⁰ Al igual que el ejemplo de la suma anteriormente citado, este otro de la línea recta es retomado por Hegel en su *Ciencia de La Lógica* para refutar el concepto sintético que Kant tiene de estas proposiciones. Kant piensa que en el ejemplo de la línea recta, por él citado, el concepto de más corta no está contenido de ninguna manera en el de línea recta, sino más bien es añadido. En otras palabras, para determinar si en verdad la línea recta es el punto más cercano entre dos puntos es necesario que proceda a trazar una línea y ver si esto es verdadero o no y, por esa razón, tal juicio es sintético; a medida que voy trazando la línea (uniendo puntos) estoy

20 Ibid. 158.

progresivamente determinando el acerto. Esto quiere decir que siendo la línea recta una cualidad no podrá contener un más o un menos que sería una cantidad; por ello, ambos conceptos -la línea recta y más corta- se excluyen y sólo se pueden relacionar mediante una operación sintética por medio de la intuición.

Pero, al igual que estos principios geométricos, Kant encuentra que existen otros que nos parecen tan evidentes que creemos que son realmente analíticos. Dice Kant: “Algunos principios, que los geómetras presuponen, son realmente analíticos y se apoyan en el principio de no contradicción; pero también es verdad que sólo sirven, como proposiciones idénticas, al encadenamiento del método y no como principios, tales como, por ejemplo, $a=a$, el todo es igual a sí mismo; o $(a-b) > a$, el todo es mayor que la parte. Y, sin embargo, estos mismos axiomas, aunque valen según simples conceptos, son admitidos en las matemáticas solamente porque pueden ser representados en intuición.”²¹ No es que el predicado sea totalmente el sujeto, sino que uno está añadido al otro, pero no unido. Es decir, y el mismo Kant lo reconoce, hay una necesidad entre ambos, pero ésta permanece oscura. En estos casos, Kant parece decirnos que tales juicios no son completamente sintéticos, sino que existe una cierta necesidad que no logra explicar más ampliamente. Lo que sí dice es que “A un concepto dado tenemos que añadir cierto predicado, y esta necesidad pertenece ya a los conceptos. Más la cuestión no es lo que debemos añadir con el pensamiento a un concepto dado, sino lo que realmente pensamos en él. aunque de un modo oscuro. Vemos, pues, que el predicado se une necesariamente al concepto, no como concebido en él, sino mediante una

21 Ibid. 158.

intuición que a él debe unirse.”²² Kant más bien parece inclinarse a que estos últimos ejemplos y, por extensión, a ciertas definiciones geométricas, son realmente, juicios sintéticos *a priori* y lo mismo podría decirse de las sumas, pero, en última instancia, Kant sostiene en cuanto a éstas que son, realmente, juicios sintéticos, nada más.

Pero, en tanto posibilidad de conocimiento seguro, los juicios sintéticos *a priori* encuentran su aplicación principalmente en la ciencia de la naturaleza que Kant entiende como Física, pensando en las proposiciones de la física mecánica de Newton. En estas proposiciones, el predicado, aunque se encuentra añadido, esta relación extensiva es de carácter necesario, Kant ilustra su pesamiento con dos ejemplos, a saber “En todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece siempre la misma, o, en toda comunicación de movimiento, la acción y reacción deben siempre ser iguales. En ambas vemos, no sólo la necesidad y, por consiguiente, su origen *a priori* sino que son proposiciones sintéticas. Porque en el concepto de materia no percibo yo su persistencia, sino únicamente su presencia en el espacio que ocupa, y, por tanto, voy más allá del concepto de materia, para atribuirle algo a priori que no había sido concebido en él. La proposición no ha sido, pues, concebida analítica, sino sintéticamente, aunque a priori, y así sucede con las restantes proposiciones de la parte pura de la Física.”²³ El concepto materia no encierra, analíticamente, el concepto de persistencia, sino que le es añadido. Es curioso, por otra parte, que Kant no encuentre necesaria la relación en las sumas, aunque aceptáramos que dicha relación fuera sintética. Aceptar la necesidad, por el contrario, en las proposiciones de la Física, tal como lo

²² Ibid. 158-9.

²³ Ibid. 159.

señala en los ejemplos anteriormente citados; aunque no obstante, el concepto de materia no contenga analíticamente el de persistencia, es, igualmente, difícil pensar que de ese mismo concepto se siga el de permanencia en una forma necesaria. Puedo pensar y conocer la materia y su concepto, pero su permanencia es contingente, tanto en el espacio como en el tiempo, tal como se le concibe actualmente por algunos pensadores. De igual manera, la proposición referente a la comunicación del movimiento, donde la acción y la reacción, dice Kant, deben siempre ser iguales. La reacción no es siempre igual, al menos en la física moderna, principalmente en la generación de calor o de frío, la energía que se utiliza para generar calor o frío es mayor en cuanto al calor o al frío producidos. De tal manera que no existe una relación necesaria entre el sujeto y el predicado, al menos en los ejemplos citados por el autor. Es preciso, por otro lado, señalar la situación de Kant al momento de su descubrimiento de los juicios sintéticos *a priori*, y que podría explicar su posición en el tema. La física mecánica de Newton se le tenía, al igual que a la lógica aristotélica como el *sumun* del saber humano. Es muy posible que la influencia de ambas ramas del saber haya influido de alguna manera determinante en la tarea crítico-filosófica de Kant.

Por otro lado, dicen Kant, la metafísica, en tanto saber, también tiene, en su haber, conocimientos sintéticos *a priori*. La metafísica no se conforma con juicios analíticos o *a priori*, no es sólo análisis de conceptos, sino que pretende ir más allá de ellos; en otros términos pretende conocimientos sintéticos pero que, al mismo tiempo, sean *a priori*. “La metafísica -expone Kant- no se ocupa únicamente en analizar los conceptos de las cosas que nos formamos *a priori*, y, por consiguiente, en explicaciones analíticas, sino que por ellas queremos extender nuestros

conocimientos *a priori*, y para el efecto nos valemos de principios que a los conceptos dados añaden algo que no estaba comprendido en ellos”²⁴; sin embargo, el problema de la metafísica, que no sucede en los niveles de la ciencia natural, y la matemática, es que se aleja demasiado de la experiencia y por tanto, no hay posibilidad de prueba empírica; es decir que las proposiciones de la metafísica no pueden ser catalogadas como verdaderas o como falsas, y, por ello, desembocan en las antinomias de la razón, que no son otra cosa que la posibilidad de anulación de las alternativas presentadas mediante la verdad y la falsedad de una y de la otra, alternativamente. “Mediante los juicios sintéticos *a priori*, nos alejamos tanto, que la experiencia no puede seguirnos, por ejemplo en la proposición: el mundo debe tener un principio, etc., etc. Así pues, la metafísica consiste, al menos según su fin, en proposiciones puramente sintéticas *a priori*.”²⁵ El problema está, entonces, en los juicios sintéticos *a priori* de la metafísica en que no se refieren a una experiencia posible y, para Kant, es esta característica la que hace de la metafísica una empresa imposible de la razón, aunque sea una inclinación natural del ser humano. La metafísica, por lo tanto, debe desarrollarse en otro ámbito, no ya en el exclusivo de la razón pura.

En suma, los juicios sintéticos *a priori* son posibles y necesarios siempre y cuando guarden dentro de sí las condiciones formales del conocimiento y, al mismo tiempo, la posibilidad de la experiencia de sus objetos. Explícitamente, Kant sostiene que “Así, son posibles los juicios sintéticos *a priori* cuando referimos las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y su unidad necesaria en una apercepción trascendental, a

²⁴ Ibid. 159.

²⁵ Ibid. 159.

un conocimiento empírico posible en general, y decimos: las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia, y, por eso tienen un valor objetivo en un juicio sintético *a priori*.”²⁶ En otros términos, podemos decir que los objetos a que se aluden en los juicios sintéticos *a priori* son objetivos en tanto posibles dentro de la experiencia. La conexión que se da entre sujeto y predicado en estos juicios es formalmente necesaria, pero ello no basta para la validez de dichos juicios, sino que tienen que referirse a una posible experiencia, que es lo mismo que decir la posibilidad de poder experimentar un objeto, pues, de otro modo estaríamos en la metafísica, cuyos objetos de conocimiento no son posibles de experimentar, aunque la conexión que se observa entre sujeto y predicado sea necesaria. Las proposiciones, ya sean de la ciencia de la naturaleza (Física, en términos Kantianos) o en la matemática, tienen validez formal y objetos de experiencia; esto es lo que hace posible la construcción de juicios sintéticos *a priori*. Es decir, la conexión necesaria, universal y formal entre sujeto y predicado y la posibilidad de experimentar los objetos a que se aluden en dichos juicios; en otros términos, tales juicios deben ser susceptibles de ser catalogados como verdaderos o falsos. Es necesario hacer notar, sin embargo, que en el caso de las matemáticas cuyos principios, según Kant, descansan en instituciones puras y no en el Entendimiento puro. Es decir, los principios matemáticos son intuiciones puras, pero ciertas aplicaciones desembocan en juicios sintéticos *a priori* y otras en juicios sintéticos, simplemente, tales los casos de numerar, por ejemplo.

26 Ibid. 300.

III. La Crítica Hegeliana

3.1 Antecedentes

3.1.1 Dos Conceptos

El lenguaje hegeliano exige ciertas aclaraciones previas a su exposición o pueden hacerse durante ésta. Para el caso presente utilizaremos este espacio para establecer dos elementos importantes dentro del lenguaje hegeliano. Hegel utiliza dos conceptos en su crítica a Kant en esta ocasión: lo intrínseco y lo extrínseco. Hegel entiende que lo intrínseco es la autodeterminación de un concepto o elemento interior a él mismo. En contraposición a lo intrínseco, Hegel llama extrínseco a lo que es determinado por otro concepto o elemento exterior al concepto en cuestión. Las operaciones aritméticas en general, por ejemplo, dice Hegel, son determinaciones extrínsecas, pues un número determinado determina a otro y, así, sucesivamente hasta terminar la operación o monto. El valor de un número depende, pues, de otro. De igual manera, el número por sí mismo es indiferente, su determinación es extrínseca; el número por naturaleza es pasivo y toma sentido cuando se le pone en relación igualmente extrínseca; es puesto en relación desde fuera. El cien, por ejemplo, tiene su determinación extrínsecamente, en primer lugar, porque es una colección de unos, para ser cien, tiene que tener cien unidades, que no están eliminadas en él, en sentido hegeliano, sino que las contiene. Por otro lado, el cien en sí mismo es un uno, una unidad, un cien. De tal manera que su determinación es doblemente extrínseca, porque contiene unidades y porque él mismo es una unidad; así, para ser cien necesita estar determinado por cien unidades y por la unidad que es en sí mismo. Y esto sucede con cualquier número, aun con la unidad, pues

ésta es tal únicamente como término y como inicio, es un ser-determinado frente a otros, su distinción la recibe con respecto de los demás. Por sí mismos, entonces, los números no contienen determinación intrínseca, dependen de las relaciones que se hagan con ellos.

Estos dos conceptos están en estrecha relación con los de analítico y sintético de Kant. Lo intrínseco hegeliano se relaciona en cierto sentido con lo analítico kantiano, pues lo intrínseco es lo que se determina por sí mismo; es el que recibe la necesidad a partir de sí mismo; en tanto que no es determinado por ningún otro concepto o por el pensamiento. Hegel utiliza las figuras geométricas para ejemplificar lo intrínseco. Estas no necesitan de ningún número para ser tales, porque sus relaciones son puramente de comparación y no de medición: la igualdad o desigualdad de los lados, de los ángulos y distancias, etc. Y por ello, dice Hegel, no encuentran su determinación en otro concepto. Por otro lado, lo intrínseco es lo que determina al pensamiento, ya que si no fuera así, lo intrínseco se convertiría en extrínseco en tanto que estaría determinado desde fuera. Lo analítico es necesario, que es lo mismo decir que no puede ser pensado de otra forma; de tal manera que en la operación del análisis, el resultado nos determina a pensarlo en esa forma y no en otra. De igual manera, lo intrínseco, en sentido hegeliano, es lo que nos determina a pensar de una forma determinada y no de otra. Con los números podemos hacer una infinidad de operaciones; es decir, el pensamiento puede operar como guste con los números, de tal suerte que el número recibe su determinación extrínsecamente, aunque en una forma necesaria, no arbitraria, en este caso, del pensamiento. Puedo poner el 5 antes del 7 para sumar o puedo colocarlo después; de la misma manera que puedo restarlo o multiplicarlo. La determinación del concepto 5 o 7 es

recibida extrínsecamente, a través del pensamiento. No sucede lo mismo con lo intrínseco, en el caso de las relaciones de las figuras geométricas, basadas únicamente en la igualdad o desigualdad: éstas determinan al pensamiento en una forma necesaria; si tenemos tres lados iguales nos darán tres ángulos iguales y, por tanto, un triángulo. No importa como coloque los lados, siempre me darán un triángulo, siempre y cuando estén unidos entre sí. La determinación de las figuras geométricas, dice Hegel, es intrínseca, no extrínseca. Pero, cuando la geometría se vuelve numérica, entonces su determinación es extrínseca, pues depende del número y, por tanto, del numerar que es una determinación del pensamiento. Así, entonces, tanto lo intrínseco es necesario por sí mismo y lo extrínseco recibe la necesidad fuera de sí. la relación que podríamos encontrar entre estos dos conceptos y los conceptos kantianos de síntesis y análisis, es que el primero señala a la proposición o juicio donde al sujeto se le añade un predicado; esta relación Kant la establece como contingente, mientras que Hegel la establece como necesaria. Lo analítico determina necesariamente; tanto en Kant como en Hegel el predicado, en las proposiciones o juicios analíticos se relaciona necesariamente con el sujeto; además, concuerdan en que esa relación es establecida por el pensamiento y, en consecuencia, no es una relación de experiencia empírica; sin embargo, difieren en que, para Hegel, esa relación es extrínseca, el pensamiento determina a dicho concepto y, a ello se debe su carácter de necesidad; para Kant, el carácter de necesidad o de contingencia lo proporciona el pensamiento en ambas clases de juicio, no sólo en el analítico.

Con respecto a lo intrínseco y lo extrínseco y la determinación en general, Hegel hace ver que “lo uno que termina es ahora, el ser-determinado frente a otros, la

distinción del número con respecto a los demás. Pero esta distinción no se convierte en determinación cualitativa, sino que sigue siendo cuantitativa, y cae en la reflexión extrínseca que hace la comparación. El número queda como un uno que ha vuelto a sí mismo y es indiferente frente a otros. Esta indiferencia del número frente a otros es una determinación esencial de él; y constituye su ser-determinado en sí, pero a la vez su propia exterioridad. El número es así un uno numérico como lo absolutamente determinado, que tiene al mismo tiempo la forma de la simple inmediación, y para el cual, pues, la relación hacia otro es completamente extrínseca. Como uno, que es número, tiene la determinación (en cuanto ésta es relación con otro) como sus momentos en él mismo, en su distinción entre la unidad y el monto; y el monto es él mismo una multiplicidad de los unos, vale decir) (lo uno que es número) es en sí mismo esta absoluta extrinsecidad. Esta contradicción del número o del cuanto en general en sí, es la cualidad del cuanto, en cuyas determinaciones ulteriores esta contradicción se desarrolla.”²⁷ De tal suerte que la determinación cuantitativa -el numerar, sumar o restar, por ejemplo- para Hegel es una relación necesaria que es puesta por el pensamiento y, por ello, la considera *a priori* a diferencia de Kant que sostiene el carácter sintético del número en general, tal como fue establecido en el párrafo referente a los juicios sintéticos. En Hegel, la aritmética no es una consideración de los conceptos, sino que tiene una función meramente operacional con los números, explícitamente, dice Hegel “La aritmética considera el número y las figuras de éste, o más bien (a éstas) no las considera, sino que opera en ellas.”²⁸, lo cual introduce una diferencia considerable con Kant.

27 Hegel, F.W.F., CIENCIA DE LA LÓGICA. 4a. ed. Trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar S.A. y Librería Hachette S.A., 1976. pág. 181

28 Ibid. 182

3.1.2 La Importancia de la Crítica

Como ya fue establecido anteriormente, los juicios sintéticos *a priori* constituyen la preocupación esencial de la *Crítica de la Razón Pura* y la crítica hegeliana a través de dos ejemplos es de capital importancia, porque si Hegel logra establecer que, esencialmente, todo juicio matemático es un juicio necesario, es decir, *a priori*, o en lenguaje hegeliano, extrínsecamente determinado, entonces se debería revisar la posición kantiana en lo que respecta a los juicios sintéticos *a priori* y sintéticos y, al mismo tiempo, la teoría hegeliana podría iluminar el problema planteado genialmente por Kant.

3.2 La Crítica

Tanto el numerar como el número, para Hegel es una determinación que no se da ni en numerar ni en el número en sí mismos. La determinación de ambos es extrínseca, es decir que, en términos hegelianos, “El número debido a su principio, que es el uno, es en general una colección exterior, una figura absolutamente analítica, que no contiene ninguna conexión interior. Puesto que se halla engendrado así sólo de modo extrínseco, todo cómputo representa una producción de números, un numerar o, de manera más determinada un co-numerar. Una diferenciación en este producir extrínseco, que nunca hace otra cosa puede estar únicamente en una distinción recíproca entre los números que deben numerarse juntamente: tal distinción debe ser tomada ella misma de otra parte y de una determinación extrínseca.”²⁹ En otros términos, el sumar o adicionar es una operación mental y como tal es una determinación del pensamiento. En otros términos, “Que 7 y 5 suman doce, se conoce por este

29 Ibid. 182

medio que además de los 7 son numerados todavía 5 sobre los dedos o de otra manera -de donde luego el resultado (alcanzado) se conserva en la memoria, en la mente; pues en todo esto no hay nada intrínseco. Igualmente que $7 \times 5 = 35$, se sabe por medio del cómputo sobre los dedos etc., esto es, a un siete se agrega, numerando, todavía un (siete) y esto se efectúa cinco veces, y el resultado igualmente se conserva en la memoria.”³⁰ Es decir, la necesidad que encontramos en las operaciones aritméticas en general se dan únicamente en el pensamiento, según Hegel, en contraposición a Kant pues según éste “Las proposiciones evidentes que expresan las relaciones numéricas, son seguramente sintéticas, pero no son generales, como las de la Geometría, por lo que no merecen el nombre de axiomas sino sólo el de fórmulas numéricas. La proposición de $7 + 5 = 12$ no es en modo alguno analítico, porque yo no pienso 12 ni en la representación de 7 ni en la de 5, ni en la unión de estos dos números (aquí no se trata de si 12 debe ser concebido en la adición de los dos números, pues en toda proposición analítica se trata sólo de saber si yo pienso realmente el predicado en la representación del sujeto). Más aunque esta proposición es sintética, no es, sin embargo, más particular. En cuanto que aquí sólo consideramos la síntesis de las cantidades homogéneas (de las unidades), ésta sólo de una manera puede realizarse, por más que después sea el uso de estos números en general.”³¹ En otros términos, para Kant, las operaciones aritméticas, como las sumas, por ejemplo, son sintéticas, por un lado, porque es la agregación cuantitativa y progresiva, unidad por unidad, de un número a otro hasta llegar al monto (numerar) y, por otro, porque el predicado, que sería el resultado, no se encuentra en el mero análisis del sujeto a saber, ya sean los números a sumar o la unión

30 Ibid. 183

31 Kant. E. CRÍTICA DE LA RAZON PURA . Op. cit. 305

de ellos. A pesar, entonces, de ser una operación mental, que tanto Hegel como Kant, concuerdan para el último es una síntesis mientras que para el primero, además de ser una síntesis, ésta es *a priori*. Explícitamente, Kant sostiene que tales operaciones aritméticas son sintéticas, en tanto que “Es preciso, pues, ir más allá de estos conceptos -habla de 5 y 7 y la unión- y recurrir a la intuición que corresponda a uno de los dos, quizá a los cinco dedos de la mano o a cinco puntos (como hace Segner en su Aritmética), y añadir sucesivamente al concepto siete las cinco unidades dadas en la intuición.”³² Con el carácter sintético de estas operaciones concuerda Hegel. En efecto, éste dice: “Sin duda que el cinco está dado en la intuición, vale decir, representa un ser-reunidos, de manera totalmente extrínseca, los unos del pensamiento repetidos como se quiera; pero tampoco el siete es un concepto. No estamos en presencia de ningún concepto más allá del cual tengamos que ir. La adición de 5 y 7 significa la conjunción, carente de concepto, de los dos números; y el numerar continuado, en esta manera carente de concepto, de los dos números, a partir de siete hasta que sean agotados los cinco, puede llamarse un juntar, un sintetizar, tal como, precisamente, el numerar a partir del uno –pero un sintetizar que es de naturaleza analítica, pues la conexión es por completo creación nuestra y en ella no hay ni entra nada que no se presente de manera absolutamente extrínseca. El postulado de adicionar 5 a 7 tiene con el postulado de numerar en general la misma relación que el postulado de prolongar una línea recta tiene con el trazar una línea recta.”³³ No hay oposición, entonces, entre Kant y Hegel en cuanto que la suma en mención sea una síntesis. Sin embargo, el desacuerdo surge cuando Kant considera tal síntesis, en tanto tal, sea *a posteriori*, pues es necesario

32 Ibid. 158

33 Hegel, G.W.F. CIENCIA DE LA LÓGICA. Op. cit. Pág. 183 - 4

hacer una operación sintética, unión de conceptos para llegar a otro que le es añadido al sujeto. Hegel, por el contrario, piensa diferente. “Por viva que sea la expresión “sintetizar”, su determinación es que esto se produce *a priori*. De todos modos el contar no es una determinación de la sensación, la única que según la determinación kantiana de la intuición, queda para el *a posteriori*; y el contar es por cierto una tarea que se cumple sobre el terreno de la intuición **Abstracta**, vale decir, que está determinada por medio de la categoría de lo uno, y donde se hace abstracción de todas las otras determinaciones de la sensibilidad, como también de los conceptos.”³⁴ La operación citada, pues no es algo que se realiza por medio de la sensibilidad, sino que es *a priori* (determinada por una categoría o concepto, es decir, el uno); lo sensible (los dedos, las figuras matemáticas, en otros términos, los números) no son más que recursos operacionales que ayudan a la operación **Abstracta**; ésta no pertenece a la experiencia, no es *a posteriori*; lo que si es *a posteriori* es el numerar operacional y sensible, pero no la necesidad que posibilita tal operación. Existe una diferencia, dice Hegel, en tanto que el postulado de sumar 5 y 7 es una operación particular de la aritmética y el postulado general de sumar. Este postulado general, **Abstracto** -es un concepto- es el que determina la suma particular de 5 más 7; es decir, esa suma recibe una determinación extrínseca del pensamiento y, por tanto, es *a priori*. La relación entre estos dos postulados, es la misma que ser de entre las espacialidades y temporalidades, y el espacio y el tiempo, en tanto formas *a priori*. Hegel lo dice explícitamente, “El *a priori* en general es sólo algo vago; la determinación del sentimiento, en tanto impulso, sentido, etc., tiene el momento de la aprioridad en sí, de la misma manera que el

³⁴ Ibid. 184

espacio y el tiempo como existentes, o sea como lo espacial y lo temporal son determinados *a posteriori*. “³⁵ O sea que el a priori está dado, porque es una determinación del sujeto, es un algo extrínseco a la suma particular en sí misma; ésta no tiene ningún sentido -piensa Hegel- sino es por la necesidad que le da el pensamiento; en otros términos, porque un postulado general o concepto determina la operación. Y, además, porque no se realiza como una operación empírica, aunque utilice recursos operacionales empíricos, sino, al contrario, es una operación **Abstracta**.

De igual manera, Hegel examina críticamente el ejemplo de la línea recta que Kant cita en la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*. Kant dijo, entonces que “No son tampoco analíticos los principios de la Geometría pura. Es una proposición sintética que la línea recta entre dos puntos es la más corta, porque mi concepto de recto no contiene nada que sea cantidad, sino sólo cualidad. El concepto de más corta es completamente añadido y no puede provenir en modo alguno de la descomposición del concepto de línea recta. Es preciso, pues acudir aquí a la intuición, único modo para que sea posible la síntesis.”³⁶ Con esto estaría en desacuerdo Hegel.

Y, en efecto, éste dice “Pero aquí tampoco se trata de un concepto de lo recto en general, sino de la línea recta y ésta es ya algo espacial, intuible. La determinación (o, si se quiere el concepto) de la línea recta no es sin embargo nada más que ésta: de ser la línea absolutamente simple, vale decir que en su salir-fuera-de sí (el llamado movimiento del punto) se refiere absolutamente en sí misma, y en su extensión no se halla puesta ninguna especie de diversidad

³⁵ Ibid. 184

³⁶ Kant, E. CRÍTICA DE LA RAZON PURA. Op. Cit. 158

de la determinación, ninguna referencia a un otro punto u otra línea (situados) fuera de ella- es la dirección absolutamente simple en sí. Esta simplicidad, sin duda, es su cualidad; y si la línea recta tiene que parecer difícil analíticamente, esto acontece sólo debido a la determinación de la simplicidad o relación en sí misma, y puramente porque la reflexión tiene delante de sí, en el determinar, primera y esencialmente una pluralidad, un determinar por medio de otro.”³⁷ Es decir que la línea, en tanto desplazamiento del punto, el salir de éste de sí, es la simplicidad absoluta de la línea en general, de tal manera que dentro de la línea recta se da ya su relación el punto en forma inmediata. Lo más inmediato de un punto a otro es otro punto, en tanto que línea en general; y, por supuesto, la recta, es un desplazamiento del punto. Por ello, Hegel considera que el juicio citado por Kant no es sintético en modo alguno, sino más bien analítico. Del mero análisis del concepto línea recta, establecemos que es lo más corto entre dos puntos; o, en palabras de Hegel, en la línea recta debe estar como base la determinación que sea la más corta entre dos puntos.”³⁸

Creo que la posición hegeliana es acertada en cuanto a sus observaciones en los dos ejemplos antes citados. En conclusión, el pensamiento de Hegel podría decirse que se resume a que estos juicios y por extensión, todos los juicios de la matemática son sintéticos *a priori*, en lenguaje kantiano, en tanto que son operaciones **Abstractas**, no empíricas; resultan de una determinación del pensamiento, es decir, a través de un concepto. Sin embargo, lo que parece que Kant no tomó en cuenta es que las operaciones de la aritmética, si bien es cierto que son sintéticas en cuanto funciones operacionales (se

37 Hegel, W.G.F., CIENCIA DE LA LÓGICA, Op. Cit. 184 - 5

38 Ibid. 185

adicionan o sustraen o multiplican unidades en forma progresiva, uniendo unas con otras) el monto o resultado siempre es necesario. Si a 7 le agregamos 5 necesariamente nos tiene que dar sólo un resultado y no otro, y esto es precisamente lo que define *a priori*, su necesidad, o para ponerlo en términos kantianos “Porque si el juicio es analítico, sea afirmativo o negativo, siempre se podrá conocer suficientemente la verdad por medio del principio de no contradicción. En efecto, lo contrario de lo que ya está contenido como concepto o de lo que ya es concebido en el conocimiento del objeto, será siempre negado con razón, y necesariamente se afirma ese concepto, porque lo contrario a ese concepto estaría en contradicción con el objeto.”³⁹ En otros términos, el predicado de la suma citada no está en contradicción con el sujeto y si lo estaría, entonces, en una forma necesaria con el sujeto (el predicado se identifica necesariamente en el sujeto), por lo tanto, el juicio es *a priori*; aunque también es sintético, pues se realiza o verifica a través de una síntesis de unidades, pero ésta es necesaria, entonces, sería, en el lenguaje kantiano, un juicio sintético *a priori*. El concepto de necesidad es imprescindible en las operaciones y principios de la matemática en general. No podemos sostener un principio como necesario y su aplicación como contingente (el concepto debe determinar su operación, en terminología hegeliana), que sería el caso de considerar los principios o axiomas de la matemática como analíticos, *a priori*, es decir, necesarios, y sus aplicaciones, como el numerar en general, como un algo contingente, que, precisamente, sería el caso de pensar que podría haber otra alternativa en cuanto a la suma de 7 y 5.

39 Kant, E. CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA. Op. Cit. 296

Bibliografía

1. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, 4a Ed. Trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, S.A. y Librería Hachette S. A., 1976.
2. Kant, E., *La Crítica de la Razón Pura*. Trad. José del Perojo, 7ª. Ed. Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1973.

El estrato espiritual en la fábrica de este mundo de N. Hartmann

Julio César De León Barbero

Resumen

Aquí se efectúa un análisis breve de la ontología de Nicolai Hartmann enfatizando la región del espíritu. Se abordan las características de lo espiritual en sus manifestaciones individuales y supra-individuales, es decir, personales y culturales, atadas al tiempo, a la vida y a la historia.

Palabras clave: Hartmann, ontología, espíritu, cultura, individuo, historia.

Abstract

Here a brief analysis of the ontology of Nicolai Hartmann is made emphasizing in the region of the spirit. The characteristics of the spiritual are approached in their individual and supra-individual manifestations, that is, personal and cultural, tied to time, life and history.

Key words: Hartmann, ontology, spirit, culture, individual, history.

Nicolai Hartmann (1882-1950) desarrolló en la contemporaneidad un poderoso discurso en relación a uno de los problemas fundamentales de la filosofía: el del ser.

Para él no hay ninguna cuestión estrictamente filosófica que no desemboque directamente en la Ontología. No puede el idealismo como tampoco el subjetivismo evitar tratar, al menos, la “apariencia” de lo que es. Inevitablemente pensar es siempre pensar acerca de “algo” y no más bien de nada.

En este afán por desarrollar y fundar la filosofía como ciencia *del ente en cuanto ente*, Hartmann se encuentra influenciado por Aristóteles, Kant y Hegel. Es posible también reconocer ciertos rasgos característicos de la fenomenología aunque no se apropie de ella plenamente. El limitado recurso a la fenomenología es comprensible dado que ésta se queda, hasta cierto punto, rondando el fenómeno, la aparición, la mera costra del problema, sin perforar el “ser-así”.¹

La razón de que estas influencias –y otras, que otros autores reconocen- contribuyan a conformar el pensar de Hartman se debe a que no está interesado en un sistema completo de filosofía, tarea –por otra parte- difícil de realizar partiendo del variado mosaico de recursos. Hartmann está más interesado en los problemas antes que en los sistemas. Su filosofía es una filosofía de aporías.²

Ese carácter no sistemático de su labor intelectual no impide, sin embargo, afirmar que es Nicolai Hartmann de los pocos que en el Siglo XX se atrevió a abordar lo epistemológico, lo ontológico, lo ético y lo estético juntamente con la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

1 A pesar de su admiración por Husserl, Hartmann le reprocha no haber practicado él mismo ese giro hacia *las cosas mismas*. Husserl, al poner bajo el cerrojo de la *epojé* todo aquello de que somos conscientes se retiró al ámbito de la conciencia pura, trascendental, olvidándose del mundo real; véase, de Edmund Husserl, **Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**, trad. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

2 En efecto Hartmann critica todos aquellos esfuerzos que han derivado en complejos sistemas filosóficos alejados del mundo real en el que la vida se desarrolla. Ejemplo de ello serían: Giordano Bruno, Baruch de Spinoza, Wolf, Fichte, Schelling y, no se diga, Hegel. Hartmann se decanta más bien por una filosofía que se ocupe de problemas como puntos de partida ya que la fascinación por los sistemas conduce, casi irremediablemente, al alejamiento, abandono y desprecio por los problemas generados por la misma realidad, por la relación estrecha entre nosotros y esa realidad.

Ferrater Mora, juzgando la tarea intelectual hartmanniana, afirma que: *Ha tratado problemáticamente del sistema de la filosofía.*³ Bochenski por su parte, establece que: *Ya pasó el tiempo de los sistemas: lo que realmente pesa en las obras de los grandes filósofos, ... no son los sistemas sino los problemas... Hartmann ha escudriñado en una forma original y grandiosa la naturaleza del problema.*⁴

El mismo Hartmann en la introducción del **Tomo I** de su **Ontología**, subtítulo **Fundamentos**,⁵ indica que se ocupará de problemas tales como:

- Si las categorías son formas del pensamiento o rasgos fundamentales de los objetos existentes: si existen *in mente* o *in rebus*.
- Si las leyes “científicas” son conexiones existentes en la naturaleza o constituyen meras construcciones del pensar científico.

Se trata, pues, de vérselas con problemas. Al abordarlos, según él mismo lo expresa, evita caer en los equivocados enfoques en que han caído algunos. Lo común ha sido, de hecho, quedarse en lo preliminar: en la relación del conocimiento con el ser; o confundir la cuestión del ser mismo con la cuestión de cómo es que el ser se nos da; o confundir la cuestión del ser mismo con el “objeto” referido al sujeto, a la persona o al “ser-ahí”.

En este trabajo se realiza (I) una exposición breve de la concepción hartmanniana del mundo real como

3 José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 5ª. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1984), Tomo II, p. 1140.

4I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, 2ª. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), pp. 228-229.

5 Nicolai Hartmann, *Ontología (I Fundamentos)*, 2a. ed., trad. de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1965).

gradación que va de lo orgánico al Espíritu; (II) una referencia igualmente suscinta a las categorías y las categorías-leyes de la realidad; y, finalmente, (III) un intento por comprender las características de ese grado o estrato del mundo real que es el Espíritu.

Bochenski dice que: *...por lo que respecta a las esferas del ser distingue Hartmann dos esferas primarias, la del ser real y la del ideal, que también designa como modos del ser, y dos esferas secundarias, la esfera del conocimiento y la esfera lógica.*⁶

De las esferas primarias nos interesa aquí la del ser real así como, dentro de los niveles determinados por el mismo Hartmann, nos orientamos específicamente hacia la dimensión del Espíritu.

I. El mundo real como gradación

Hartmann escapa al riesgo de reducir la ontología a antropología filosófica. Puede, por el contrario, afirmarse que su antropología surge de su doctrina del ser, de lo que él denomina la fábrica de este mundo. Es dentro de este mundo de donde únicamente surge el hombre. El hombre por tanto no es una mónada leibniziana cerrada, acabada, completa en sí y por sí. Más bien se encuentra insertado en el ser; éste lo envuelve y lo influye. Toda alteración en las condiciones de vida externas conduce a una adaptación o a la extinción.

Descubrir esta elemental verdad puede hacer del todo aceptable la posición propia de algunos especialistas del campo de la filosofía resumida en la expresión: la ontología no tiene por qué devenir en antropología. Ciertamente el hombre ha alcanzado alturas mayores que

⁶ Bochenski, *op. cit.*, p. 232.

las del aristotélico *zoon politikón*; pero no se trata de un estrato nuevo, único, diferente. El hombre es aún materia, organismo, psique y espíritu. Es decir, los estratos del mundo real pueden diferenciarse y manifestarse en los diferentes grados de los entes (planta, animal, hombre, nación, etc.), pero los grados del mundo real son distintos a las gradaciones existentes entre los entes aunque aquellos se manifiesten en éstos.

Hartmann, en cuanto a los estratos del mundo real, parte de que las “oposiciones” de corte hegeliano o cartesiano, no son suficientes. No basta con oponer materia a espíritu, cosa extensa a cosa pensante, naturaleza a espíritu.

Acerca de esta dualidad no habría nada que alegar si su contenido fuese suficiente. Pero no es suficiente. El mundo real no es tan sencillo como para poder ser agotado en el esquema de una sola oposición o en un antagonismo.⁷

Así, rechaza Hartmann esas posiciones “populares” en el ámbito de la metafísica, como rechaza de igual modo las reducciones monistas sean de corte espiritualista o materialista. Para él el mundo real tiene por lo menos cuatro estratos: El de lo inorgánico, el de lo orgánico, el de lo psíquico y el de lo espiritual. Dice:

*...hay dentro de lo que se llamó sumariamente naturaleza un claro límite divisorio entre lo viviente y lo carente de vida, lo orgánico y lo inorgánico; ... Y así mismo se ha puesto de relieve dentro de lo que se llamó espíritu una incisiva diferencia de esencia entre los procesos psíquicos y los dominios de contenidos objetivos de la vida colectiva del espíritu,...*⁸

⁷ Hartmann, *Ontología (III La fábrica del mundo real)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1959) p. 211.

⁸ *Loc. Cit.*

El estrato más extenso es el material. El estrato menos difundido es el superior, el del espíritu. No toda la extensión de lo inorgánico participa de lo orgánico. A la vez, únicamente los organismos altamente desarrollados participan de lo psíquico y tan sólo en una especie de los seres vivientes existe el espíritu.

Desde las partículas elementales hasta los sistemas solares, el cosmos entero participa de lo inorgánico. Sobre él se erige lo orgánico que entra en una intrincada red de relaciones. Entre éstas está la “relación de sobreconformación” que consiste en que las formaciones del estrato inferior son la “fábrica” del superior: vienen a ser sus elementos por lo que no se pierden sino que le sirven de base. Y esta sobreconformación es posible sólo porque las categorías, en cuanto que estructuras, son las mismas en ambos niveles: Tiempo, espacio, proceso, causalidad, acción recíproca.

Pero en tanto y en cuanto en el estrato superior surgen nuevas categorías denominadas apropiadamente “**novum**”, dicho estrato viene a diferenciarse del anterior. Gracias a ello, por ejemplo, en lo orgánico aparecen categorías como metabolismo, asimilación, desasimilación, reproducción, proceso morfogenético y autorregulación.

De este modo, las nuevas categorías, aprovechando las del estrato anterior y dándoles una forma más alta, constituyen la relación de *sobreconformación*.

Sobre lo orgánico surge lo psíquico que aparece como *conciencia*. Fundado sobre lo orgánico y lo inorgánico, este estrato es vida interior, mundo inmaterial e inespacial en el cual las matemáticas nada tienen que hacer. De este modo los actos psíquicos –pensamientos, sentimientos, pasiones, deseos y quereres– constituyen elementos

distintos a los encontrados en los estratos anteriores e inferiores. Lo que se da aquí ya no es una relación de *sobreconformación* sino una de *sobreconstrucción*.

Lo que afirma Hartmann es que la relación de sobreconstrucción se caracteriza por dejar “pasar” al estrato superior sólo una parte de las categorías del estrato inferior. ¿Qué tenemos aquí entonces? Pues las categorías de causalidad, de acción recíproca, de proceso y de estado, así como la de tiempo. Si bien los procesos fisiológicos son importantes en lo psíquico, lo psíquico es algo diverso, distinto, de donde la relación entre ambos no deja de ser enigmática.

Al elevarnos al cuarto estrato encontramos que entre éste y los tres restantes también se da una diferencia muy particular. Igual que sucede con lo espiritual y los dos inferiores, puesto que lo psíquico es inespacial mundo interior. En el estrato espiritual nos encontramos en una región que resalta por su supraindividualidad. Aquí ya no funciona el principio de individualidad propio de lo psíquico.

El espíritu es común: la moral, la religión, la ciencia; el espíritu de una nación, de una época. El espíritu persiste, se mantiene, de manera diferente a como persisten lo inorgánico, lo orgánico y lo psíquico. El espíritu hay que apropiárselo, aceptarlo, y esto por medio de un proceso lento y penoso.

El espíritu es un orden, un todo unitario, pero que nadie es capaz de poseer en sí mismo. Un **novum** propio de este estrato espiritual es la conservación por la transmisión, la recepción y el aprendizaje. Se trata, podemos decir, del espíritu objetivo de Hegel saneado del substancialismo por el cual Hegel condenó al individuo a la codición de mero accidente.

La ontología se enfrenta, pues, antes que nada, con los problemas ontológico-categoriales. La “fábrica” del mundo real está sujeta a las categorías. A cada estrato corresponden sus propias categorías. Pero hay unas categorías con carácter aún más fundamental de las que dependen las citadas anteriormente.

II. Las categorías fundamentales

Aunque no es posible afirmar que a cada estrato de lo real corresponde un estrato de categorías, no obstante hay un tipo de categorías que trascienden los cuatro estratos del mundo real: son categorías fundamentales situadas por debajo del estrato material. Son la base de la fábrica del mundo real, son principios de los principios esenciales de cada estrato.

Según Hartmann, es asunto que atañe directamente a la teoría general de las categorías la cuestión de las categorías fundamentales. En la multiplicidad categorial pueden distinguirse claramente tres grupos: Las categorías modales, las categorías elementales de carácter estructural y que toman la forma de correlativos miembros opuestos, y, finalmente, las categorías-leyes o leyes categoriales.

Las categorías modales conciernen a la manera de ser. Caracterizadas por dejar intocadas las cuestiones estructurales y la fábrica misma del mundo; estas categorías modales son: La posibilidad, la efectividad y la necesidad. Nos hacen entender que ser posible significa que se encuentran presentes todas las condiciones para que un suceso *x* se efectúe. Estas condiciones suficientes permiten que el suceso en mención tenga lugar efectivamente. Esto porque la presencia de las condiciones suficientes constituyen, de hecho, la necesidad. Así pues, todo lo que en este mundo real viene a ser posible se hace efectivo

puesto que la posibilidad da ya la efectividad. Las categorías de carácter estructural y que se manifiestan en pares de contrarios, incluyen la forma y la materia, el elemento y el complejo, la unidad y la multiplicidad, la cualidad y la cantidad, lo continuo y lo discreto, etc.

El tercer grupo de categorías, las categorías-leyes, tienen que ver con la estructura de las categorías, en tanto que leyes en base a las que se construye la fábrica misma del mundo real. Son: La ley del retorno, la ley de la variación, la ley de lo “novum”, la ley de la distancia de los estratos, la ley de la fuerza, la de la autonomía del estrato inferior frente al superior, la ley de la materia y la ley de la libertad.

Con todas estas categorías-leyes, Hartmann soluciona el problema metafísico de la unidad del mundo. No partiendo de un solo principio –espiritual o material– sino viéndolo como un complejo, como un sistema precisamente interrelacionado por las leyes categoriales. Esta visión estratificada del mundo se aleja de las visiones parecidas de la antigüedad (Plotino, por ejemplo) en que carece de un principio teleológico que pudiese identificarse con Dios en algún momento. Porque para Hartmann no existen pruebas que favorezcan ni una metafísica del espíritu ni una de la materia; pero sí la hay, y en abundancia, a favor de su red de relaciones establecidas por las leyes categoriales.

III. El espíritu y sus características

El espíritu presupone, se sustenta en y supera, todas las categorías de los grados inferiores. Dice Hartmann:

En cuanto es este espíritu objetivo real, está sustentado siempre justo por un ser no espiritual, a saber, por la estratificación entera del ser inferior.

Y como el espíritu no puede darse a menos que exista la conciencia individual, agrega Hartmann que:

*como la conciencia real no existe por su parte sin el sustentador orgánicamente viviente, ni el organismo a su vez sin el ser material físico sustentante, está necesariamente supuesta ya en el ser espiritual y sus categorías la gradación entera de las categorías inferiores.*⁹

Queda aquí suficientemente expuesta la idea de que lo espiritual no es una gradación del ser aparte, desconectada del resto del ser como todos los dualismos ontológicos han pretendido establecer. Es una instancia ontológica superior sí pero no ajena ni desconectada de los grados inferiores.

Lo anterior no significa tampoco que los fenómenos morales o jurídicos sean explicables por mero recurso a lo físico, mecánico y material. Estos factores son ciertamente “condiciones” que merced a la *ley de sobreconstrucción* subyacen al espíritu pero que han sido superadas gracias a la *ley del novum*. De esta manera quedan criticadas las posiciones del naturalismo y del materialismo.

Hartmann acota:

*Las teorías que reducen la conciencia y el ser espiritual al ser orgánico y material, ... quieren explicarlo por el ser inferior, creyendo tener con las categorías inferiores bastante para comprender el ser superior sin novum categorial.*¹⁰

Fracasan estos monismos reduccionistas, mecanicistas y materialistas, por ignorar las diferencias y las distancias inter-estratos existentes.

⁹ *ibid.*, p. 560.

¹⁰ *ibid.*, p. 561.

Otra característica del espíritu es que es histórico y por ende conformador de la individualidad. Todos los fenómenos espirituales –convicciones, valoraciones, formas de vida, prejuicios, tendencias; el lenguaje, el derecho, las costumbres, el arte, la religión, la ciencia- son cuestiones de índole histórica. Constituyen y estructuran nuestra individualidad a la vez que proveen unidad a la diversidad de individualidades.

En palabras de Hartmann:

*La vida espiritual no es nunca cosa del individuo, por más que el individuo sea en cuanto persona un ente cerrado y sui generis. Lo que es la persona, no la saca ésta simplemente de sí misma. Lo toma, al desarrollarse, de la esfera espiritual dentro de la cual se desarrolla.*¹¹

Aún allí donde el individuo se manifiesta plena e innegablemente no se puede entenderle del todo si se hace caso omiso del espíritu. La singularidad humana es incomprensible en sí y por sí; sólo se entiende a partir de esa totalidad que es el espíritu circundante.

Pero Hartmann no cae en el absolutismo espiritualista de Hegel. El espíritu objetivo de Hegel es sustancia única de la cual la personalidad, la individualidad, no es sino una expresión meramente accidental. Hartmann, no sólo salva la realidad individual en tanto que psíquica sino que insiste en la supra-individualidad de lo espiritual.

Es la particular manera de ser de la espiritualidad lo que ha conducido a proponer tesis metafísicas –entre otras la de Hegel-. Ciertamente pueden los fenómenos espirituales ser descritos y aprehendidos como los demás fenómenos del mundo; no obstante, dice Hartmann:

Enigmática resulta, en cambio, su manera de ser. No basta comprobar que es un modo de realidad espiritual.

¹¹ Hartmann, Vol. I, p. 12.

*Pues no tiene la forma que conocemos por el espíritu personal. No es sujeto, ni conciencia. Ni por su contenido, ni en el tiempo se agota en la conciencia del hombre individual.*¹²

Pero al rechazar la sustancialidad hegeliana del espíritu objetivo, no se ha solucionado la forma de ser de éste. La cuestión de la unidad y la totalidad de la vida cultural es un problema candente que sólo puede resolverse con una seria investigación ontológica.¹³ Es parte no agotada del ser en cuanto que ser.

Al momento de dar a la luz pública el primer volumen de su **Ontología** (1934) Hartmann apuntaba que la ontología aún se hallaba suficientemente retrasada como para

*...bastarse para esta tarea (y agregaba) lo que hoy podemos hacer es, a lo más, sólo un previo trabajo fenomenológico: la descripción de los procesos y relaciones típicas en la vida del espíritu objetivo.*¹⁴

Agrego a continuación algunos otros señalamientos que hace Hartmann respecto al espíritu usando un tipo de dialéctica:

Al igual que el espíritu personal, el espíritu objetivo es real, individual, existente y temporal. Esta temporalidad es la misma del mundo. Pero no sólo se encuentra en proceso sino que es proceso; no es sustancial como sucede con lo que se halla atado a lo estrictamente natural. Es inespacial a la vez que se encuentra vinculado al espacio. Está

¹² *ibid*, p. 13.

¹³ Personalmente me he ocupado de la cuestión de la cultura y de su incidencia en la conformación del antropos, en otros trabajos. Véase, por ejemplo, **El animal-que-sigue-normas: Estudio genético-sistemático de la antropología subyacente a la obra de Friedrich August von Hayek**, tesis doctoral, Universidad Rafael Landívar, Facultad de Humanidades, Depto. de Letras y Filosofía (Guatemala, 1996), especialmente los capítulos III y V. Publicado con el título, **El animal que sigue normas**, Prólogo de José Antonio Romero Herrera, Universidad Francisco Marroquín, Mayaprin, Guatemala, 2012.

¹⁴ Hartmann, *op. cit.*, p. 14.

instalado en el mundo real con el que guarda una cierta dependencia pero domina y se impone dadas las potencias que le son propias.

El espíritu objetivo no se limita a ninguno de los individuos pero tampoco consiste simplemente en el agregado colectivo de éstos; no es sinónimo de sociedad aunque no puede darse sin la presencia de agrupaciones humanas. Constituye, eso sí, la totalidad de la vida espiritual de una sociedad, de una época, en tanto y en cuanto se desarrolla en una sociedad humana. Pero no acepta que sea una substancia universal, sin más. Ya quedó dicho: es único, irrepetible, histórico.

Por otro lado, el espíritu objetivo, a la vez que conforma a la persona, espíritu individual, se da en y por medio de los individuos. No se hereda, puesto que es diverso de lo biológico; más bien se transmite, gracias a la ley de la tradición.

Como palabras finales de este trabajo, bien vale la pena citar al mismo Hartmann:

*Lo que de un modo efectivo se mueve, transforma y desarrolla históricamente, son las formas espirituales, auto-creadas, de los pueblos: el derecho, la política, las costumbres, el lenguaje, el saber, etc. Son siempre formas de una comunidad, pero no tienen de suyo la forma de la comunidad. Pues no constan, como ésta, de individuos, sino de una multiplicidad de contenidos que son comunes a los individuos.*¹⁵

¹⁵ *ibid.*, p. 28.

El pensamiento Nietzscheano como antítesis al Cristianismo

Otto Alfredo Custodio García

Resumen

Friedrich Nietzsche fue un filósofo alemán que buscó contradecir los dogmas cristianos y sociales a través de la publicación de distintas obras, tales como *La genealogía de la Moral*, *El Anticristo*, *Ecce homo*, entre otras. En este artículo se pretende construir un significado del concepto de cristianismo basándose en los preceptos nietzscheanos, para posteriormente evaluar cómo dicha definición influyó en el pensamiento inmoralista del filósofo y principalmente en la obra, *Así Hablaba Zaratustra*.

Palabras clave: cristianismo, ascético, valores, superhombre, moral.

Abstract

Friedrich Nietzsche was a German philosopher who was focused on contradicting the Christian and social dogmas through vary publishing, such as: *On the Genealogy of Morality*, *The Antichrist*, *Ecce homo*, and so on. The intention in this paper is to create a meaning of the concept of Christianity according to Nietzsche's Precepts, so, afterwards, evaluate how such concept affected in the immoralist thought of the philosopher and mainly in the book, *Thus Spoke Zaratustra*.

Key words: Christianity, ascetic, values, superman, moral.

Del método

Este artículo está dividido en dos secciones. La primera, sobre la base de la transvaloración y las críticas al cristianismo propuestas en los libros *La genealogía de la moral* y *El anticristo maldición sobre el cristianismo*, se plantea la pregunta ¿Cómo entiende el filósofo alemán Friedrich Nietzsche al cristianismo? A partir de dicha idea, en la segunda parte, se plantea otro cuestionamiento, ¿Cómo la idea de cristianismo basada en los preceptos nietzscheanos influye en el libro de ficción filosófica *Así Habló Zaratustra*?¹. Se analiza la visión que este autor poseía del cristianismo y como esta marcó concretamente temas como el Estado, la iglesia como institución, la muerte de Dios, el superhombre y el eterno retorno. Estos temas continúan influyendo en las culturas posmodernas. Por consiguiente, es importante conocer sus verdaderos significados, los cuales están fundamentados en la idea central del pensamiento de Nietzsche, un anticristianismo.

Primera parte

Obras hacia el cristianismo nietzscheano

Al leer los libros, *La genealogía de la moral* y *El anticristo maldición sobre el cristianismo*² se identificó una misma temática fundamental, la transvaloración. Esta consiste en el cambio de los roles de lo noble a lo impío y viceversa, como conjunto de valores morales a través del establecimiento del cristianismo. El libro primero, sin embargo, hace una crítica imputada a la moral ascética como la compasión por el débil o enfermo, la misericordia,

1 La temporalidad en la publicación de las obras no influyen en las ideas de Nietzsche, lo que se busca es descubrir una concepto de cristianismo en la amplitud de su pensamiento.

2 En esta primera parte del artículo me referiré a los libros como: libro primero y libro segundo respectivamente.

la actitud pasiva (no violenta), el rechazo de la carne (como alimento y atracción física), entre muchos otros. Por otra parte, el libro segundo es una crítica al establecimiento y estructura del sistema cristiano en general, empero, ambos textos poseen una temática equidistante, la transvaloración (transmutación de los valores).

Nietzsche explica la transvaloración por medio de la inversión de lo bueno y lo malo en su forma básica, o sea, su significación, desde una perspectiva etimológica. “Bueno, en el sentido de anímicamente noble, de aristocrático, de anímicamente de índole elevada, anímicamente privilegiado³”, es una primera concepción, pero tiene una connotación distinta a la utilizada actualmente. En el DRAE (Diccionario de la Real Academia Española), el término bueno se define como “dicho de una persona simple, bonachona o chocante”. Contrariamente, a favor de Nietzsche, la raíz latina de bueno proviene de *Bonus* que al mismo tiempo se deriva de *Duonus* que significa, el que busca un enemigo o rival⁴. Asimismo, el término malo, para Nietzsche se define como vulgar, plebeyo y bajo. En alemán malo *schlecht* en sí es idéntica a la palabra simple *schlicht* y en su origen designaba al hombre simple o vulgar, siendo solo una contraposición a noble. Sin embargo, la idea que plantea Nietzsche no yace nada más en la definición etimológica del término, más bien se ubica en una concepción aplicada a la realidad de que la persona buena es el ser débil, humilde y pasivo; de manera contraria, el malo es el ser fuerte, agresivo, orgulloso, activo, etc. Nietzsche mantiene la postura de que la realidad misma fue alterada por el surgimiento del cristianismo y más específicamente

Filosofía

3 NIETZSCHE, Friedrich. **La genealogía de la moral**. Traductor: Andrés Sánchez Pascual España: Alianza editorial. 2014. P 44.

4 **Diccionario etimológico**, [en línea]. Fecha de modificación: 4 de julio de 2016. Fecha de consulta 4 de julio de 2016. Disponible en la página web: <http://etimologias.dechile.net/?bueno>

por los judíos como pueblo sacerdotal, dando como resultado una transvaloración (inversión de los valores) en donde el ser bueno ha tomado el puesto del ser malo y viceversa

En términos de transvaloración, efectivamente el cristianismo hizo una modificación en la cosmovisión occidental, a raíz de la difusión del mensaje cristiano impartido por los apóstoles de Jesús de Nazaret y de manera más particular, por medio del signo de la cruz como representación vivencial del máximo hecho cristiano, el sacrificio del Hijo de Dios para purgar los pecados del hombre. En este sentido el signo agustiniano se aplica perfectamente, siendo la cruz la cosa para significar algo que se analiza y se entiende por medio de la convención social⁵, por tanto la cruz es el signo último y perfecto para la humanidad. Este hecho, este signo, generó una apreciación distinta de la realidad y presentó nuevos valores, inadecuados para la época (en el año 380 se estableció el cristianismo como religión oficial del imperio romano), aún así, admirables y eventualmente deseados, el perdón (la puesta de la otra mejía), la ayuda a los enfermos, la compasión por el débil y desvalido, o sea los valores cristianos actuales. Estos valores que, según Nietzsche, es menester cuestionar en su propia calidad como valores, fueron acogidos principalmente en el área septentrional en Europa, no quedando exento del mensaje cristiano, los pueblos germánicos.

El hecho de la conversión al cristianismo de los invasores bárbaros, fue una gran afrenta para Nietzsche. Siendo los habitantes de los pueblos germánicos, según Nietzsche, el epítome del hombre fuerte o en sus palabras,

5 Cfr. San Agustín. **De Doctrina Christiana en Universitas Philosophica**. Flórez Alfonso. Colombia: Fundación Cultural Javeriana de Artes JAVEGRAF. 2015. P 90.

“el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia⁶”. Por lo que, para el autor alemán, dichas tribus no debieron aceptar estos nuevos valores sino mantener su cosmovisión primigenia.

A partir de lo anterior, es importante señalar dos elementos que rebaten la visión nietzscheana acerca de los germánicos. Primero, resultaría altamente improbable enmarcar la cultura de las tribus germánicas en una sola perspectiva, ya que el germanismo no posee una constitución unilateral, sino, más bien es una amalgama de distintas sociedades que durante la edad media, fueron unificando una visión del mundo. Tal es el caso de los pueblos celtas, los cuales instituyeron el concepto de dinero, incluso antes que los romanos, dominaron la herrería para su armamento, de igual forma la ortografía, fonética, arquitectura y poesía provienen en gran medida de los celtas⁷. Es fácil atisbar la pluriculturalidad germánica a lo largo del Imperio Romano, posterior a la retirada de los Hunos, se instituyeron tribus germánicas como los francos y burgundios en Galia (Bélgica, Francia, Suiza) los suevos, vándalos y visigodos en Hispania (Península Ibérica [España y Portugal]), cada una con costumbres y tradiciones variadas, por lo tanto, es factible que su visión acerca de los valores, también variara. Segundo, la perspectiva germánica en la que se está basando la tesis de transvaloración de Nietzsche, es la edificada por los romanos de la época, llamando a las tribus germánicas al unísono, bárbaros (*barbarus*), personas extranjeras, sin cultura, altamente agresivas, conocedoras solo de la brutalidad y las batallas. Esta visión errónea de las tribus

Filosofía

6 NIETZSCHE, Friedrich. **La genealogía de la moral**. Traductor: Andrés Sánchez Pascual España: Alianza editorial. 2014. P 61.

7 Para mayor información acerca de los germánicos, consultar el apartado de Germanismo en, Bühler, Johannes. Vida y cultura en la edad media. Traductor: Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica. 1977. PP 290.

germánicas se extendía a lo largo de Europa, incluso los eslavos occidentales fueron influenciados por la cultura romana y transformados al cristianismo. Esta concepción del bárbaro, definiría equívocamente a las tribus germánicas a lo largo de la historia.

Continuando la búsqueda del significado del concepto de cristianismo en Nietzsche, en el segundo tratado del libro primero, Nietzsche plantea la idea de la conciencia. Al hombre fuerte sí le es lícito hacer promesas, es una frase recurrente durante la primera parte de este tratado, lo que Nietzsche explica es que el hombre fuerte posee una conciencia que lo hace mantenerse recto, impune, digno, alejado de los instintos plebeyos, ya que recuerda los castigos de la antigüedad: la lapidación, dejar caer la piedra de molino sobre la cabeza, el desollar, hervir la carne en aceite, el desgarrar o pisoteada de caballos, entre otros⁸. Gracias a estas atroces imágenes mnemotécnicas, el hombre es capaz de obedecer la ley en sociedad, lo que lo lleva a alcanzar la razón.

Según lo anterior, la razón surge a través de la memoria o conciencia, empero, la razón a la que se refiere Nietzsche, no es la de un pensamiento crítico o analítico, o siquiera el razonamiento de la duda como lo planteó Descartes, con su frase *cogito ergo sum* (pienso luego existo), en donde la única certeza es el pensamiento mismo, no, Nietzsche se refiere a un razonamiento hipotético, verbi gracia: si robo seré condenado y si me condenan tendré que sufrir una pena, por lo que la razón me guía a no robar. Se puede observar el razonamiento como asociaciones lógicas enfocadas a una burda autopreservación. Nietzsche, partiendo de su propuesta anterior, hace ver que el enemigo de toda razón es el ideal

8 Cfr. Nietzsche, Friedrich. **La genealogía de la moral**. Traductor: Andrés Sánchez Pascual España: Alianza editorial. 2014. P 90.

ascético, promulgado por los sacerdotes. “Existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón está excluida de él!...⁹”, según Nietzsche así se niega la voluntad de conocer del individuo, al presentar un reino de verdad, sin razón es una auto-contradicción al igual que el asceta promueve vida por medio de la negación de los instintos y el conocimiento. Se está negando, para Nietzsche, la vida misma.

Luego, Nietzsche expresa que: “el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera¹⁰”. Se podría comprender como una manera de mantener limitada la libertad y el pensamiento, a través del miedo a la nada y la culpa del pecado; según Nietzsche esta paralización fisiológica parcial, que se refiere a que el ideal ascético provoca una decadencia psicológica, la cual se transforma en un malestar físico al mantener una lucha perenne contra la muerte, por tanto, la vida misma se vuelve una enfermedad para el individuo domesticado. De esa manera, el sacerdote ascético y sus valores (inversos) permanecen como entes necesarios para la continuidad de la vida y posteriormente la eternidad prometida.

El libro primero culmina con la oración “el hombre prefiere querer la nada a no querer¹¹”. Durante la obra, Nietzsche establece que la nada es Dios y su reino, debido a la contradicción de vida proclamada por los sacerdotes ascéticos y a la promesa falsa de la vida eterna, no obstante, la parte esencial en esta frase es, “a no querer nada”, dado que el hombre primitivo, por su instinto, según Nietzsche, es superior al hombre enfermo, al hombre con valores ascéticos, por lo que ese “no querer nada”, se refiere a que

9 Nietzsche, Friedrich. **La genealogía de la moral**. Traductor: Andrés Sánchez Pascual España: Alianza editorial. 2014. P 174.

10 *Ibíd.* P 176.

11 *Ibíd.* P 233.

el hombre primitivo era vulnerable en ese sentido, ya que él prefirió querer nada (Dios) a no querer, o sea a no poseer ninguna creencia. Por lo tanto, al final fue transformado a la creencia de los valores ascéticos por el hombre enfermo.

Como conclusión de *La Genealogía de la Moral*, para la construcción del significado del concepto de cristianismo, existen cuatro tesis:

1. La moral es la idiosincrasia del decadente que busca vengarse de la vida.
2. El cristianismo nace del espíritu del odio.
3. La conciencia no es la voz de Dios, sino la crueldad del pasado.
4. El ideal ascético se ha mantenido en el presente a falta de un ideal mejor.

Nietzsche es el anticristo¹²

La crítica al cristianismo por parte del autor alemán no termina con la *Genealogía de la Moral*. Nietzsche mantuvo con vehemencia esa fe anticristiana y decide al final de su vida, antes de descender a la locura por la sífilis, escribir, *El Anticristo Maldición sobre el Cristianismo*, como una crítica que posee menos fundamentación filológica, etimológica y filosófica, en comparación con el libro primero, pero con aseveraciones igualmente fuertes.

A pesar del tono irónico del libro segundo, Nietzsche presenta una serie de ideas distintas a las del libro primero, las cuales se circunscriben a la transvaloración, al involucramiento del sacerdote ascético en la vida diaria y

¹² Nietzsche se afirma como anticristo en la obra *Ecce Homo*. No desde una visión cristiana del término, sino, como el anticristiano, el que está en contra de la moral cristiana.

los efectos que los valores ascéticos provocan en el hombre. En este último punto puede mencionarse el caso de la compasión, para Nietzsche, la compasión (como valor ascético) lucha contra la ley de selección natural, lucha contra lo que está destinado a perecer y esa misma lucha genera depresión que se contagia a otros individuos¹³. En este caso no solo el influir sobre la muerte es la preocupación de Nietzsche, así mismo, él presenta como problema a los desheredados y los condenados de la vida, o sea, la persona no productiva, por tanto, la compasión no está vista como un valor dentro de los valores nobles. Sin embargo, la compasión por parte de la hermana de Nietzsche, Elizabeth, fue lo que mantuvo al filósofo en una relativa comodidad en sus últimos años y fue ella quien realizó muchos procesos editoriales de los trabajos de Nietzsche, entre ellos, este libro segundo, que al parecer estaba destinado a desaparecer.

¿Dios es temeroso de la ciencia?, -Nietzsche sí, debido a que la ciencia es conocimiento, el cual puede ser utilizado por el hombre para igualarse a Dios¹⁴. En el caso del Génesis, el conocimiento está representado por un árbol de la ciencia que posee el fruto prohibido por Dios y para Nietzsche, la cólera de Dios es representada por el castigo ante la adquisición del conocimiento, o sea de la razón y sobre todo el miedo que Dios tiene ante la ciencia que es la aplicación de la razón (el pensamiento). En este problema, el autor alemán mantiene ignoto el hecho de que Dios no castigó al hombre por la adquisición del conocimiento (la ciencia), sino, castiga al hombre por la desobediencia ante la ley. Existe una contradicción entre lo establecido en el libro primero, en dónde la razón (la conciencia) del hombre fuerte se entiende como obediencia a la ley, por

13 Cfr. Nietzsche, Friedrich. *El anticristo maldición sobre el cristianismo*. México: Colofón S.A. 2015. P 17.

14 *Ibíd.* P. 114.

vicisitudes mnemónicas de los posibles castigos, por consiguiente, Dios actuó y se apegó acorde a la ley, demostrando superioridad y justicia.

El término anticristiano para Nietzsche se refiere a un tipo de persona en particular que busca el conocimiento y a su vez desafía los preceptos cristianos, específicamente, él menciona al médico y al filólogo con la descripción: no se es filólogo y médico sin ser al mismo tiempo anticristiano. “Porque en calidad de filólogos se mira detrás de los libros santos, y en calidad de médicos se ve detrás del cristiano típico la degeneración psicológica. El médico dice: Incurable; el filólogo dice: Charlatanería¹⁵”. Este tipo de proposiciones hace que el libro segundo se base más en una opinión personal, por tanto, carece de fundamento científico o humanístico y termina reflejando el rechazo de Nietzsche al cristianismo, en lugar de una crítica formal al sistema dogmático.

Otra idea recurrente contra el cristianismo, establecida por Nietzsche, es la invención del pecado por parte del sacerdote ascético. El pecado niega la ciencia, el enaltecimiento del hombre y la civilización, es un delito contra la humanidad. Explicado así: el cristianismo interpreta algunos eventos naturales como manifestaciones influenciadas por un ser divino (Dios) y niega la posibilidad del conocer, debido a que si se desea comprobar o analizar el fenómeno natural, se está pecando contra Dios. Dicho pecado mantiene una relación psicológica con el castigo gracias al sacerdote ascético¹⁶. Nietzsche se estancó en el pensamiento del medioevo, en el que se castigaba cualquier intento de relacionar la ciencia con los asuntos de la fe dogmática.

15 NIETZSCHE, Friedrich. **El anticristo maldición sobre el cristianismo**. México: Colofón S.A. 2015. P. 112.

16 Cfr. Nietzsche, Friedrich. **El anticristo maldición sobre el cristianismo**. México: Colofón S.A. 2015. P. 114.

Una de las ideas centrales en la crítica al cristianismo es la injusticia, Nietzsche propone que el cristianismo es un sistema de injusticias que por medio del sacerdote ascético, la culpa y el pecado, se han configurado los valores que buscan beneficiar al débil y enfermo (física y psicológicamente), pero, ¿Qué es la injusticia para Nietzsche?, La injusticia no se encuentra nunca en la desigualdad de derechos; se encuentra en la exigencia de derechos iguales... “¿Qué es lo malo? Pues ya lo he dicho: todo lo que nace de la debilidad, de la envidia, la venganza. El anarquista y el cristiano tienen un mismo origen¹⁷”. Para Nietzsche los dos tipos de persona nacen del deseo de venganza, la debilidad y el odio, ya que el símil entre estos individuos es el resentimiento hacía un grupo distinto. Es posible ver que Nietzsche buscó, inconscientemente, un sistema moral, en donde la persona se hace acreedora de derechos, únicamente a través de un estado físico superior, dicho pensamiento termina siendo una paradoja tiránico-moralista.

Un concepto de “cristianismo”

De acuerdo a lo expuesto anteriormente y lo descrito en *La genealogía de la moral* y *El anticristo maldición sobre el cristianismo*, es posible inferir que el cristianismo para Nietzsche se entiende como un sistema de dominio social basado en una hegemonía de valores inversos. Este concepto se fundamenta en la máxima de que los valores impuestos por la iglesia son perversiones de los legítimos valores de la humanidad, los verdaderos valores del hombre superior son los que no limitan la racionalidad lógica del ser humano, o sea, los que no dejan margen de duda en el actuar de la persona, ya que no están sujetos a una condicionalidad social de recompensa (promesa) o castigo.

17 NIETZSCHE, Friedrich. *El anticristo maldición sobre el cristianismo*. México: Colofón S.A. 2015. P.144.

Es menester aclarar que Nietzsche es un individuo anárquico, en el sentido que desea que el hombre remplace los valores ascéticos (judeocristianos) por otro conjunto de valores totalmente antitéticos, basándose en leyes como: la ley de selección natural o la ley del predominio del más apto o fuerte. En ese sentido, Nietzsche no desea la ausencia de un poder dominante, sino la absoluta opresión sobre el débil, pero como un proceso natural. Nietzsche desea un totalitarismo biológico-social.

Segunda parte

A lo largo del viaje que emprende el personaje ficticio, Zaratustra, en la obra *Así hablaba Zaratustra*, se atisba el anterior significado del concepto de cristianismo, orientado al convencimiento de las masas, no denotativamente, pero la influencia que el cristianismo tuvo en los preceptos immoralistas de Nietzsche aparece en forma de parábolas y epigramas, los cuales hay que interpretar para desvelar el verdadero significado de su pensamiento.

El Cristianismo en Zaratustra

El máximo aporte a la humanidad, considerado por el del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, fue su obra, *Así Habló Zaratustra: un libro para todos y ninguno*¹⁸ (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*).

No es un secreto que Nietzsche evidenció un fuerte rechazo al cristianismo y a los valores ascéticos en la mayoría de sus obras, pero es en esta obra que logró matizar su anticristianismo con una trama filosófica-literaria,

¹⁸ La versión leída para este artículo se titula *Así hablaba Zaratustra*, sin el subtítulo un libro para todos y ninguno. Con el uso del verbo “hablar” en pretérito y no el pretérito perfecto. De acuerdo a la edición y traducción pueden variar ciertos elementos en el título.

además por la alta estima que el autor tuvo de dicha obra, al ser considerada, por él mismo como su mayor aporte a la humanidad (*magnum opus*), es que se considera, para este artículo, una puerta al verdadero pensamiento Nietzscheano.

Previo a realizar una crítica al cristianismo como institución, Nietzsche propone presentar al Estado como una forma decadente que limita a la razón. “Os menciono las tres transformaciones del espíritu: la del espíritu en camello, la del camello en león y la del león en niño¹⁹”. Aunque Nietzsche cita al elemento fundamental de esta parábola como el espíritu (*Geist*), se refiere a la fuerza vital²⁰, la cual trasciende a la razón y que pasa por varios cambios. Partiendo del primer animal, el camello, el animal de carga, al que se le impone todo y por ser animal de carga lo acepta y lo soporta ¿quién le impone? El Estado. Pero debe haber un momento en que el camello genere fuerza para rebelarse al Estado, el cual está representado como un dragón, que dice: “todo valor está establecido ya de una vez por todas y yo soy todo valor establecido²¹”. El camello debe cambiar a un león, que se rebele a los valores impuestos por el Estado, generando nuevos valores. Aun creando nuevos valores que superen a los establecidos por el Estado, es necesario que el león, tenga un nuevo comienzo al transformarse en un niño, que representa la inocencia para aceptar lo venidero.

Con esta breve explicación de la parábola de los tres estados del espíritu de la que habla Zaratustra²²,

19 NIETZSCHE, Friedrich. **Así Hablaba Zaratustra**. Traductor: Alaric Dukass. España: Plutón Ediciones. 2013. P 27.

20 La fuerza vital es el principio fundamental de la postura filosófica del vitalismo, la cual surge con Schopenhauer y continua con Nietzsche, siendo este último el principal exponente de esta postura.

21 *Ibíd.* P 28.

22 El personaje Zaratustra fue inspirado en el profeta iraní Zoroaster, el cual

Nietzsche presenta a la fuerza vital como medio liberador del hombre, lo que lo lleva a cambiar. Además, Zaratustra dice: “Aniquiladores son quienes arman trampas para atrapar multitudes y las llaman Estado²³”. De esta manera Nietzsche desacredita toda fuerza que imponga un sistema de valores, que no sean los valores del fuerte; Zaratustra continua: “Yo denomino Estado adonde se envenena todos los buenos y los malos; donde se pierden todos, los buenos y los malos; donde el suicidio lento de todos se llama vida²⁴”. En este punto Nietzsche empieza a vincular su desprecio hacía el Estado con cualquier institución que se oponga a los instintos básicos del hombre, o sea cualquier doctrina que busque algo más allá de los sentidos y lo inmediato, justo como lo hace el cristianismo. Zaratustra afirma: “Donde termina el Estado, empieza el hombre que no es superfluo ni mediocre²⁵”, de esta forma, el elemento esencial del hombre que debe superar al hombre de Estado, está en un inicio en la fuerza vital, como el elemento que promueve la vida instintiva, sin embargo más específicamente, la razón nos permite reconocer y negar los valores del Estado. Estas primeras afirmaciones de Zaratustra son el prolegómeno a dos ideas fundamentales que definen su pensamiento anticristiano en su alter ego, Zaratustra. El primero, la iglesia como institución de opresión; segundo, el superhombre, el individuo racional.

La Iglesia como institución

Irónicamente, la visión de la iglesia como institución opresora de los instintos surge cuando el diablo le dice a Zaratustra: “Dios ha muerto: sucumbió Dios a su compasión

estableció la religión monoteísta Zoroastrianismo en la antigua persa alrededor de los 1500 años antes de Cristo.

23 NIETZSCHE, Friedrich. Así Hablaba Zaratustra. Traductor: Alaric Dukass.

España: Plutón Ediciones. 2013. P 50.

24 Ibíd. P 51.

25 Ibíd. P 52.

con los hombres²⁶". Esta es una de las Frases más conocidas de Nietzsche, presentada también en la *Gaya Ciencia*. Esta frase engloba la idea de que Dios desaparece (entendido Dios como un ideal del que depende el hombre). Al terminar la edad media el hombre ya no posee la creencia del mundo y de el mismo en un sentido teocéntrico, más bien este está ganando responsabilidad de sus actos y con ello independencia de la figura de Dios, ya que su finalidad no es un ideal en Dios, sino su visión del mundo se transforma lentamente en un relativismo.

Ahora, la creencia de que Dios ha muerto, para el diablo, en Zaratustra, está fundamentada en la idea de que la compasión fue la causante de la muerte de Dios. Zaratustra dice, hay que aprender a amarse a uno mismo, por lo que Dios debió darse amor así mismo y no al hombre, pero al darle amor al hombre, Dios creó una dependencia hacia este último y se descuidó asimismo. Zaratustra presenta a la compasión así: "si tienes un amigo que sufre, sé un lecho en el que pueda descansar su sufrimiento; pero que sea una cama dura, un catre, que así le serás más útil²⁷". Así Nietzsche afirma que, la compasión no debe entenderse como un valor, ni lástima, sino, como un medio correctivo basado en el dolor.

Una parte esencial de la iglesia como institución, son los sacerdotes, cuando Zaratustra les habla a sus discípulos acerca de los sacerdotes, utiliza frases como: aquel que llaman redentor los ha atado con cadenas de valores falsos y ficciones... valores falsos y palabras ilusorias no hay monstruos más peligrosos... llaman iglesias a sus antros de dulce aroma... así Nietzsche define a la iglesia como institución de valores corruptos o en términos nietzscheanos, transvalorados. Zaratustra provee

26 *Ibíd.* P 89.

27 *Ibíd.* P 88.

un significado de iglesia que, aunque bastante sintetizado, contiene la idea fundamental en varias obras de Nietzsche: la Iglesia —es una especie de Estado, la más embustera, para ser exacto—. Siendo el engaño el promotor de valores inversos.

Es menester plantear la pregunta, ¿Cómo propone Nietzsche evadir el engaño de la iglesia?. Zaratustra dice: cuando sois portadores de *una única* voluntad soberana: tal es el origen de vuestra voluntad. La voluntad a la que se refiere Nietzsche es, el pensamiento, solo a través de la razón como voluntad el hombre puede discernir entre el engaño y la verdad, por tanto, Nietzsche hace hincapié en que la razón es el elemento liberador. Empero, es en la alegoría titulada, “De la virtud empequeñecedora”, en la que Zaratustra enfatiza otra idea recurrente en las obras de Nietzsche, la inversión de los valores. “Llaman virtud a lo que vuelve modesto y manso; así convierten al lobo en perro y al hombre mismo en el más útil animal doméstico del hombre²⁸”. Más específicamente el valor que se invierte, según Nietzsche, es la razón.

A raíz de la inversión de los valores indicada por Zaratustra, Nietzsche, en la alegoría titulada, “De viejas y nuevas tablas”, incita al hombre a destruir los valores cristianos y junto a estos a los representantes de la iglesia. Esta destrucción no se realizará a través de la violencia, más bien, a través de la superación de los valores estatales y religiosos, el hombre que logre superar dichos valores será un hombre más allá del hombre, será un superhombre (Übermensch).

El hombre que está sobre los hombres

Se ha entendido que la traducción del término alemán Übermensch, en español es superhombre y en

28 Ibid. P 165.

inglés superman, no obstante, el prefijo alemán über se traduce como, sobre o encima, y la unidad nominal *mensch*, se traduce como hombre (sin hacer ninguna referencia al género). Por lo tanto la traducción más correcta para el término Übermensch a español sería el sobre-individuo o bien, el individuo que está por encima, no desde un punto de vista espacial determinado sino, una posición metafórica.

“Del hombre superior”, es el título de la alegoría en la que Zaratustra describe una guía para antropomorfizar al ser humano, aunque parezca una absurdo, lo que Zaratustra explica es que se debe llegar al hombre superior, el cual se encuentra más allá de lo que se entiende del ser humano en su época. Para Nietzsche, el ser humano a finales del siglo decimonono era un ser moral, un ser de valores y un ser en una sociedad constituida principalmente por el Estado. Por lo tanto el mensaje fundamental que lleva Zaratustra al hombre, es: el hombre debe ser superado, o sea el hombre debe ser inmoralista²⁹.

La primera cualidad antropomórfica en el hombre superior la señala Zaratustra, relatando lo que afirman los sacerdotes: “no hay hombres superiores, todos somos iguales; hombre es hombre; ¡ante Dios todos somos iguales!³⁰”. No estando de acuerdo, Nietzsche se refiere a que el hombre superior debe de ser distinto ante los demás hombres y debe despreciar la igualdad que propone la iglesia.

La primera cualidad guía a la segunda; explica Zaratustra: “vuestro desprecio, hombres superiores, me hace abrigar esperanzas. Pues los grandes despreciadores son los hombres más venerados³¹”. Este desprecio se

29 Término que usa Nietzsche para referirse asimismo en Ecce Homo. Alguien que va en contra del ideal.

30 NIETZSCHE, Friedrich. **Así Hablaba Zaratustra**. Traductor: Alaric Dukass. España: Plutón Ediciones. 2013. P 275.

31 Ibíd. P 276.

refiere a los valores ascéticos, valores del Estado, lo ideal, las promesas, la iglesia como institución, todo lo que prive o sesgue a la fuerza vital de guiar al individuo en su actuar racional.

Como tercera cualidad pronuncia Zaratustra: “Sólo puede tener corazón quien conoce el miedo, pero lo supera; quien ve el abismo pero con orgullo³²”. Nietzsche en varias obras describe que el asceta tiene miedo a la vida y por eso se apeg a los valores de la muerte (como se explicó al inicio del artículo, las promesas). El hombre superior es aquel que supera el miedo, pero no el miedo a la muerte, sino el miedo a la verdadera vida y por tanto, persigue la vida de los instintos.

En la cuarta cualidad Zaratustra predica: “El hombre debe volverse mejor y más malo –he aquí lo que enseño yo... lo peor es menester para lo mejor del superhombre³³”. Esta es una clara referencia a la transvaloración señalada en *La Genealogía de la Moral*. El hombre debe tomar como buenos a los valores inversos, o sea a los valores del instinto.

La quinta y última cualidad del superhombre para Zaratustra y en la que hace gran hincapié posterior a esta alegoría es, el aprender a reír, esta idea se refiere a que el superhombre debe reírse de la visión moralista del asceta y regocijarse en la vida inmoralista.

Con estas cinco cualidades Zaratustra construye un ignoto significado de *superhombre*, el cual, aunque nunca se llega a concretar en *Así Hablaba Zaratustra*, se puede apreciar de manera completa en la obra *Ecce Homo*³⁴:

32 Ibíd. P 277.

33 Ibíd P. 278.

34 *Ecce Homo* se traduce como he aquí el hombre, frase que usa Poncio Pilato para presentar a Jesús después de ser azotado. Obra en la que Nietzsche expresa su sentir acerca de los libros que ha escrito, ahí yace una definición concreta de *superhombre* que no se menciona de manera explícita en **Así Hablaba Zaratustra**.

“La palabra *superhombre* para designar un tipo de suprema perfección en contraste con hombres modernos, con hombres buenos, con cristianos y demás nihilistas³⁵”.

A lo largo del viaje de Zaratustra, este va indicando algunas características del superhombre, como: el hombre que debe matar a los dioses, el que debe ser visto como una imagen divina, el que abandona la espiritualidad, el que goza en sí mismo, el que se alcanza por medio de la redención de los verdaderos valores, el que aplasta a los débiles. Sin embargo, de manera concisa, el superhombre es el que abandona lo ideal (concepto platónico), por lo que rechaza las promesas y la pasividad.

El eterno retorno

El eterno retorno es la concepción del tiempo que se creía en la Antigua Grecia, donde la existencia humana está destinada a repetir los mismos sucesos en un trascurrir infinito sin posibilidad de cambio en ningún evento. No obstante, la resurrección de Jesucristo rompió la perspectiva de la circularidad temporal, convirtiendo al tiempo en lineal, al darle al ser humano una trascendencia que supera a los hechos del mundo terrenal.

Nietzsche al estar contra el cristianismo retoma la idea del eterno retorno con la voz de su alter ego Zaratustra: “Retornaré eternamente a esta misma vida, en lo más grande y también en lo más insignificante, para que enseñe de nuevo el eterno retorno de todas las cosas³⁶”. Asimismo en *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que la idea fundamental de *Así Hablaba Zaratustra* es el eterno retorno.

35 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Traductor: Federico Milla. Argentina: Ediciones Siglo XX. 1978. P 50.

36 NIETZSCHE, Friedrich. *Así Hablaba Zaratustra*. Traductor: Alaric Dukass. España: Plutón Ediciones. 2013. P 217.

Es importante indicar que Nietzsche señala en *La Genealogía de la Moral*, que el asceta por miedo a la no existencia, busca creer en algo, ese algo, es la promesa de la resurrección. En cierto, sentido es evidente la contradicción, ya que Nietzsche por miedo a la nada, desea creer en un ideal, el eterno retorno. Sin darse cuenta, ni él mismo puede escapar del cristianismo como sistema, ya que este influye en su concepto del eterno retorno, estableciéndolo como excusa ante la no existencia.

En forma de conclusión

Para el filósofo alemán, Friedrich Nietzsche, el cristianismo es un sistema de dominio social basado en una hegemonía de valores inversos. A raíz de este sistema, redacta una obra de literatura filosófica, *Así Hablaba Zaratustra*, que presenta una serie de ideas que buscan contradecir los dogmas cristianos, como: los sacerdotes se basan en engaños para formar una iglesia como institución; la muerte de Dios y la abolición del ideal ascético son necesarios para superar los valores que promueve la iglesia; el superhombre es el que logra asimilar la muerte de Dios y crea su propio conjunto de valores relativos; y el eterno retorno es la negación del principal dogma de la iglesia, la resurrección de Jesucristo. Como afirmación final se puede concluir que Nietzsche es un partidario de la antigua escuela Cínica, ya que busca regresar a la vida natural-antropológica y rechazar la cultura y el ideal (platónico) que fundamenta a la iglesia como institución y sistema.

Bibliografía

Textual

Bühler, Johannes. *Vida y cultura en la edad media*. Traductor: Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica. 1977. PP 290.

Nietzsche, Friedrich. *Así Hablaba Zaratustra*. Traductor: Alaric Dukass. España: Plutón Ediciones. 2013. PP 314.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Traductor: Federico Milla. Argentina: Ediciones Siglo XX. 1978. PP 125.

Nietzsche, Friedrich. *El anticristo maldición sobre el cristianismo*. México: Colofón S.A. 2015. PP 158.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Traductor: Andrés Sánchez Pascual. España: Alianza editorial. 2014. PP 248.

San Agustín. De Doctrina Christiana en *Universitas Philosophica*. Flórez Alfonso. Colombia: Fundación Cultural Javeriana de Artes JAVEGRAF. 2015. PP 397.

Electrónica

Diccionario de la lengua española – edición del tricentenario, [en línea]. Fecha de consulta: 4 de julio de 2016. Disponible en la página web: <http://dle.rae.es/?id=6EawoZ6>

Diccionario etimológico, [en línea]. Fecha de modificación: 4 de julio de 2016. Fecha de consulta 4 de julio de 2016. Disponible en la página web:

<http://etimologias.dechile.net/?bueno>

Ser y Trascendencia

Una mirada desde la perspectiva existencial de Gabriel Marcel

Oscar Rafael Ralón Alvarado

Resumen

En la filosofía existencial de Gabriel Marcel, la plenitud de la persona sucede en la cotidianidad; es en el devenir cotidiano donde se resuelve el misterio ontológico en que la experiencia se traduce en el hacerse. El ser es un misterio a razón que la existencia lo devela día con día y donde el individuo se sitúa en una experiencia de búsqueda. La integralidad del ser, en el misterio, se moldea la situación actual y la visión. El *Misterio del Ser*, donde la reflexión alcanza el sentido de trascendencia, en el avanzar hacia la experiencia ontológica, es el encuentro con la esperanza: aquello que aún no somos pero ya es parte nuestra, el sentido, algo en lo que ya participamos y que se comprende como *misterio existencial*. En síntesis, al rescatar la dignidad de la persona, la filosofía existencial de Gabriel Marcel desarrolla un pensamiento en el que se es capaz de re-crearse; al definir la ruta de cuestionamientos básicos para comprender el *ser y la existencia, como misterio*, Marcel plantea la posibilidad de trascender, de caminar en la esperanza.

Palabras claves

Realidad concreta y cotidianidad, ser, trascendencia, misterio existencial, experiencia ontológica, búsqueda, encuentro, ¿quién soy?, visión, esperanza, el yo trascendental.

Summary

In Gabriel Marcel's existential philosophy the plenitude of each person happens in the daily life. It is in the daily life where the ontological mystery is solved and the experience is interpreted in making. Being is a mystery, because as it exists it reveals itself day by day; the individual situates itself in a pursuit experience. The integrality of human being, in the mystery, molds the current situation and vision. The mystery of being, where reflection reaches the meaning of transcendence, in moving towards the ontological experience, is the encounter with hope: something that we are not yet, but is part of us, the sense, something in which we already participate with, and it is understood as an existential mystery. In summary, Gabriel Marcel's existential philosophy, rescuing the dignity of a person, develops an approach in which one is able to re-create himself, because it defines basic questions to understand being and existence as a mystery. Marcel is a possibility of transcending, walking in hope.

Keywords

Concrete reality and daily life, Being, Transcendence, Mystery of Existentialism, Ontological Experience, Pursuit, Encounter, Who am I?, Vision, Hope and the transcendental self

Introducción

Para comprender al ser, en la filosofía de Gabriel Marcel, es necesario avanzar hacia la reflexión permanente, cotidiana y asistemática sobre la realidad concreta. En dirección *asistemática* no debe comprenderse como la ausencia de un proceso metodológico porque en la filosofía marceliana

el proceso lo determina el fin que se persigue en cada reflexión. Es el punto de llegada el que mueve la necesidad de avanzar. En términos concretos, es la visión, el *a dónde vamos* o el que mueve al ser y que, paradójicamente, como un *misterio ontológico*, el individuo se sitúa en la experiencia del *siendo*, en un *hacerse* existencial. Es la visión donde se es.

Para el existencialista el proceso por medio del cual el individuo busca la plenitud se establece en la cotidianidad del *ser mismo*. Es la vida cotidiana donde el individuo con visión puede reflexionar sobre su medio, existencialmente, para determinar comprenderlo y luego, mediante una experiencia de búsqueda, definir su trascendencia. Por ello el individuo solo puede trascenderse cuando está consciente de su situación actual.

Como sucedió en diversos casos, los existencialistas realizaron una ruta de reflexión filosófica desde la persona; desde aquel que había perdido la libertad. Por ello, trascenderse es luchar por la libertad en su vida cotidiana y ello implica establecer una visión. Comprendieron, además, que la trascendencia en sí no es un procedimiento por medio del cual alcanzamos un nivel distinto del que nos pueda dar la experiencia y el curso del camino, que nos ubica en dirección a la visión.

Pero esa ruta o camino, como lo expresó en su momento Marcel, solo se puede comprender plenamente cuando se parte de la integralidad del ser, del ser humano, en el que no se distingue alma y cuerpo o razón y existencia. Entonces la visión, y caminar hacia la visión, implica al ser completo, al individuo que se trasciende a sí mismo para alcanzar ser otra persona integral desde su propia existencia. La existencia en ese sentido no se puede concebir de manera fragmentada.

La reflexión, *reflexión segunda* en el pensamiento marceliano, es iniciar la experiencia misma del ser existente que al comprenderse establece la experiencia misma de trascenderse. Este juego de palabras es el marco de la reflexión sobre el que, existencialmente, se abordan todos los ámbitos de la vida que, paradójicamente, incluyen la muerte como acontecimiento ineludible pero que encaja perfectamente en la visión con la que somos capaces de alcanzar el ser; el ser, en sí mismo, es trascendente y está visualizado, previsto, como un fin.

Esta acepción del ser se aleja, sustancialmente, de la contrapropuesta existencial sartreana que, desde el existencialismo materialista, nos conduce a la nada. La edificación de una visión sobre el ser, mi ser, nos ubica en algo diametralmente distinto a la nada (del ser o la nada) y nos conduce a la idea de trascendencia que al mismo tiempo se define como misterio, como una exigencia ontológica donde el resultado del curso —el caminar, que es una opción de esperanza (tanto del ser como de la existencia)— se enfrenta a la opción nihilista con la que se presenta la muerte para el ser humano, cuya respuesta está en el entendimiento del ser, del misterio y su trascendencia.

El ser como misterio y encuentro

El Misterio del Ser es el punto de partida de la reflexión filosófica marceliana. Para este filósofo, la reflexión implica la participación en la existencia que sucede, como toda la experiencia, en la realidad. Es en esa realidad donde se cuestiona la visión como contraposición a la nada.

El cuestionamiento, existencial, exige ubicarnos en lo personal sobre las preguntas que experimentamos durante el curso de nuestra vida. Si bien es cierto que por la misma

experiencia sí podemos *experimentar* la nada o el vacío; la sola posibilidad de contemplar o experimentar nos ubica en la búsqueda de un sentido, de una visión. Entonces, la reflexión de estar, de ser, sobre la que nos llenamos de inquietudes y cuestionamientos sin respuestas, nos lleva a identificar aquello que aún no somos y de lo que aún no es parte nuestra.

Es, en ese nivel de reflexión, donde encontramos el significado que nos devela la realidad profunda sobre la cual surgen las preguntas concretas sobre cuestiones sin trascendencia que ya están resueltas, aunque no por ello dejan de tener importancia y que son parte, siguiendo a Marcel, de la reflexión primera. Pero cuando ubicamos una visión, cuando iniciamos la experiencia de trascendencia, es cuando definimos lo que deseamos alcanzar, es el camino de reflexión segunda.

Esa reflexión, segunda, es un proceso de participación en algo. La reflexión no se da en el vacío porque toda reflexión tiene contenido. En ese nivel es importante identificar que la verdadera participación del ser sucede en la reflexión segunda, sobre algo que vale la pena, algo vivido o que vamos a vivir y cuyas interrogantes suponen una búsqueda permanente en perspectiva ontológica: un *misterio existencial*.

Ese camino de la reflexión existencial es un proceso esclarecedor, iluminador al individuo desde la visión, la realidad y la verdad sobre el ser, que no puede ser de otra manera que sobre mi ser, es decir, mi yo, que Marcel denominó *medio inteligible* que se comprende como la experiencia del Yo frente al Tú donde se desarrollan las intersubjetividades, en donde los individuos afrontan realidades concretas, sentimientos de frustración o de

esperanza con lo que se ubica el encuentro con el ser, la existencia, la muerte, la inmortalidad, la nada y Dios que es la base, donde se define la verdadera naturaleza del ser humano.

Es en esa dirección, en la ruta con una visión, donde se devela la trascendencia del ser como misterio porque la trascendencia, así comprendida, es donde se considera la experiencia de una visión que implica ponerse en curso (en la ruta) para seguirla, para buscarla. La ruta concluye en el encuentro con la trascendencia, básicamente, como una experiencia de búsqueda. Es el espacio donde se entiende la naturaleza del ser como la que es capaz del encuentro con el otro, con el Tú que a su vez es la capacidad de comunicación y voluntad de comunicar. Por ello se comprende al ser como comunicar y voluntad de comunicar

Al situarme en esta última frase marceliana, *comunicar y voluntad de comunicar*, encuentro tres elementos sustanciales que distinguen lo propiamente humano: ser en comunicación (en relación), ser con voluntad y ser comunicador. Lo relevante de la expresión se ubica en que el ser humano es un ser que está en constante descubrir. Ese descubrir solo puede ser, desde la perspectiva de Marcel, cuando se comunica consigo mismo y se comunica con los demás dentro de la búsqueda, la visión y la reflexión que sucede mientras avanza hacía su ser existente y trascendente.

Esa intersubjetividad, o más bien la relación con el Tú, es el espacio y tiempo en que sucede la definición del ser y, por lo tanto, del yo. Por ello todo, en la existencia se interrelaciona mientras se reflexiona sobre el ser: la existencia, el yo, la vida ética, el valor, la muerte y la inmortalidad, la presencia,

el Ser y Dios, y concluye en el Tú. ¿Por qué? ¿Por qué esa conclusión absoluta sobre la existencia?

Actualmente, la reflexión se ha alejado sustancialmente del pensamiento filosófico. Encontramos desde pensamientos indefinidos hasta radicalizaciones o polarizaciones, tanto en el materialismo, empirismo y en el intelectualismo. En las diversas vertientes filosóficas y científicas en el momento en que Marcel hizo sus aportes a la filosofía con enfoque existencial, era poco común encontrar una visión integradora del ser humano, como lo hizo Bergson en otro momento. Pero, además, se había consolidado el pensamiento nihilista desde Nietzsche y el existencialismo de Sartre. Las posiciones también eran absolutas en la primera parte del siglo XX. Tan absolutas, que dieron origen a las ideologías extremistas que fundamentaron los regímenes totalitarios, que concluyeron en guerras internacionales de impacto mundial.

Viene esto a colación porque el pensamiento de Marcel se desarrolló en un ambiente filosófico que abordó problemas concretos de la vida de los seres humanos y de las sociedades. Es así como lo hicieron Buber o Scheler desde la psicología; Husserl o Edith Stein daban respuestas a interrogantes que el hombre se hacía desde hacía mucho tiempo.

Marcel, existencialmente, más que respuestas absolutas a interrogantes eternas, propuso el camino y la búsqueda con una visión situada en el ser como misterio. Esto tiene actualidad para la reflexión filosófica en un mundo que construye visiones sin tomar en cuenta la mirada existencial ni del ser.

El yo trascendental

Para Marcel, los temas importantes, los trascendentes, eran tratados en forma **Abstracta**. Conocimiento del otro, de la comunicación de las conciencias o del mundo de la intersubjetividad, de la pluralidad y la multiplicidad de las conciencias, eran problemas que no se abordaban convenientemente.

Ahí están, para él, los problemas reales e importantes. La diferencia con Marcel radica en que las cuestiones sobre la subjetividad y las subjetividades están suspendidas en un punto fijo inamovible, el Yo, individual o trascendental, y se trata de abrir el acceso a otras conciencias y existencias. En este sentido, por ejemplo, el Yo trascendental explica la comunidad objetiva y la comunicación de las conciencias; la relación de un Yo a otros Yoes, a los *alter ego*.

Marcel intersubjetiviza directamente desde su experiencia, esta forma de hacer filosofía; en su vida cotidiana, su historia personal desde la niñez y las preguntas que lo *pusieron en camino*, a una búsqueda permanente de sí mismo y del Tú, del encuentro con el otro. Eso definió el carácter personal de su filosofía que nace de haber sido hijo único viviendo con una madre que no era su madre; una situación personal, familiar, que involucró sus sentimientos, afectos, angustias y en el fondo el ser solitario.

Su filosofía y la reflexión sobre las intersubjetividades no es algo que deviniera de una reflexión sin vida; es pues, allí donde se encuentra con el otro, con el Tú. Alcanzar una singularidad frente a los demás pensamientos de su época en relación al ser y la trascendencia. Como él afirmó, solo expuso su propio caminar, el devenir de su reflexión segunda, mediante la cual entendió la relación Yo

- Tú mediante el cual se define el nosotros.

El nosotros implica el lugar, según Marcel, en donde el Yo cobra su sentido en el Tú y en reciprocidad. Es en la reciprocidad donde se alcanza la noción misma de trascendencia que deviene de la mutualidad. Es por ello que el ser existencial de Marcel se ubica en la experiencia de la comunidad, mediante sentimientos de unión, fidelidad y amor. Es el principio de explicar la existencia por la que alcanzamos la trascendencia vital que nos permite entendernos y entender la realidad. ¿Qué sucede con la experiencia del otro en relación al Yo?

Filosofía

Marcel se cuestiona sobre el tema de las soledades, dentro de las intersubjetividades, como constelaciones estelares de gemelos, en donde se puede ubicar el Tú roto, muerte o ausencia. Y es en esta experiencia donde el individuo puede encontrar una nueva ruta de interrogantes que tienen como meta establecer si la experiencia del otro, lo que el otro oye, escucha o siente es parte de mi experiencia o solamente nos encontramos con una nueva búsqueda. Es parte de lo que escucho sin hacerlo mi experiencia o es únicamente algo que me comunican y que yo estoy en disposición, llamado, a vivir también.

La experiencia del *otro*, en el campo de la intersubjetividad, es lo que finalmente nos permite comprendernos a nosotros mismos y a nuestro ser; es el espacio de auto comprensión por excelencia y es donde podemos trascendernos. Es la respuesta constante y cambiante de nuestro Yo frente al Tú que nos interpela en forma constante. Es, finalmente, donde se consolida la construcción del ser persona.

Dignidad de la persona

Con el concepto de Referencia Existencial, Marcel expuso su pensamiento sobre la persona y su dignidad. Es un tema que le preocupó desde sus primeros escritos filosóficos y lo ubicó también en los conceptos de trascendencia, visión, búsqueda y encuentro del otro.

Por otra parte, la reflexión sobre la dignidad de la persona es parte sustancial de su obra *Ser y Tener*; es un concepto recurrente en todos sus escritos filosóficos y dramáticos.

Pero Marcel es coherente con su método y su perspectiva. La persona es una constante y aparece cuando explica al ser o cuando habla de la unidad del mismo en la existencia o experiencia. De igual manera lo ubica en las virtudes como responsabilidad, compromiso, el Yo, apertura, intersubjetividad, vocación o llamada en conceptos articulados y relacionados entre sí en torno al ser existente o existencial.

Pero, cuando habla de la persona la define como el Yo *relacional y en constante búsqueda, un ser en disponibilidad*. Es la forma por la que Marcel designó a la persona. Estar dispuesto es una característica esencial del ser humano, puesto que, desde la perspectiva marceliana, es la apertura a los otros. Es el tema de la intersubjetividad y que define la relación entre el yo y el tú, tal como lo expuso en su obra *Homo Viator*, donde explica la libertad por medio de la cual el ser humano se crea a sí mismo, se hace responsable de sus actos. De nuevo surgen las preguntas cotidianas para poder iniciar la búsqueda: ¿quién soy? ¿soy mi cuerpo?

La definición de ser humano de Marcel (1967b) “es ser encarnado” (p. 144). Señalo que para Marcel la definición de

hombre como ser racional no es inválida pero sí incompleta o insuficiente, puesto que el ser persona conlleva una pluralidad que no se puede explicar y no se agota en la *res cogitans* de Descartes distinguida de la *res extensa*.

Al decir *ser encarnado*, el hombre es definido como una unidad precisa entre alma y cuerpo que llevó a Marcel a identificar; es decir, que *yo no poseo un cuerpo*. Es decir que *si* afirmo que poseo *mi* cuerpo no lo puedo hacer en el mismo sentido que digo que poseo cosas.

Aquí marcamos una distancia plena del racionalismo y del intelectualismo al afirmar que el ser humano no puede reducirse a una *idea* de hombre, precisamente, porque el ser humano es un ser en situación, un ser que vive, experimenta corporalmente la realidad. La única manera de conocer, comprender y experimentar la realidad y trascenderla es a través del *ser un cuerpo*.

Al romper con la filosofía dualista cartesiana —que llevó la reflexión filosófica metafísica a las relaciones entre alma y cuerpo— Marcel afirmó que estos son pseudo problemas de la filosofía. Indicó, al afirmar *yo soy un cuerpo*, que estamos reconociendo la existencia en sí misma, al otro y al mundo. Es un modo de explicar la percepción del ser en el mundo y en comunión con las cosas y con los demás, en donde las circunstancias, la realidad cotidiana y concreta, ubica en perspectiva de trascendencia mi ser yo y mi dignidad.

No por nada se le llamó *filosofía concreta* a las reflexiones sobre el ser que hizo Gabriel Marcel. Y es que nada más puedo indicar que, para el filósofo francés, el ser en el mundo era motivo de análisis sobre lo manifiesto, sobre las dimensiones propias de la dignidad del ser humano

en su dimensión corpórea, mediante la cual podría encontrarse y reconocer los grandes desafíos que en su época significaron las guerras y los avances técnicos en contra de la degradación del ser humano. El hombre era paulatinamente reducido a procesos, concluyendo que la alienación del ser humano en las sociedades industriales, era el resultado de la falta de respeto a la dignidad de la persona.

En la lección octava del *Misterio de Ser*, Marcel explica, bajo el título de “Mi vida” el tema de la identificación y pertenencia, bajo el sentido de adherencia, los planteamientos propios de ser humano en cuanto a tratar de dar respuesta a la interrogante ¿quién soy?

La acepción de sí mismo tiene una relación estrecha con la experiencia social en la que estamos inmersos. Un individuo incrustado en las filas de un partido totalitarista compartirá los principios mediante los cuales se definirán los valores de su Yo.

De nuevo es en el hombre común y en la vida cotidiana donde Marcel va buscar las respuestas.

De esa cuenta todos los seres humanos estamos sometidos, en algunos casos, a situaciones de extrema observancia y profunda reflexión sobre nosotros mismos. Entonces, es en esas circunstancias donde entra en juego mi ser, mi persona y mi posible trascendencia que provoca un estado de incertidumbre.

¿Quién soy?

Ante las situaciones difíciles, el resultado de aceptación de la realidad, de entenderla y transformarla, se presenta para

Marcel como un *llamado* en cuanto tiene que ver con la respuesta al *¿quién soy?* El tema se centra en el hecho de que la vida, en sentido estricto, puede estar siendo vivida como un protagonismo externo, o como una vivencia real del Yo Soy en el sentido marceliano, que no es vivir el pasado sino comprender y captar la vida cuando tiendo hacia un fin.

Por lo tanto, vida no es lo mismo que tener. No tengo un cuerpo, no tengo una mente, no tengo unos pensamientos, no tengo un alma. Vida es estar inmerso en la experiencia al punto que Marcel sustituye el concepto vida por el de experiencia. Dentro del análisis que hace sobre este concepto, Marcel establece una referencia concreta para comprender el punto, que lo vinculó al tema de la trascendencia que consiste en la razón de vivir. En síntesis, esa razón de vivir abandonando el plano del tener es la vida en sí misma. En ese sentido, también encontramos que Marcel define la dignidad de la persona como ser en disponibilidad o un ser con una llamada. También profundizó sobre la dignidad de la persona en relación al sentido de la vida. Reflexionó sobre la conciencia que se tiene de sí mismo en busca del sentido, de la conciencia y del vivir para algo.

Para Marcel se tiene conciencia de algo. No existe la conciencia sin sentido o sin contenido. Es en ese marco donde mi vida puede encontrarse en una conciencia oscura o en una realidad en la cual se participa con un sentido y con un fin concreto y sobre lo que alcanza una identidad. La reflexión avanza sobre el sujeto que indaga sobre la sustancia de su vida y de la cual pasa a ser una persona creadora en la existencia.

Marcel (1967b) afirma que (...) *quien vive realmente no es sólo quien tiene gusto por la vida, sino quien contribuye a esparcirla, como a atizarla a su alrededor, y por esta razón, más que por la obra realizada una persona viva aparece como esencialmente creadora. Por esa vía podemos comprender mejor cómo el poder de crear está ligado a la existencia, aun cuando ésta lleve implícita la posibilidad de decaer, transformarse en torpeza, oscura repetición, rutina mortal.*

Es en la dimensión del sentido donde la esencia del Ser alcanza una definición singular en el pensamiento de Marcel. Es una llamada a la vida misma, como experiencia creadora, en donde se ubica con perfecta armonía al Ser trascendente que al mismo tiempo es Ser en disposición.

Realización, libertad y esperanza

Aquí hay un elemento fundamental en la filosofía de Marcel que es necesario esbozar, y consiste en explicar qué significa la libertad de la persona en relación con su dignidad.

La dignidad se ubica fuera del plano del tener. Se ubica en el plano del ser en disposición. Pero, ¿disposición a qué? Antes de ello es necesario encontrar la relación entre el *yo* y *mi vida*. Hay un concepto fundamental en el caminar reflexivo de Marcel al que hace referencia cuando explica estos temas. Es el tema del sacrificio. Cuando se cuestiona sobre qué significa darme yo mismo, Marcel pregunta ¿significa que me confundo con mi vida?.

La reflexión lo condujo a afirmar que el sacrificio es alcanzar la plenitud del ser en cuanto a que si se hace con el sentido de darse, sacrificarse no implica suprimirse, anularse, sino

encontrar la plenitud de su realización como persona, puesto que se realiza exactamente lo que él es. Como lo explica en su obra *El Hombre Problemático*, Marcel ¿quién soy? ¿qué sentido tiene mi vida? Es evidente que estas cuestiones no se resuelven respondiendo (...) *eres un animal racional. Respondiendo de esa manera se soslaya la pregunta.*

Esa realización, para Marcel, es un acto libre que trasciende la supresión. De esa cuenta, en una guerra el combatiente se sacrifica por un acto de entrega total en el campo de batalla. La realización no puede medirse en términos materiales porque entonces solo vemos un cadáver; la realización puede contemplarse en un plano invisible.

Marcel hace referencia en estas reflexiones, a los hombres que se sacrificaron en las batallas de 1940 en defensa de su patria. Y no es para menos, sabiendo ellos mismos que irían a un combate en el que seguro perderían la vida.

Es en ese nivel en donde para Marcel se trasciende lo propiamente biológico: cuando se encuentra el supremo sentido de la vida. Porque *mi vida* está infinitamente más allá de la conciencia que puedo tener de ella en un momento determinado. Para él, *mi vida es el dominio del sí y del no, en el que hay que decir a la vez que soy y no soy.* Es el plano de la realización del ser o su trascendencia.

Lo antagónico de no encontrar el yo, el llamado a ser en disposición, es para Marcel encaminarse hacia el vacío y vivir una extraña existencia en donde se manifiesta el rechazo a sí mismo, a la vida o experiencia real de mi ser.

Para Marcel, la crisis del hombre consiste en no reconocerse a sí mismo; en no recogerse para trascenderse. Y, al mismo

tiempo, en no reconocerse, como trascendente, como imagen de Dios. La dignidad de la persona reside en su capacidad de amor, de estar disponible a los otros, y sobre todo a Dios, hasta el punto de la entera disponibilidad: el sacrificio o autoinmolación por amor. En este contexto se entiende la afirmación marceliana, en principio paradójica, de que la dignidad del hombre consiste fundamentalmente en su finitud.

El tema es paradójico porque, precisamente, Marcel es el filósofo de la trascendencia del Ser por excelencia. La dignidad de la persona tiene su fundamento en su finitud y, lógicamente, ese concepto indica una condición de límites en tiempo y espacio. Pero al examinar con mayor cuidado el concepto de Marcel sobre el Ser, nos encontramos con que solo el Ser que se reconoce limitado puede trascenderse. Es decir, que no se trasciende aquello que ya está en un estado determinado, sino aquel que aún dentro de sus limitaciones, es capaz de identificarse a sí mismo como algo que puede avanzar hacia una realidad distinta como parte de su esencia y dentro de la experiencia cotidiana.

Para Marcel, el hombre que vive después de la muerte de Dios está abandonado a sí mismo en una libertad sin fines y desubicado. El hombre está condenado a ser libre y a hacerse a sí mismo, dotando de sentido su vida. Frente a la desesperación y la angustia, Marcel rescata la dignidad de la persona. Frente a la nada y al vacío rescata al ser que es capaz de re-crearse. Por ello, se le llamó a Marcel el filósofo de la esperanza; definió una ruta de cuestionamientos básicos para comprender el ser y la existencia sin negar la nada pero, al mismo tiempo, dejó en el ser, existencialmente hablando, la posibilidad de trascenderla.

Bibliografía

Hirschberger, J. (1956). Historia de la Filosofía (Tomo II, pp. 337 342). Barcelona. Herder.

Marcel. G. (1956). *Diario Metafísico*. Buenos Aires. Losada

Marcel, G. (1967). *Dos Discursos y un Prólogo Autobiográfico*. Barcelona. Herder

Marcel, G. (1967). *El Misterio del Ser*. Buenos Aires. Losada.

Marcel. G. (1956). *El Hombre Problemático*. Buenos Aires. Losada.

Marcel. G. (1956). *Los Hombres Contra lo Humano*. Buenos Aires. Hachette S. A.

Marías, J. (1972). Historia de la Filosofía. (pp. 376-378). Madrid. Revista de Occidente

Reflexiones críticas en torno a la construcción de una filosofía maya

Francisco Márquez

Resumen

Este artículo plantea una serie de preguntas y reflexiones en relación con los textos antiguos, prehispánicos, desde una perspectiva filosófica. Se trata de un esfuerzo de análisis crítico en torno a la construcción de una filosofía maya, con ese propósito se ocupa de dilucidar algunos prejuicios que se plantean como obstáculos para el reconocimiento de un filosofar autóctono en Guatemala. Un ejemplo es considerar el *Popol Vuh* sin ningún valor filosófico y relegarlo a la categoría de un simple mito, que no puede conducir a planteamientos filosóficos. También analiza el inicio de la filosofía occidental y reflexiona críticamente sobre ella, planteando con Fernet-Betancourt la necesidad de su transformación a la luz de las implicaciones relativas a la construcción y desarrollo de la filosofía de la cultura maya.

Palabras clave: filosofía, mito, razón, cultura occidental, cultura maya.

Abstrac

This article raises a series of questions and reflections in relation to the ancient texts, prehispanic, from a philosophical perspective. It is an effort of critical analysis around the construction of a Mayan philosophy, with that purpose it deals with elucidating some prejudices that are posed as obstacles for the recognition of an autochthonous philosophy in Guatemala. An example is to consider the

Popol Vuh without any philosophical value and relegate it to the category of a simple myth, which can not lead to philosophical approaches. It also analyzes the beginning of Western philosophy and critically reflects on it, proposing with Fornet-Betancourt the need for its transformation in light of the implications related to the construction and development of the philosophy of Mayan culture.

Key words: philosophy, myth, reason, western culture, Mayan culture.

“...porque también el amante del mito es en cierto sentido un filósofo”. (Aristóteles *Metafísica*, cita de José Mata Gavidia)

Introducción

Es pertinente hacer algunas acotaciones para entender los alcances y límites, así como la intencionalidad del presente trabajo, en primer lugar, se inserta en un proyecto más amplio de investigación que tiene como finalidad la construcción y sistematización de las filosofías indígenas antiguas en Centroamérica¹. En este contexto uno de los temas que ha llamado nuestra atención, durante años, constituyendo una línea de investigación de largo aliento es la “filosofía maya”, su construcción, su sistematización, su búsqueda.

El procedimiento metodológico básico para realizar la investigación consiste en partir del estudio de los textos antiguos y analizar filosóficamente su contenido con el

1 Dicho proyecto está dirigido por un grupo de profesionales de la filosofía centroamericanos, entre quienes se cuenta Andrés Solano-Fallas de Costa Rica, Juan Alberto Tubac de Guatemala y quien esto escribe, Francisco Márquez, también de Guatemala. Ver declaración X Congreso Centroamericano de Filosofía, Tegucigalpa, 31 oct., a 4 nov. 2016.

propósito de sistematizar el pensamiento filosófico maya. Importantes serán para el análisis el método de la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt y el método hermenéutico de Gadamer, entre otros.

En un segundo momento, contrastar los resultados del estudio de los textos antiguos con un estudio de los pueblos originarios, a través de los sabios de su cultura. Entre los textos antiguos de la cultura maya a que me refiero están: *El Popol Vuh*, *Rabinal Achí* y *Memorial de Sololá*, además de códices y otros documentos de extraordinario valor histórico filosófico.

En el presente artículo nos ocupamos básicamente de analizar algunos prejuicios que obstaculizan la creación, desarrollo y valoración de la “filosofía maya” y las repercusiones o cambios que tiene que sufrir la propia filosofía occidental, si quiere entablar un diálogo fructífero, de experiencias compartidas y enriquecimiento mutuo lo cual pasa primero por el reconocimiento de las otras culturas, de su filosofar distinto, como puede ser el caso de la maya. Como vemos, se trata también de un problema de reconocimiento y legitimación, así como de viabilidad del pensar filosófico maya. Para enfrentar este reto, es necesario ampliar nuestro horizonte filosófico y analizar el tema desde una nueva perspectiva.

Una idea guía es que los textos indígenas antiguos son portadores de valor filosófico, que, mediante un estudio y análisis de conceptos claves en los textos indígenas, se puede ir mostrando esa dimensión del pensamiento maya. Conceptos como el de hombre o ser humano, mundo o naturaleza, o el tema de los valores, morales y estéticos entre otros, son temas de interés filosófico que pueden ir surgiendo.

De esta manera, es importante sistematizar – paulatinamente – la producción literaria antigua, enfocándose en el abordaje de estos temas filosóficos importantes. A su vez, es prioritario señalar que no se presupone un esencialismo a los textos, sino que, al ser productos de diversos pueblos, o grupos étnicos, se hará manifiesta la variedad de aproximaciones filosóficas.

Un punto importante a dilucidar en esta dirección es el siguiente: ¿hubo un saber filosófico entre los mayas, es decir, un tipo de conocimiento que trascendiera la visión mítico-religiosa del mundo, que mostrara ese afán del saber desinteresado fruto de la admiración y de la duda, o de la angustia que indaga acerca de temas como la muerte o destino del hombre? ¿Hubo pensadores que pudieran reflexionar y preguntar sobre el origen del mundo y del hombre? ¿Hombres que meditaran sobre temas tan **Abstractos** como el tema del tiempo? ¿matemáticos que hicieran descubrimientos geniales y con ello mostraran un esfuerzo racional, desinteresado, por entender el universo?

Es posible hipostasiar la realización de este filosofar maya desde dos perspectivas: una, a partir de los mitos presentes en los textos prehispánicos; y dos, los descubrimientos astronómicos, estrechamente ligados a la aritmética para formar el calendario, que muestran el afán de meditar directamente acerca del mundo, lo cual pone de manifiesto la riqueza de un pensamiento que supo descubrir los secretos de muchos de los grandes temas que han preocupado a los filósofos de todos los tiempos. Más preguntas pueden ser planteadas: ¿cuál sería la lógica distintiva de este tipo de racionalidad, donde se encontraría el pivote de su movimiento? ¿Acaso nos encontraríamos con un tipo de filosofía que maneja una racionalidad diferente?

El inicio de la filosofía occidental

Este tema que se refiere al comienzo de la filosofía occidental nos muestra como cada cultura, en cada época de su desarrollo debe estar volviendo sobre si misma, sobre sus orígenes, para examinar su camino y su caminar, para rectificar y cambiar, para meditar y emprender nuevos rumbos, para reconocer sus temores y fortalezas, para decidirse a dialogar con otras culturas y enriquecerse mutuamente.

En 1988, Hans-Georg Gadamer pronunció una serie de conferencias, sobre el inicio de la filosofía occidental, en el Instituto Italiano de Estudios Filosóficos, en ellas reflexiona acerca de la importancia de volver a los orígenes y nos muestra el camino metodológico para tal fin. Comienza Gadamer explicando el motivo de su interés por las primeras etapas del desarrollo del pensamiento griego: “El tema es el inicio de la filosofía griega, esto es: de la cultura occidental. Este tema no tiene un interés meramente histórico. Afecta a problemas actuales de nuestra propia cultura, que se encuentra en una fase de brusca transformación, pero también de incertidumbre y de falta de seguridad en sí misma, y que por ello aspira a establecer vínculos con culturas de carácter muy distinto, las cuales, a diferencia de la occidental, no han surgido de la cultura griega.”²

Este estudio sobre el inicio de la filosofía griega tiene que ver con varios aspectos y momentos que, Gadamer, fundador de la hermenéutica va señalando y explicando, los cuales nos parecen de gran interés como ejemplo para acercarse a la comprensión de una cultura.

2 Gadamer, Hans-Georg. El inicio de la filosofía occidental. Pág. 13

En primer lugar, con el contexto, esto es, con el ambiente en que se formó la filosofía y la ciencia griega, en esos años tuvo lugar la preeminencia de Grecia en la navegación y el comercio. “Entonces se produjo un veloz desarrollo cultural. No por casualidad, los primeros presocráticos procedían de Asia Menor, del área costera centrada en Mileto y Éfeso; es decir, de regiones que por aquel entonces imperaban en la cultura y el comercio de todo el ámbito mediterráneo.”³

En segundo lugar, con la literatura épica y los presocráticos, pero también y fundamentalmente con Platón y Aristóteles, con Tales de Mileto, con los poetas, los teologizantes (así les llamó Aristóteles) Homero y Hesíodo, contadores de mitos.

En tercer lugar, con la lengua que hablaban los griegos, ésta dice Gadamer “...ofrece ya por sí misma posibilidades especulativas y filosóficas de un tipo especial. Aquí voy a nombrar tan sólo dos. La primera se conoce como uno de los rasgos más ventajosos de la lengua griega (digamos de paso que lo comparte con la lengua alemana), a saber, el empleo del neutro, que permite enunciar como sujeto el objeto intencional del pensamiento... en este uso del neutro se anuncia ya el concepto. Con él se indica, en efecto, lo que no se encuentra aquí ni allí, y sin embargo es común a todas las cosas... el neutro significa algo omnipresente, una presencia atmosférica. No se trata de la propiedad de un ente, sino de la propiedad de todo un espacio, “el ser”, en el que se muestra todo ente... la segunda característica se hace también evidente. Se trata de la disponibilidad de la cópula, el empleo del verbo “ser” para la conexión de sujeto y predicado que constituye la estructura de la proposición. Éste es también un punto decisivo, si bien debemos tener en cuenta que aún no se

3 Ibid, págs. 13 y 14

está hablando de ontología, ni del análisis conceptual del ser que empieza con Platón o tal vez con Parménides y que en la tradición occidental de la metafísica no llega jamás a un término definitivo.”⁴

En cuarto lugar, con el alfabeto que, aunque no lo inventaron los griegos, sino que se lo apropiaron, lo mejoraron con la agregación de las vocales al alfabeto semítico. Esta apropiación pudo durar unos dos siglos, de un alfabeto que constituye un gran logro de la abstracción si lo comparamos con otros tipos de escritura alfabética, señala Gadamer.⁵

En quinto lugar, el sentido que tiene el tema, se trata del inicio de la filosofía occidental, esto es complicado de explicar, sigamos a Gadamer de nuevo, “...algo sólo puede ser inicio en relación con un fin o una meta. Entre ambos, inicio y meta, existe un vínculo indisoluble. El inicio presupone siempre el fin. Quien habla de un inicio sin indicar adónde apunte éste, dice algo sin sentido. El fin determina el inicio, y a partir de ahí nos encontramos con una larga serie de dificultades.”⁶

Para establecer el sentido del inicio de la filosofía occidental, Gadamer hace una reflexión metodológica: “lo decisivo en mis lecciones acerca de los presocráticos es que no voy a empezar con Tales ni con Homero, ni con la lengua griega del segundo milenio antes de nuestra era, sino con Platón y Aristóteles. Éstos constituyen, de acuerdo con mi punto de vista, la única aproximación filosófica a la interpretación de los presocráticos. Todo lo demás –dice– es historicismo sin filosofía.”⁷

4 Ibid, págs. 18 y 19

5 Ibid, pág. 19

6 Ibidem

7 Ibid, pág. 14

Estamos con el tema del inicio de la filosofía occidental, de modo que es pertinente plantearse la pregunta: ¿qué es propiamente la filosofía? Platón da la siguiente respuesta: "...la filosofía es el puro esfuerzo hacia la sabiduría y la verdad. No consiste –dice- en la posesión del conocimiento, sino tan sólo en el esfuerzo por llegar al conocimiento."⁸ Ciertamente, Gadamer hace algunas observaciones críticas, indicando que esta respuesta no se corresponde con el uso habitual de las expresiones filosofía y filósofo. "Con ésta última –dice- se designa a una persona absorbida por la contemplación teórica..."⁹ En cualquier caso, es interesante notar que según Gadamer la filosofía abarca un ámbito más amplio que el que nosotros le atribuimos, incluyendo el hecho que en la actualidad está directamente vinculada con la ciencia moderna.

En el libro de Gadamer, Aristóteles habla de Tales de Mileto "... como el primero que no narra mitos acerca de dioses, sino que sostiene sus exposiciones por la experiencia y las pruebas"¹⁰, el sentido vinculado aquí es "...aquel según el cual la racionalidad científica, la cultura científica, establece la meta"¹¹. Gadamer de nuevo hace algunas observaciones señalando que es posible hablar del fin de la metafísica y también de su inicio, y esto en una forma recurrente, pues también en el siglo XIX la metafísica perdió su legitimidad frente al positivismo de las ciencias.

"Hoy estamos descubriendo -dice Gadamer- que quizá no sea tan evidente que el fin de la metafísica constituya la meta hacia la que se orientó el camino del pensamiento occidental desde su inicio"¹². Una tercera y

8 Ibid, pág. 20

9 Ibidem

10 Ibid, pág. 21

11 Ibidem

12 Ibid, pág. 22

más radical concepción de meta lo constituye el fin del hombre. Aunque existe otro significado del inicio de la filosofía occidental, un sentido más productivo y adecuado, y ésta es la conclusión del sentido o significado del inicio de la filosofía occidental según Gadamer y es que nos encontramos ante un movimiento, que se inicia con el comienzo que se da con los presocráticos, en donde se produce una búsqueda, sin saber el destino último de la meta a la que se tiende, nos encontramos con un futuro incierto pero rico en posibilidades, siempre abierto a la experiencia concreta del ser humano.

El paso del mito al logos

El término mito comenzó significando en Grecia, por ejemplo, en los textos homéricos: “palabra, discurso, relato, narración, fábula, cuento con un sentido amplio que se concretaba según su uso en un contexto determinado. Luego, a partir de la época de la sofística, es decir, en la Atenas ilustrada del siglo V a. C., *mythos* paso a designar el relato tradicional, la narración figurada y dramática, opuesta al discurso razonado o al razonamiento, el logos.”¹³

El término logos proviene del griego que significa palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, verbo, razón, inteligencia, etc., ha sido usado para significar ley, principio o norma¹⁴. “Y también es traducido como fundamento, razón, significado, sentido, y explicación”.¹⁵ Hoy se identifica el término logos esencialmente con ciencia, esto a partir del siglos XIX, un concepto de ciencia empirista, positivista y naturalista.¹⁶

13 Platón. Mitos. Pág. 10

14 Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Págs. 2028 y 2029

15 Acevedo Martínez, Cristóbal. Mito y Conocimiento. Pág. 33

16 Ibid. Pág. 28

La relación mito-logos es una relación que se aprecia contradictoria, detrás de la cual se ocultan muchas oposiciones, tales como: tradición oral contra tradición escrita, palabra vital contra palabra formal, dinamismo contra estabilidad, libertad contra legalidad, transformación contra formación, revolución contra institucionalización, imaginar contra pensar, pensar contra razonar, etc.¹⁷

Es interesante destacar que los estudios sobre el origen de la filosofía griega muestran que ésta es fundamentalmente un proceso que tiene como punto de partida el mito y como horizonte final el pensamiento racional. El pensamiento mítico-religioso busca las causas de los fenómenos más allá de la naturaleza, es decir, estos fenómenos ocurren porque fuerzas naturales deciden que sea así. El pensamiento racional por el contrario es una explicación científica basada en el análisis crítico o pruebas que explican las causas de los fenómenos que ocurren desde la propia naturaleza.

La filosofía en sus orígenes sería entonces el resultado de abandonar el mito para alcanzar el logos, es decir, un proceso de racionalización progresiva de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos. Esto ocurrió en el siglo VI a. C., en Mileto o Asia Menor, donde tuvo lugar este origen y desarrollo del pensamiento racional en Grecia. El contexto de este milagro griego fue una crisis de valores, al entrar en contacto con otras culturas que implicaba nuevas formas de entender el mundo el hombre griego se pregunta qué sentido tiene todo y como se puede explicar acertadamente la realidad.

Este momento histórico se conoce como el paso del

17 Ibidem

mito al logos. El resultado fue el surgimiento de una forma de pensar con dos características fundamentales: una, la exclusión de los dioses como explicación de lo que ocurre en la naturaleza y dos, la presencia de un pensamiento **Abstracto** como fundamento claro para explicar el mundo y sus cambios, fruto de lo cual surge el logos, (razón, idea, o ley universal). De este modo, el logos fue entendido como arte para argumentar en forma correcta y verdadera.

Es importante aclarar que para que exista la filosofía en su etapa de madurez no es necesario que hayan desaparecido los mitos, pues, cada época y sociedad o si se prefiere cada cultura a lo largo de su historia va creando sus propios mitos, en la época actual por ejemplo, en la cultura occidental asistimos al mito del imperio absoluto de las nuevas tecnologías, creando en el imaginario colectivo un engaño que nos conduce a pensar que la tecnología lo es todo y sirve para todo, incluso para crear la verdad del progreso, innovación y desarrollo económico, que son los pilares que están dirigiendo el mundo occidental.

Esto hace que la tarea del pensar filosófico vaya dirigida a una hermenéutica de racionalización que busca entender lo que hay detrás del mito. Cuáles son los aspectos positivos y negativos. Qué es la tecnología y para qué sirve. Qué ideología o sistema de valores la fundamentan. Y en este punto caben varias opciones, algunas ya ensayadas históricamente: una, que tiende a una ruptura con el mito y a buscar explicaciones racionales como en los presocráticos y la otra que intenta usar el mito en forma didáctica para decir lo indecible, intuiciones profundas, superiores a la razón y por lo mismo inexpresables según verdad, como en Platón.

El camino es descubrir al mito en sus motivaciones ocultas, en su ideología, en su sistema de valores, en sus intereses axiológicos, descubrirlo en su contexto, en su lenguaje técnico, en sus beneficiarios y consumidores, y en su sentido o significado, tratar de explicarlo con sus elementos y la trama implicada en su cotidianidad. Como ya se dijo, el mito convive con la filosofía en su plena madurez. Esto no es nuevo, desde la filosofía de Platón y de Aristóteles, máximos exponentes de la cultura griega, auténticos mitos encontramos en estos dos pensadores clásicos.

Buscando un camino propio

Para encontrar un camino propio vamos a partir primero de una crítica al modelo occidental de la filosofía; segundo, buscaremos apoyos en modelos de filosofar tanto interculturales como el de Forner-Betancourt, como hermenéuticos, como el caso de Gadamer, es decir, paradigmas más amplios y pertinentes, que nos puedan dar una visión más amplia y universal; tercero, partiremos de un lugar y un camino propios, más cercanos, que nos permita la recuperación de nuestra cultura ancestral y que nos conduzca a nuestra identidad del filosofar, es decir, un pensamiento autóctono, que tenga su asiento en la tierra de las abuelas y los abuelos mayas, en el corazón de Paxil-Kayalá (nombre maya de Guatemala, en idioma quiché) y que hunda sus raíces en los pueblos originarios de Abya Yala (continente americano, según el pueblo Kuna). Partiremos de las grandes civilizaciones de nuestro continente: mayas, aztecas e incas, pues ellas son para la actualidad de las Américas y el Caribe lo que Grecia y Roma son para la actualidad de Europa Occidental y Estados Unidos. Como dice Walter Mignolo: “No se trata

de volver a nadar en el pasado, así como la modernidad no ‘vuelve’ a Grecia y Roma sino que las usa como apoyo para el presente y hacia el futuro”¹⁸. De lo que si se trata es de un “desprendimiento” de Occidente y de un “prendimiento” de lo nuestro, para lograr un re-surgir, un re-emerger, un re-existir de las culturas y memorias desprestigiadas y olvidadas. Se trata también de una reflexión sobre nuestra propia existencia que, de cabida a la comprensión de la colonialidad del poder, desde el siglo XVI a la fecha y que, de cuenta de la cotidianeidad del poder y su manifestación en la corporalidad, como un paso previo de un cambio en el mundo.

Aclaro, no es que considere esta tarea como la única que deba realizarse en filosofía, no, lo que ocurre es que esta es una temática olvidada, una tarea pendiente, que, además de llenar una laguna en nuestro propio desarrollo cultural identitario, nos puede dar un rostro definido ante el concierto de filosofías interculturales que están esperando enriquecer el mundo. Es a través de este conocimiento, de esta cultura, cuyo espíritu ha sobrevivido a la adversidad de los tiempos y, aún está presente en los descendientes de esta cultura, la que nos podrá guiar en la comprensión del orden natural, de nuestra relación con la madre tierra, con esos elementos naturales, de los cuales nos hemos separado, alejándonos con ello de nosotros mismos, en el camino.

Guatemala, en un pequeño territorio encierra una riqueza cultural extraordinaria, pero lamentablemente no ha habido una buena comunicación intercultural, especialmente entre grupos que manejan una cultura occidental y otros que persisten en el desarrollo de su

18 Giuliano, Facundo et al. Rebeliones éticas, palabras comunes. Pág. 134

propia cultura autóctona. El problema central que se plantea a nivel filosófico es el de ¿Cómo transitar de un modelo de filosofar monocultural a otro de carácter intercultural en Guatemala?

Ciertamente el diálogo es importante, primero para conocer la filosofía de los pueblos, sus señas de identidad, las similitudes y diferencias culturales y luego para buscar acuerdos, especialmente en lo tocante al manejo de las diferencias. Pero se trata de practicar un diálogo con una actitud de apertura, de aprender a ser sensible frente al otro y sus tradiciones de pensamiento y a tomarlas tan en serio como la propia, esto significa, deponer los sentimientos de superioridad y pensar que nuestra tradición es tan finita como cualquier otra, por tanto, puede ser enriquecida, ampliada y corregida por otra, lo mismo vale para las otras tradiciones.

En la cultura maya el diálogo ocupa un lugar importante en la vida cotidiana del quehacer humano. En el *Popol Vuh* está presente el diálogo desde el principio y se manifiesta en todos los órdenes de la existencia, tanto en los seres materiales como en los seres espirituales, de modo que todos en el mundo dialogan, así el universo aparece como una inmensa sinfonía dialógica. Dialogan las ollas, los comales, las tinajas y las piedras de moler, hasta los perros dialogan y también las aves de corral. Dialogan los hombres y las mujeres y también dialogan los dioses progenitores para ponerse de acuerdo antes de la creación: “Se encontraron y juntaron sus palabras y sus pensamientos. Estaba claro, se pusieron de acuerdo bajo la luz; se manifestó la humanidad y se dispuso el surgimiento, la generación de árboles, de bejucos y el origen de la vida...”¹⁹

19 Popol Wuj. Pág. 5

Los prejuicios del filosofar occidental

Esta investigación en proceso, trata de esclarecer una serie de preguntas, entre ellas las siguientes: ¿existe ya una filosofía maya en los textos o ésta debe construirse a partir de ellos? ¿Es lícito hablar de filosofía maya o este término está prohibido en la jerga académica? ¿Cómo debe entenderse el concepto filosofía? ¿Es la filosofía universal o es particular? ¿Existe un nexo, una continuidad entre el conocimiento científico y filosófico de los mayas del pasado y los mayas del presente?

Las anteriores preguntas tienen sentido porque, en primer lugar, históricamente ha existido un prejuicio, bastante generalizado, en nuestro medio, que consiste en negar que los textos indígenas tengan algún valor filosófico, y por tanto, no pueden conducirnos a planteamientos filosóficos.

Segundo, a tal extremo llega la situación que la misma nomenclatura de “filosofía maya”, resulta escandalosa, porque se toma como punto de partida que lo maya es un asunto “cultural”, que atañe a antropólogos, historiadores, lingüistas y literatos, incluso a teólogos, pero no a filósofos.

Tercero, según esta visión occidental, la filosofía en el mejor de los casos puede dar cuenta del tipo de “pensamiento” que entrañan estos textos, clasificándolo con diferentes categorías tales como cosmovisión, identidad, espiritualidad, pero sin llegar a ser catalogado este pensamiento propiamente como filosofía. En el peor de los casos, los textos antiguos como el *Popol Vuh* al ser analizados e interpretados filosóficamente, son reducidos despectivamente a la categoría de “mitos”.

Y esto es así porque el enfoque se da a partir de una visión unilateral y eurocéntrica, no crítica, de la filosofía occidental. Lo irónico de esta posición son las incongruencias en que cae, a lo largo de la historia de la filosofía, pues, mientras, por un lado, los mitos son de hecho aceptados, por ejemplo, en la antigüedad los mitos platónicos y pitagórico, y en la edad media los mitos teológicos, entre otros son considerados como dignos de estudio filosófico y los análisis de los mismos son considerados como un producto filosófico, constituyendo efectivamente filosofía. En la época presente los encontramos en textos como “La sociedad del cansancio”, de Byung-Chul Han, que inicia y desemboca con el análisis de un mito, el mito de Prometeo. En cambio, cuando se trata de textos indígenas, se les cataloga con una carga negativa, siendo considerados como simples mitos, sin ningún valor filosófico.

Miguel León Portilla, en su tesis doctoral, escrita en 1956, refiriéndose al título, La Filosofía Náhuatl señala: “la inmensa mayoría sonríe cuando lee un título como el que designa este estudio. (Filosofía Náhuatl) Es la pesadumbre del prejuicio sobre las mentes, por ignorancia, o por desdén irracional. Y es un prejuicio ilógico, mucho más que en otros campos. Porque se admiran, los mismos que sonríen, de los monumentos que la arqueología descubre, de los hechos que la historia transmite, pero cuando se llega al campo de las ideas, emociones y sentimientos de la vieja cultura, se relega al país de las leyendas y fantasías germinadoras de novela, todo lo que se ofrece como vestigio de cultura en la etapa prehispánica.”²⁰

El profesor José Mata Gavidia, por muchos años director del departamento de filosofía, decano y rector interi-

20 León Portilla, Miguel. La Filosofía Náhuatl. Pág. XIX

no, en nuestra universidad de San Carlos, en su tesis de graduación, un estudio filosófico acerca del *Popol Vuh*, afirmaba en 1950: “El *Popol Vuh*, sin hacer filosofía como finalidad, esconde entre sus páginas un contenido que en su más amplio horizonte pudiéramos llamar, provisionalmente, filosófico, o si escandaliza menos, prefilosófico.”²¹ En referencia al concepto de existencia de los sabios mayas, cita el *Popol Vuh*: “el sabio, el que medita en todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar”²². Y agrega, “Tal pudiera decirse es el sentir quiché sobre sus sabios, cuya misión es “meditar en TODO lo que existe”²³.

Esta meditación sobre lo que existe, es el primer tema que se trata en el primer discurso del *Popol Vuh*, lo cual se hace en un lenguaje de gran belleza poética y de extraña elocuencia para el hombre occidental, escuchemos la versión de Recinos que nos dice:

“Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía. No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo. No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia. Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el

21 Mata Gavidia, José. Existencia y Perduración en el Popol Vuh. Pág. 11

22 Ibi, pág. 24

23 Ibi, pág. 24

Formador, Tepeu, Gucumatz, los progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo las plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban.”²⁴

El análisis que hace Mata Gavidia de este primer discurso es que aquí se nos anuncia una idea: “...la del ser del perfecto existente, que es el hombre, y volcar por fin en el hombre maya, su arquetipo de existente humano, quien cargando siempre su pasado, lo acrece sin cesar incorporándolo al futuro.”²⁵ Mata Gavidia afirma que “El *Popol-Vuh* puede...aún en su aspecto mitológico, ser analizado puertas adentro de la Filosofía, sin que esto constituya una usurpación de derechos, ni sea un inmiscuirse en lo que no le atañe, ni quiera hacer en manera alguna ostentación de lo que carece.”²⁶

Por su parte Werner Jaeger, al analizar las relaciones entre el pensamiento racional y el pensamiento mítico, en la cultura griega dice: “...debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos.”²⁷ Así que, lo paradójico es que “auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Así, en el mito del alma de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo.”²⁸

24 Recinos, Adrián. El Popol Vuh. Pág. 25

25 Mata Gavidia, José. Op cit, págs. 24 y 25

26 Ibid, pág. 19

27 Jaeger, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Pág. 151

28 Ibidem,

Crítica al modelo occidental del filosofar

El reflexionar sobre esta temática puede cuestionar muchas cosas, muchas ideas, incluso la de una carrera de filosofía, o bien, las concepciones filosóficas y la forma de ver y vivir la vida, y esto puede permitir el inicio de un proceso de desmitificación ideológica y crítica al colonialismo intelectual. En tal sentido, los juicios críticos que aquí se vierten, deben ser interpretados también como una autocrítica y como una búsqueda que va más allá de un pretendido esencialismo en la naturaleza de las cosas, para insertarse en un interrogar y cuestionar de lo que está aceptado y parece evidente, con el propósito de clarificar la pretendida neutralidad y objetividad de la filosofía occidental.

Para empezar, una breve descripción del recorrido intelectual de un estudiante de la carrera de filosofía. “La filosofía” que se estudia en la carrera, tiene como punto de partida la cultura antigua de los griegos, a quienes vemos como nuestros orígenes más remotos y también más auténticos. El examen privado, una garantía de calidad para los egresados, adopta la modalidad de examen de historia de la filosofía donde el estudiante muestra el conocimiento preciso de los temas y problemas en los textos de los filósofos clásicos occidentales y su evolución en la época contemporánea.

Para los estudiantes de filosofía en nuestra universidad de San Carlos, el mundo indígena no ha tenido ninguna presencia en los programas de curso, y ha merecido escasa atención por parte de los profesores. Salvo algunas excepciones, esta ha sido una situación generalizada en América Latina, pues como dice Enrique Dussel, refiriéndose a su etapa de estudiante en la Argentina

de la década de los 50 del siglo pasado: "... (Nuestro) ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos"²⁹

La filosofía era vista como una actividad sistemática y lógico-racionalista. Y esta forma era considerada como la única posible del filosofar auténtico. Si alguna vez se mencionaba el pensamiento indígena, o algún texto antiguo prehispánico, era para hacer la distinción entre el pensar racional propio de la filosofía y el pensar mitológico propio de nuestros pueblos ancestrales.

Se nos tiene acostumbrados, dice Dussel, en referencia al pasaje del mythos al logos que es "...como un salto que parte de lo irracional y alcanza lo racional; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un progreso en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una pérdida de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos. Los mitos prometeico o adámico siguen teniendo todavía significación ética en el presente."³⁰

En esta visión occidental de la filosofía ninguno de nuestros profesores pudo articular el origen de la filosofía con alguna de nuestras culturas autóctonas. No existía ninguna posibilidad para preguntarse por una filosofía

29 Dussel, Enrique. Filosofía de la cultura y la liberación. Pág. 21

30 Dussel, Enrique. El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino. Pág. 16

específica desde nuestra América Latina. Esta práctica de la filosofía contrasta, hoy, con los planteamientos que hace la filosofía latinoamericana y la filosofía intercultural, las cuales propugnan por una contextualización de la filosofía en nuestros países, enfocada a la reflexión de los problemas y situaciones propias de nuestra región.

Desfilosofar la filosofía

La epistemología es una condición importante e indispensable para validar la filosofía intercultural y con ello hacer posible la validación y legitimación de la filosofía maya. En la actualidad la filosofía se encuentra limitada al tradicionalismo eurocéntrico y eso no permite penetrar en otras realidades, por eso es necesario sacarla de ese tradicionalismo, esto supone una compleja tarea de autocrítica que implica la disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía, tarea que Raúl Fornet Betancourt llama desfilosofar la filosofía, lo cual consiste en retirarla del eurocentrismo y romper con el monólogo reduccionista, esto es descentralizarla de su fijación e insertarla en un espacio abierto. Desfilosofar la filosofía significa, en términos de Fornet-Betancourt³¹ lo siguiente:

1. Liberar la filosofía de la cárcel en la que la mantiene prisionera la tradición occidental centroeuropea. Esto implica romper el monólogo que mantiene la filosofía al hacerse y rehacerse desde la argumentación desarrollada solo en el interior de sistemas occidentales de pensamiento.

Liberarla también de los límites impuestos por la institucionalización académica según el canon de la

31 Fornet-Betancourt, Raúl. Transformación intercultural de la Filosofía. Págs. 266-269

tradición hegemónica. Pues por esa vía la filosofía se ha reducido en lo esencial a una “disciplina”, y con ello el agravante de que no solo sirve a los intereses del sistema de la modernidad europea y capitalista, sino también queda configurada desde la tradición del saber dominante y se ve sujeta a la disciplina del sistema en general.

Desfilosofar la filosofía es liberarla de la obligación a la observancia exclusiva de las leyes de un único sistema del saber o de un determinado sistema educativo. Desfilosofar es aquí des-disciplinar, es sacar la filosofía de los límites que le imponen, para ser más concretos, los planes de estudios que se han globalizado desde Europa central y la función que se le atribuye en el sistema educativo hegemónico.

2. Romper con el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental, y mostrar la monoculturalidad de la definición o comprensión dominante de la filosofía. Es partir del hecho de la existencia real de otras filosofías aceptando que “pueden tener su justificación en el seno de matrices culturales distinta a la propia”, para reconfigurar el trabajo filosófico basado en la consulta e intercambio de todas las distintas culturas filosóficas. Supone, por tanto, descentrarla de su fijación en la cultura centroeuropea para abrirla a una nueva reformulación desde la participación de esas otras filosofías que hasta ahora siguen siendo negadas por la tradición occidental hegemónica.

3. Hacer que la filosofía tenga un presente ocupándose justo de su presente contextual correspondiente, sacarla de la tendencia a ocuparse consigo misma, con su historia, con sus textos, y ser solo filosofía de la filosofía. Habrá que trabajar por una filosofía que sabe que su pasado no consiste solo en textos, sino también en la contextualidad

e historia de las cuales esos textos son reflexión y que por eso sabe también que es una perversión de su propio pasado reducirlo a “bibliografía” para ejercicios académicos; pues, bien entendido, su pasado mismo la impele a no hacer de él un cómodo refugio, por cuanto que le presenta el espejo donde puede verse como quehacer contextual, desafiándola de este modo a hacer otro tanto en su presente, eso es, ocuparse de él.

4. Hacer filosofía en interés público, esto es, hacer una filosofía que reflexiona sobre los asuntos públicos y que sabe hablar de ellos públicamente, contribuyendo de esta manera a la formación de un espacio alternativo de opinión pública.

5. Hacer de la filosofía una tarea de carácter más constructivo que consistiría en reconstruir el quehacer filosófico a partir de ese profundo mundo que llamamos el mundo de la sabiduría popular, intentando ampliar nuestros métodos de trabajo, el acervo de fuentes a las que recurrimos para elaborar nuestras interpretaciones de la realidad y de la vida, y ampliar también en definitiva el horizonte desde el que pensamos.

Esto significa en concreto, abrir la filosofía a las tradiciones indígenas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común. Esta transformación de la filosofía es la vía para lograr la mejor calidad deseada para la filosofía en América Latina, una filosofía que sea la casa en la que todos los pueblos y culturas del continente puedan articular libremente su memoria y su palabra de sujetos vivientes.

Conclusiones: transformación de la filosofía

A manera de conclusión me gustaría volver de nuevo a los orígenes de la filosofía, ahora ya con la finalidad de buscar la complementación posible entre los desarrollos de un pensar autóctono maya y un pensar filosófico occidental. Se trata de buscar una línea de pensamiento que vaya dirigida a concretar una filosofía verdaderamente universal, o si se quiere mundial. En este sentido el comienzo de los presocráticos sería una búsqueda, sin saber el destino último que se quiere, es decir, la filosofía apunta a la realización de un proceso continuamente abierto.

Esta idea como conclusión del pensar occidental, posibilitaría un diálogo de confrontación de racionalidades filosóficas con otras culturas, lo cual permitiría el paso de lo particular a lo universal, en el entendido que la filosofía de la cultura occidental no es la filosofía universal, sino una filosofía más entre otras.

Empero, es plausible una disposición al dialogo, al reconocimiento, fortalecimiento y desarrollo de un pensar oprimido, que a pesar de las condiciones de un ambiente donde priva un modelo de pensamiento monocultural, ha mostrado sus símbolos y atavíos que vienen precedidos de una historia milenaria de grandes alcances, tesoros que se habrá de descubrir en libros como el *Popol Vuh*, *Rabinal Achí*, *Memorial de Sololá*, códices y documentos de gran valor histórico filosófico, como ya se dijo al inicio y que ya comenzamos a ver.

Por otro lado, en el seno de la tradición alemana, Schelling ya nos advirtió de la necesidad de ponerse a resguardo de los nacionalismos filosóficos: "La filosofía verdaderamente universal, escribe, no puede ser

absolutamente propiedad de una sola y única nación, y en tanto una filosofía no sobrepase las fronteras de un pueblo particular, no puede plantear con certeza que ella es aún la verdadera filosofía, aun cuando pudiera quizá conducir a ella”.³²

En el tema que nos ocupa, en torno a la filosofía maya, es importante la concepción que se tenga de lo que es la filosofía. Un concepto muy estrecho puede negar el acceso, mientras que uno amplio puede permitirlo. ¿Para qué sirve la filosofía, si nos impide filosofar? “¿... si nos disuade de llegar a ser filósofos a nosotros mismos?”³³ Se preguntaba Federico Nietzsche en 1872, en la primera de cinco conferencias sobre educación, que pronunciara en la Alemania de su época, siendo un joven profesor de la Universidad de Basilea.

El desarrollo de la filosofía en América Latina, marcaría el final de un proceso de pensar filosófico donde “la filosofía europea fungía como el sujeto que buscaba en América Latina simplemente el eco del despliegue de su propia voz”³⁴. Porque la filosofía no es repetición de textos y autores ajenos “...la filosofía -dice Hegel- no debe procurar construirse un mundo aparte, un mundo de libros y conceptos, existente sólo en el ámbito ideal **Abstracto**, sino que su tarea, por el contrario, debe ser la de pensar el mundo histórico real, el mundo en curso en la historia que los seres humanos padecen y hacen, para intentar así ser pensamiento de ese mundo, esto es, esfuerzo por aprehender su tiempo reflexivamente”³⁵.

32 Citado por García de la Huerta, Marcos. Nacionalismo y Filosofía, en Revista de Filosofía Diálogos, pág. 191

33 Nietzsche, Friedrich. Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas. Pág. 34

34 Fornet-Betancourt, Raúl. Op cit, pág. 37

35 Citado por Fornet-Betancourt, Op cit pág. 12

La palabra filosofía como sabemos es indudablemente de origen griego, este hecho movió a Martin Heidegger a defender la tesis de que la filosofía es en esencia exclusivamente griega y originariamente solo europea. En tal sentido Heidegger afirma:

“La expresión ‘filosofía europeo-occidental’, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma... La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente ‘filosóficos’.”³⁶ (Martín Heidegger, ¿Qué es eso de filosofía? Buenos Aires, pp. 16-17)

De acuerdo con Raúl Fornet-Betancourt, a quien seguiremos en adelante, debemos distinguir entre el quehacer humano designado con la palabra filosofía y la misma palabra filosofía. Son dos cuestiones distintas: la palabra “filosofía” si es de origen griego, pero el quehacer humano que designa no es exclusivo de la cultura griega o del espíritu griego. la filosofía hace referencia a “...una potencialidad humana que puede ser, y de hecho es, cultivada en todas las culturas de la humanidad.”³⁷ Walter Mignolo señala que “Filosofía... es el nombre que le dieron los pensadores griegos a la facultad de pensar la sociedad y el cosmos, es decir, la cosmo-polis... Esta correlación entre el cosmos y la organización social no fue un ‘descubrimiento’ griego sino de todas las civilizaciones de

36 Citado por Fornet-Betancourt, Raúl. Op cit, pág. 254

37 Fornet-Betancourt. Op cit, pág. 254

la ‘era axial’, según la cronología de Karl Jaspers”³⁸. Según Mignolo: “el rol del tipo de pensar (que los griegos llamaron filosofía y luego se institucionalizó en la construcción de la Civilización Occidental) es la de dar sentido al existir, al cosmos, a la comunidad, a la persona.”³⁹

Por eso hay una pluralidad de formas de pensar y de hacer y no hay razón alguna para absolutizar una de esas formas y propagarla como la única válida. Quien esto hace, cae en una posición etnocéntrica que convierte en centro del mundo lo que en realidad no es más que una región del mismo. Esto se debe a la confusión entre el origen de la filosofía europea, que puede situarse en Grecia, con el origen de la filosofía mundial, que tiene tantas ramificaciones como tradiciones culturales existen.

En lugar de absolutizar una forma local de la filosofía, se prefiere liberar el quehacer filosófico de toda definición definitiva a partir de uno solo de sus orígenes culturales, y proponer comprenderlo como una actividad que nace en muchos lugares y que puede tener por consiguiente muchas “nacionalidades”.

La filosofía es plural y esto se debe al hecho que se hace y expresa en muchas lenguas, pero también, a que es un quehacer contextual. Es la historia institucional académica de la filosofía la que fue ocultando esa evidencia, pues en esa historia el quehacer filosófico fue reducido en gran parte a una disciplina de estudios o a una rama del saber académico, es decir, a una “carrera”.

38 Giuliano, Facundo et al. Rebeliones éticas, palabras comunes. Pág. 153

39 Ibid, pág. 154

Y con esta reducción lo más grave de este proceso es que la filosofía está sujeta a los intereses sociales y culturales a que responde la formación fomentada en las respectivas instituciones de “enseñanza nacional o estatal”, como consecuencia “la filosofía va quedando prisionera de una tradición prepotente que se pretende centro exclusivo de todo desarrollo posible y que, entre otras cosas, suplanta la confrontación práctico-reflexiva con los contextos de vida por el estudio de textos; textos que, por cierto, son muchas veces tratados como textos sagrados ya que esa tradición -que no es otra que la europea occidental- los tiene por su canon.”⁴⁰

Filosofía

La filosofía se convierte en un quehacer contextual cuando supera su situación de reducción a una disciplina que está encerrada en el prejuicio universitario, según el cual el lugar propio de la filosofía es el análisis de su historia, desplazando con ello, su lugar propio de trabajo que es el estudio de las tradiciones culturales, de los suelos en los que la humanidad vive. Haciendo esto es posible el filosofar en muchos lugares distintos y en una multiplicidad irreductible de formas de expresión. En esta perspectiva, la filosofía no es tanto estudio de textos como saber contextual. No es un mero saber o aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo un saber de la realidad y un saber hacer realidad.

“Pues el saber contextual –dice Fornett-Betancourt– es un saber articulado a los procesos históricos correspondientes; un saber que sabe de las interpretaciones de su contexto y de cómo en ellas se reflejan planes para hacer que la realidad sea de ésta u otra forma, siga éste o aquel curso; o sea, que sabe del conflicto de interpretaciones

40 Fornet-Betancourt. Op cit, pág. 255

de la realidad en tanto que conflicto en el que está en juego la realidad en su marcha misma, la realidad por hacer; o, si se quiere, sabe que ese conflicto decide también sobre las realidades que serán o no posibles.⁴¹

Por saber que sabe lo que se juega en ese conflicto es nada menos que el, el saber filosófico contextual es fundamentalmente práctico; esto es, un saber que sabe hacer realidad; un saber que, en base al discernimiento del conflicto entre modelos de interpretación de la realidad, se articula en los movimientos sociales alternativos y liberadores, y de esta forma se integra a un plan o proyecto para realizar esas otras realidades que hoy parecen imposibles. Se trata de un saber de realidades que sabe intervenir en el curso de la historia en nombre de lo que se ha negado como realidad posible. Pues la esperanza, las memorias reprimidas, la utopía, son parte de la realidad que podemos hacer.⁴²

Filosofía

41 Ibid, pág. 256

42 Cfr. Raúl Fornet-Betancourt. Transformación intercultural de la filosofía. Capítulo VI, donde explica en detalle sobre transformación del concepto filosofía desde una perspectiva latinoamericana.

Bibliografía

Acevedo Martínez, Cristóbal. *Mito y Conocimiento*. Edit. Universidad Iberoamericana, México 2002.

Anónimo. Popol Wuj. *Traducción al español y notas de Sam Colop*. F&G Editores. Guatemala 2011.

Anónimo. Popol Vuh. Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. Edit. *EDUCA*, Costa Rica 1974.

Dussel, Enrique, et al. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe "latino"*. Siglo XXI editores, México 2009.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la cultura y liberación*. Edit. UNAM, México 2006.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid 1981.

Fornett-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Edit. Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao 2001.

Giuliano, Facundo et al. *Rebeliones éticas, palabras comunes*. Miño y Dávila editores, Buenos Aires 2017.

Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Trad. Joan Josep Mussarra. Edit. Paidós, Barcelona 1999.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. F.C.E. México, 2012.

León Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl*. (1ª. Edición 1956) 2ª. Ed. UNAM, México 1979.

Mata Gavidia, José. *Existencia y Perduración en el Popol-Vuh*. Edit. Imprenta Universitaria, Usac, Guatemala 1950.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Cuadernos Pedagógicos No. 19. Edit. Oscar De León Palacios, Guatemala 2002.

Platón. *Mitos. Trad., y prólogo de Carlos García Gual*. Ediciones Siruela S. A. Madrid, 2001

La irrealidad como condición fundamental de la imagen de la vida humana y su proyección. Una perspectiva antropológica desde el pensamiento de Julián Marías

Efraín Estrada

Resumen

El mundo moderno nos deja a merced de la inmediatez, de lo empírico-tangible. Pocas veces se da importancia a la ficción, la imaginación, la poesía, la novela, el teatro... Estas posibilidades y espacios son de poca valía en la vorágine de la sociedad actual, especialmente cuando la misma encuentra pseudosentido en una concepción minimalista y materialista del *antrophos*. Ante esta situación Julián Marías nos dice que de la imaginación (o lo irreal) emerge un “estremecimiento extraño que nuestra vida requiere para ser humana”. La imaginación tiene un papel fundamental en la vida real, es incluso posibilidad de convivencia social. El hombre transforma su vida en imaginación: literatura, cine, teatro, música. Estos “mundos paralelos” le hacen entender que, para vivir humanamente con originalidad y autenticidad, “hace falta imaginación”. ¿Acaso podría la historia haber documentado las conquistas de Alejandro Magno sin su dependencia al ideal de Aquiles?

Abstract

This modern world is submerged in immediacy and empirical-tangible tasks. Very few times, fiction, imagination, poetry, novels, and theater take importance. Therefore, these possibilities and spaces worth little in the chaos of the current society, especially when it finds a pseudo sense in a material and minimalist conception of the *antrophos*.

In this situation, Julián Marías indicates that unreal thoughts provide a weird shivering that our lives need to be human.

Imagination has an important role in real life. It is also a good possibility to social harmony: Literature, movies, theater, and music. These parallel worlds makes understand that imagination is required to leave more humanly with originality and authenticity.

Could History have had documented Alexander the Great victories without being dependent on Aquiles' ideal?

Palabras clave: ficción, imaginación, humanización, futurible, irrealdad.

Keywords: fiction, imagination, humanizing, potencial future, unreality.

Filosofía

1. Un hecho sencillo como introducción

Dos meses atrás di inicio al aprendizaje de una composición para piano, la misma llamó profundamente mi atención ya que de primera mano provocaba una especie de sentimiento melancólico. Era, incluso, capaz de imaginar el sentido de la misma, construir imágenes, escenarios, un tiempo determinado, un atardecer. Esta composición es de origen guatemalteco y su autor es el pianista Ricardo Castillo. Una vez entendida la partitura pasé al momento de “dar sentido a esta composición en mis manos”, lo que los entendidos de la música llaman “fraseo”, que en realidad son los matices que dan comunicabilidad y sensibilidad musical a la misma.

Esta composición pianística fue bautizada por su autor, el maestro Ricardo Castillo, como “Canción del Pescador”. Antes de dar inicio al estudio e interpretación

de la misma surgió la necesidad y curiosidad de comprender el título. Esta especie de “hermenéutica musical” me llevó a la cuestión ¿Cómo imaginar a un pescador dentro de una pieza musical que apenas dura cuatro minutos? ¿acaso es posible que los oyentes logren dibujar en su imaginación a un “pescador melancólico” mientras escuchan? ¿Cómo estas ondas sonoras se pueden conectar con el hombre y provocarle imaginar un lugar donde nunca ha estado? ¿si es de mañana, podré imaginar en cinco minutos a un “pescador melancólico” que deviene una tarde entera pescando?

Estas preguntas me llevaron a hurgar respecto del estilo de la composición. No hubo necesidad de libros o consultas exhaustivas, ya que no pretendía hacer una investigación musical. De hecho, la curiosidad no era una curiosidad musical sino la necesidad de explicar cómo discurre la imaginación humana, cómo construye imágenes, cómo es capaz de establecer relación con un mundo que no es material, que no es tangible, que es al final de cuentas “irreal”.

Hablando con un reconocido pianista guatemalteco, el maestro Carlos Soto, pude conocer un poco de la historia de la composición, su ubicación histórica, su estilo, el sentido de la misma, la pretensión del artista y músico. La búsqueda de esta coyuntura desembocó en el impresionismo, un movimiento artístico surgido en la Francia del siglo XIX. Para el cometido de este escrito me es menester mencionar brevemente unos rasgos de esta época de vanguardismo artístico, especialmente en la música impresionista.

Cuando hablamos del impresionismo, de “primera mano” pensamos en la pintura. No obstante existe una

fuerte carga de otros movimientos que se hacen acompañar de este calificativo (impresionismo). Entre ellos está el movimiento musical de esta época, mismo que toma vida gracias a compositores como Debussy o Ravel. Pero más allá del abordaje histórico-biográfico de estos músicos y artistas, me interesa hacer mención de la carga de “libertad absoluta”, misma que surge de una manera, un modo, un camino de “expresión de ideas, emociones y sentimientos” que surgió a finales del siglo XIX. Esta expresión en el impresionismo hace uso de un recurso, “la insinuación que da pie y cabida a la imaginación”. Más allá de llamar a este matiz esencial simplemente “timbre”, es lo que él mismo expresa y provoca; sensaciones que pueden sentirse, “escucharse”, imaginarse, es decir, vivirse en una misma obra. Pero, ¿vivirse como qué? ¿vivirse sintiéndose parte de algo que acaece? ¿Ese algo acaece en el mundo empírico o en un mundo fantástico, mítico o imaginario? ¿Ese acaecer es una creación del que siente y escucha? ¿Es esa creación importante en la vida humana? ¿Qué sentido tiene esa creación en el proyecto del hombre?

Estas preguntas tienen una carga antropológica, es decir plantean, desde una perspectiva fenomenológica algo que le “pasa” al ser humano, y cuando esto “nos pasa” terminamos involucrados en un drama donde construimos “un mundo”, mismo que puede provocar “imágenes en el cielo”, o mejor “la puesta del sol”. Incluso el viento que mese una barca. Este traslado a una realidad fantástica tiene el peso de la vivencia de un espacio que hasta puede ser mitológico, de sueños. Una onda de sonido, que trasciende la realidad medible y se transforma en “música brumosa”, de “sonidos lejanos”, incluso melancólicos o tristes.

Estos calificativos “irreales” cobran vida en la intención o motivo de su creador. El músico, el pintor, el poeta. No son simplemente caracteres impresionistas, son más aún una carga simbólica en la vida humana. Eso es lo que personalmente (en carne propia) experimenté al escuchar la “Canción del Pescador” de Ricardo Castillo”, o sea, la posibilidad de transformar la música en un devenir sencillo de mi imaginación “mi mundo”. Un devenir sencillo que puedo incluso recordar: contemplar una pesca al atardecer en la Venecia Francesa, en el lago de Aneccy. No un simple paisaje de ensueño, sino una relación “entre mi ser y el mundo”, una desmesura que excede un tiempo o *momentum* y que transporta a un sentido simbólico creado desde la existencia humana.

El análisis hermenéutico de la pieza “la Canción del Pescador” nos remite a su compositor, Ricardo Castillo, cuyo contexto de formación artístico-musical se impuesta en el París de inicios del Siglo XX y es necesario entenderlo, ya que permite dilucidar el impresionismo musical en Guatemala. Es precisamente en esas circunstancias que conoce a quien sería una de sus grandes influencias en lo referente al impresionismo musical. Pianista francesa y su futura esposa, Georgette Contoux se radica con el Maestro en la Guatemala de los años veinte, trayendo a nuestro país la tradición impresionista y el neoclasicismo francés.¹

Mi relación con este hecho quiere ir más allá, es decir, pretendo indagar, con palabras simples, la imagen que trae a colación la escucha o interpretación de esta pieza musical. Misma que me lleva a imaginar efectivamente a un pescador anciano melancólico, haciendo su tarea pacientemente y entremezclado en la bruma del lago de

¹ Lehnhofe Dieter, Creación musical en Guatemala, Universidad Rafael Landívar y Fundación Gy T Continental, Ed. Galería, Guatemala 2005.

Anecdy mientras el día está por fenecer. Esta irrealdad producto de la ficción y nacida dentro de mi imaginación adquiere notas de realidad cuando soy capaz de contemporizar con un mundo construido de mis propias posibilidades, aunque las mismas no se refieran a la realidad como lo mesurable y tangible.

Antes de finalizar esta introducción comparto un fragmento escrito por el mismo Debussy, músico impresionista francés, para ilustrar y comunicar mejor este tema de reflexión antropológico-filosófica:

“No existe una teoría. Solo tienes que escuchar. El placer es la ley. Me gusta la música con pasión, y porque me gusta trato de liberarla de las tradiciones estériles que la ahogan. Es un arte libre que brota –un arte al aire libre, sin límites, como los elementos, el viento, el cielo, el mar. En ningún caso debe ser cerrado y convertido en un arte académico”²

Filosofía

2. Lo irreal como posibilidad humana de fractura con la physys

Constantemente escuchamos que “cuesta vivir”, que la “vida requiere esfuerzo”, que “nos complicamos la existencia”. Estas frases auténticamente hacen ilustrativo el hecho de que la vida da “dolores de cabeza”, que incluso creamos mundos ficticios o de ficción que nos problematizan, inventamos otros mundos.

El problema generador de este artículo es claro: la construcción de una realidad ficticia a partir la mezcla de

² SHAPIRO Nat, An Enciclopedia of Quotations about music, da Capo Press, Boston 1981, p.268

notas musicales. Las mismas han dejado de ser ondas sonoras o sonido. Han dejado de ser fenómeno natural y se han transformado en una referencia con un mundo ficticio creado con condición de apropiación del sujeto que le ha dado un sentido a lo “irreal”.

Y es que el hombre supera la *physys*, no es como los cíclopes que aparecen con Ulises en la Odisea. Este último es un ahora proyectado desde un pasado difícil (el vivido en Troya) y luego lanzado a un futuro misterioso. La *Physys* nada sabe de ella misma, es por eso que el cíclope Polifemo se reduce a ser siempre lo mismo. El cuerpo de Ulises no es tan imponente como ese pedazo de instinto (Polifemo), pero Ulises disfruta de algo que trasciende a la naturaleza, el mundo civilizado, el mundo simbólico. Quizás la naturaleza se le impone y le provoca temor en su regreso. Sin embargo, la esfera de lo simbólico le exige y le allana el retorno, es decir, un futuro.

El cíclope representa las cosas que acaban en su propio límite. Ulises, el hombre, vive fracturándose, hace de las cosas un referente, sale de sí y establece una relación. Así hace cultura, *polis*, *civitas*. Ulises se burla de Polifemo, el hombre se burla de la naturaleza tangible. Y en su referencia hacia la misma, es capaz de construir una realidad simbólica que le permite imprimir un carácter original y dinámico a aquello que llama cultura. De esta forma construye, transforma, es una esencia abierta.³

Es así como el hombre vive “su dolor de cabeza y su complicación”, no puede seguir siendo simplemente naturaleza. Pasa de lo fenoménico a lo hermenéutico y de este último a lo trascendental. El hombre debe interpretar,

3 ESTRADA Efraín, La educación en el pensamiento de Xavier Zubiri: un condicionante primordial en la configuración del Yo, tesis de licenciatura, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala 2005, p. 55.

y no simplemente vivir en el plano de lo *estimúlco*. El regreso de Ulises a su familia, a su civilización y a los suyos es una reconquista, la del propio Yo. Este retorno no es garantía sino misterio y enigma. Ulises no es un dios, su vida no es sencilla, tiene que sortear obstáculos y “trampas”, vive una tensión. Lo futuro será para él posibilidad o “futuraibilidad”. Ulises se cuida del canto mágico de las Sirenas que seduce, pero le veda el futuro.

Existe en el relato de Ulises una estrecha relación entre lo angustiante y lo utópico. Remar es angustiante cuando se evade el peligro, pero la asunción del riesgo por lo futuro plantea una perspectiva utópica. El lugar que no existe (utopía) es menester y condición “sine qua non” de lo porvenir. Es irreal como la intervención de Atenea que va delante de Zeus y pronuncia “Ulises quisiera ver otra vez el humo de su patria...”⁴

Hago, en este momento, un reparo sobre el “quisiera”, que no solo habla de lo posible como futuro sino de la volición. Además de la ruptura con lo natural-*estimúlco* aparece el raciocinio que interpreta y establece un mundo de referencia simbólico, pero el mismo no sería posible sin el “quisiera”, es decir con una voluntad que tiende a la apropiación de lo que todavía parece utópico. Es entonces el “fato” del hombre ser eso mismo, es decir “ser hombre”. Por esta razón es que Ulises desea su regreso. Metafóricamente, quiere ser “lo que es”. Ulises puede entonces hablar consigo mismo, con su propia alma, medita sobre lo que quiere y lucha por apropiárselo.

4 HOMERO, La Odisea, Obras Clásicas de Siempre, bibliotecadigital.ilce.edu.mx.
Canto I

3. El hombre, lo irreal y la historia

La inutilidad biológica del hombre se ve compensada con el reto de la conquista de una segunda naturaleza. La cultura como realidad dinámica (cargada de elementos intangibles) implica ineludiblemente la conciencia del tiempo humano, es decir, la concepción y sentido de la historia. En ella el ser humano se decanta ya no solo haciendo un estudio hermenéutico de la misma, sino también trascendental. Vemos, incluso, cómo a lo largo de la historia este sentido se construye en función de irrealidades o lugares utópicos.

Platón escribe *La República*, San Agustín, por ejemplo, escribe en su vejez, la *Ciudad de Dios*⁵, Tomas Moro escribe *Utopía*⁶ y, por su lado, Tomasso Campanella escribe, mientras estaba en prisión, *La ciudad del sol*. Todas estas obras tienen la característica de hablar de lugares que no existen pero dan sentido a la historia humana. La irrealidad y ficción de las mismas tiene la fuerza de ser “llamado”, finalidad o teleología de la historia humana, proyección de una imagen de la vida humana. Al hombre no le basta lo inmediato, necesita de la fuerza de lo irreal como compromiso y tarea. No podríamos exigir esto a la *physys* o naturaleza, seguramente los búfalos llevan miles de años vagando por las planicies africanas y de igual manera muchas de las especies del mundo zoológico.

El tiempo del hombre es historia y se puede decir algo de él. No es solo un durante, es también un pasado y exige un futuro. A esto puede llamársele historicidad. Lo anterior indica que el esquema filogenético no hace a los hombres pertenecientes a un “phylum” donde simplemente se distinguen, además los hace prospectivos. Esta

5 La misma fue escrita en efecto en su senectud, entre los años 412 y 426 DC.

6 Cuya publicación fue en el año 1516.

prospección constituye una dimensión interpersonal que se complementa con lo individual y social. A la misma le llamamos historia. Esta es la forma como nos plantamos en la realidad y como incluso construimos a través de la irrealidad de la ficción, la música, la novela, el teatro, la pantalla, el cine, nuestra propia imagen. Construimos con estas irrealidades referentes históricos imponentes como “Don Quijote de la Mancha”, “Rigoletto”, “Hamlet”, “lo que el viento se llevó”, “La Divina Comedia”, entre otros. Les llamamos referentes históricos porque nos afectan profundamente, incluso mucho más que la materialidad de la ciencia y la técnica.⁷

Lo irreal y la ficción han sido posibilitados en el ámbito de la existencia humana y proyectan una imagen. Este contexto es figurativamente una especie de espejo donde vemos, porque nos construimos a “nosotros mismos”. Estas obras musicales, novelas, escritos, operas y obras de teatro son capaces de afectar a las personas. Es más, nos arrojan en una especie de dramatismo, como menciona Xavier Zubiri, nos cuestionan sobre “cómo deberíamos realizarnos”. Hemos oído constantemente como una obra literaria, una obra de teatro o una película ha logrado incluso cambiar para bien o para mal la vida de una persona. Estas irrealidades están en nuestro camino o curso de nuestra historia, es decir son un sistema de posibilidades.⁸

El hombre posee un carácter formal como realidad histórica, no solo es diverso y comunal. Además es etéreo, es decir tiene edad histórica. Esto implica un carácter dinámico y procesual de lo histórico, la historia marcha hacia algo que aún no existe, es decir es prospectiva. En ella el hombre se realiza, pero según sus posibilidades de

7 MARIAS Julian, La Imagen de la vida humana, EMECE, Buenos Aires 1955, portada.

8 ZUBIRI Xavier, El problema filosófico de la historia de las religiones, Alianza, Madrid 1988, p.205.

realización. Traigamos a colación obras condicionantes de la historia como referentes de posibilidades humanas, por ejemplo El Emilio de Rousseau o Meine Kampf (Mi lucha) de Hitler, estas irrealidades plantean dos caminos distintos que han condicionado la historia humana. Por un lado Rousseau colabora con un proceso de emancipación que llega a su culmen con la misma Revolución Francesa.. Por su lado Hitler logra un proceso de manipulación que lleva al pueblo alemán al error y a la Segunda Guerra..

*El mundo simbólico del hombre es parte y condicionante de su historia, es decir, puede "...ser un fardo muy pesado, del cual es muy difícil desembarazarse..."*⁹

Octavi Fullat nos menciona la construcción de lo humano desde un sentido metahistórico que exige una conciencia del sentido, de una patria. De lo contrario acabaríamos en la zoología. Andamos seguros a partir de la patria inmutable, un ideal. En palabras de Platón sería como el anhelo del alma de regresar al mundo ideal, donde lo bello y lo bueno son una realidad. Lo ideal (irreal) tiene carácter de "morada eterna". También nos trae Fullat el ejemplo de Colón, quien no había conocido América, solo la tenía en el capricho y en la inventiva (en el mundo irreal), o sea, el hombre vive en la *finitud de lo real y la necesidad de lo irreal*¹⁰.

4. Filosofía e imaginación: el proyecto humano y sus historias¹¹

Julían Marías en su obra *La imagen de la vida humana* nos ofrece nueve ensayos en los cuales va hilando

9 ECHEVERRÍA Rolando, La vida humana como búsqueda y discernimiento, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma 1996, p.56.

10 FULLAT Octavi, Filosofía de la Educación, Síntesis Educación, Madrid 2000, p. 74-75.

11 Hago referencia a los subtítulos usados por Julían Marías en sus ensayos titulados

"La Imagen de la Vida Humana".

el devenir del hombre desde vivencias sencillas que permiten entender la dimensión simbólica de la imagen de la vida humana.

El autor menciona que desde que somos niños existe la necesidad de pedir cuentos, dibujos, historietas. Sentimos durante esa etapa de nuestra vida un interés casi único por las imágenes (teatro, cine, escenarios, literatura). De esta manera menciona vamos duplicando nuestra vida. Lo real deja de ser simplemente material y adquiere la fuerza de imaginario (irreal). Esta sencilla introducción cuestiona la esencia de lo que entendemos por real ¿la realidad es artificial? ¿lo real es material?

Es en este ámbito que se desarrolla el proyecto humano, el cual se intercala entre la realidad y el “yo”. Hacemos cosas y cosificamos lo real. Es así como el proyecto adquiere una virtud realizadora, el proyecto es una realidad imaginaria. Julián Marías nos afirmará que la realidad empieza en “mi imaginación”, ya que para tratar con la realidad “no tengo más remedio que imaginarla”¹². La vida humana no nos es dada “hecha”, tenemos por el contrario que inventarla en un drama de complicación o coimplicación del pasado, presente y futuro. El pasado y el futuro están presentes en el proyecto humano, en su entorno temporal, un “por qué” y un “para qué”, es así como la vida me empuja a actos de “futurición”, de lo que podré ser ya que no lo soy ahora.

Esto lo debo imaginar y en ocasiones hacer una ficción de lo mismo. Tendemos de esa manera a “duplicar el mundo”¹³ y para lograrlo tenemos a la mano el arte, la literatura, el teatro, el cine. Pero ¿qué es lo que pretendemos

12 MARIAS Julián, La imagen de la vida humana, Emece, Buenos Aires 1955. Pags. 9-16.

13 Ídem, p.12.

cuando “nos complicamos” la vida y duplicamos el mundo? O sea, derivamos la ficción de la vida misma. De esto nos habla la misma historia del pensamiento: el mito, el antropomorfismo de los dioses, la tragedia, el mundo ideal, entre otros.

“El lugar más seguro es el mañana” como lo menciona una película para niños llamada “los Croods”, siempre nos preguntamos “dónde podríamos estar”. Para palear este anhelo el hombre recurre al arte y salva algunas posibles parcelas de felicidad a las cuales no puede renunciar, ya que esta felicidad actúa como condición intrínseca e imposible de la vida terrena.¹⁴

Julían Marías mencionará, como la necesidad de salvar porciones irrenunciables de felicidad nos lleva al arte como algo que esta profundamente presente en la constitución metafísica y esencial de la vida humana. Este arte surge de la imaginación humana y depende de una condición histórica de la misma con un carácter prospectivo y utópico.

Siguiendo la metáfora de la “liquidez” de Bauman vemos como la vida moderna y la vida de lo “corto e inmediato” atrofian nuestra función y posibilidad de imaginar. Y luego, sin imaginación, la vida humana pierde la posibilidad de sus “segundas naturalezas”, la creación cultura no como conjunto de pautas folklóricas por repetir, sino la cultura desde sus pautas inmateriales, imaginarias, ficticias y espirituales. El hombre de hoy prefiere simplemente ver, ya no quiere imaginar, realidades imaginarias.¹⁵

Imaginar desde una composición musical a un pescador en el lago de Anecci, es un invento a través del

14 Idem, p.14.

15 Idem, p.15.

cual el compositor nos ayuda a entendernos a nosotros mismos y nos da posibilidades. En los mitos de la Antigua Grecia, esos dioses que “no existen” toman vida y se vuelven incluso más poderosos que los seres humanos, condicionan su destino. Su fuerza para afectar el proyecto humano es tal, que ahora son ineludiblemente “dioses que existen”. Ellos dan vida a Aquiles, a Hércules, a Héctor, personajes imaginarios y modelos de heroísmo.

En el mito como relato épico tienen un papel muy significativo los sueños, donde los personajes ven también realidades. El sujeto incluso permanece dentro de su ficción como alguien que observa. Cuando creo la ficción de ver a un pescador a las cinco de la tarde me veo dentro de mi ficción como alguien distinto, observo a alguien que no soy yo.

Cuando Dante escribió la *Divina Comedia* pudo imaginar la relación entre el cielo y el infierno, seguramente nunca imagino que su obra condicionaría aún el día de hoy el paradigma que tenemos de “la salvación y de la condenación” según el cristianismo. Esto da sentido a la representación imaginativa de la vida, no es simplemente el nombre de una obra, son mejor Don Quijote y Sancho los que construyen e hilan una historia de la cual nos hacemos parte.

La ficción y la imaginación requieren a su vez una caracterización esencialmente temporal. Cuando alguien escribe algo le da un carácter temporal al relato y a sus personajes. Narrar significa asignar una temporalización, es decir hacer que el tiempo sea sustancia de la narración. El tiempo deja de ser propiedad de “las agujas del reloj” y adquiere en la narración un ritmo y una perspectiva.¹⁶ Y es

¹⁶ Idem, p.27.

en ese “tiempo” que los personajes adquieren su personalidad y su proyecto propio. Nos enojamos cuando leemos, cuando vamos al teatro o al cine, con este o aquel personaje, tomamos partido. “Es así como la narración ficticia en todas sus formas representa una operación cuantitativa de extremada importancia: es una abreviatura de la vida humana”.¹⁷

Las narraciones ficticias son, menciona Julián Marías, como mapas gracias a los cuales conocemos la estructura de la realidad vital; y son ellas las que nos dan el esquema de lo que estamos haciendo –vivir- y esto nos posibilita el mecanismo prospectivo de futurición. Nuestra vida es como menciona Ortega “faena poética”, tiene la función irrenunciable de la ficción. Don Quijote, Sancho y Hamlet no son hombres “reales”, sin embargo representan de manera **Abstracta** el sentido de la vida humana y su complejo proyecto.

Los creadores de ficciones tocan nuestra imaginación e incluso cuando la lectura es “fluida” hacen parecer lo inverosímil en verosímil, han ejercido una violencia sobre la condición de la vida del hombre. Podemos llegar al punto incluso de vivir a través de uno de los personajes, es decir, vivimos vidas distintas a la nuestra. Esto viene a ser una especie de “ensayo de vida”, practicamos a través de otros que “no existen”.

Por esta razón es que la vida humana, no solo es eso (vida humana), es a su vez una imagen que la enriquece, la hace compleja. Podemos duplicarla a través de la ficción, la enriquecemos. Por eso he tomado como ejemplo la imagen ficticia que proyecta “la Canción del Pescador” de Ricardo Castillo, aunque interprete la pieza

17 Idem, p. 27.

de madrugada, la misma me transportará a un atardecer melancólico.

La realidad de la vida humana según Julián Marías adquiere presencia en la novela, ya que en la misma se da siempre al lector “un mundo”¹⁸. Los personajes viven en un mundo, en un entorno socio-político, es decir, la misma nos da una interpretación del hombre y de muchas realidades que están bajo la palabra escrita.

Esta condición de la vida de la humana se extiende a otras esferas de lo irreal, ámbito en el que se proyecta una imagen de la vida humana que adquiere un sentido capaz de adquirir una representación imaginativa de lo que somos. Entre estas esferas podemos mencionar el teatro, la pantalla, el mundo cinematográfico, el cine.

Filosofía

5. A manera de conclusión

Cuando se habla de la vida humana, se habla de una vida real, la cual no se puede dar sin elementos imaginativos. Estos son el marco, el modelo, el referente y el paradigma de cada época histórica de la humanidad. Para reforzar esto se menciona textualmente un trozo de este ensayo de Julián Marías:

“Piénsese –lo que no se hace casi nunca- que ha habido y hay pueblos sin espejos, y mídase lo que eso significa. El espejo da la imagen habitual del propio cuerpo, sobre todo del rostro; ha habido pocas potencias de desnaturalización y preternaturalización más enérgicas que el espejo. Si consideramos los tres términos hembra-mujer-dama, vemos hasta qué punto el espejo ha sido

¹⁸ Ídem p.33.

fautor de esta evolución; la última de estas tres realidades, la “dama”, sería absolutamente inconcebible en un mundo sin espejos”.¹⁹

Curiosamente Julián Marías y Bauman coinciden en que la imagen de la vida humana se ha ido diluyendo, es decir ha pasado de un estado sólido a una especie de liquidez. Aquellas imágenes de la vida humana que eran compactas y solidas se han ido desdibujando, y dejando un margen de indeterminación a la humanidad. Hoy queremos proyectar una imagen de la vida humana de acuerdo a la clase social a la que se pertenece. Esto hace que nuestra figura sea ilegible y borrosa.

Las posibilidades de la vida humana se vean ampliadas por nuestra “plasticidad”, para vivir como verdaderos seres humanos necesitamos muchos soñadores, mucha imaginación, esto sería vivir auténtica y originalmente como lo que somos. Ahora la inmediatez de la información y la poca vida de lo futuro hacen aflorar “el resentimiento” de los que no tienen suficiente imaginación y por ende dejan de ser lo que son, no proyectan una imagen humana. Como dijo Ortega, “nuestra época se siente superior a todas e inferior a sí misma”²⁰ La pobreza y la pereza de la imaginación son una voz de alarma, significan desgana y desaliento.

El mundo necesita “Quijotes que hagan quijotadas”, es decir, el camino no está en decir “se quien soy” sino “Yo se quien quiero ser, quien voy a ser”. Cosa que significa que la vida debe inventarse y esto se logra solamente si somos capaces de “representarnos imaginativamente en el futuro”.²¹

19 Idem. P.84

20 Idem p.85.

21 Idem p.85.

Este camino nos envía de nuevo al camino de la cuna de la filosofía, la cultura griega. Incluso podríamos afirmar esto en contra de los utilitaristas, materialistas y cientificistas que ahogan el sentido de la vida humana en lo práctico, concreto, físico y material. Muchas personas piensan que es inútil leer, ir al teatro, ir al cine a ver una película que alimente la imaginación. Han olvidado que la civilización griega se construyó sobre las bases de los poemas de Homero, que los mismos ayudaron a los griegos a proyectar una imagen de su vida que se identificaba con lo heroico, con lo divino. Tanta era la admiración por estas narraciones y ficciones que los niños a través de la paideia aprendían a recitar estos himnos. Seguramente los niños de la antigüedad jugaban a ser Aquiles, Ulises, Hércules o Héctor, asumían imaginariamente no solo los nombres sino una carga axiológica y espiritual que nutría el sentido de patriotismo e identidad. Sin estas personas irreales ese patriotismo estaría vacío.

Bibliografía

ECHEVERRÍA Rolando, *La vida humana como búsqueda y discernimiento*, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma 1996, p.56.

ESTRADA Efraín, *La educación en el pensamiento de Xavier Zubiri: un condicionante primordial en la configuración del Yo*, tesis de licenciatura, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala 2005, p. 55

FULLAT Octavi, *Filosofía de la Educación*, Síntesis Educación, Madrid 2000, p. 74-75.

HOMERO, *La Odisea*, Obras Clásicas de Siempre, bibliotecadigital.ilce.edu.mx. Canto I

LEHNHOFE Dieter, *Creación musical en Guatemala*, Universidad Rafael Landívar y Fundación Gy T Continental, Ed. Galería, Guatemala 2005.

MARIAS Julian, *La Imagen de la vida humana*, EMECE, Buenos Aires 1955.

SHAPIRO Nat, *An Encyclopedia of Quotations about music*, da Capo Press, Boston 1981, p.268

SOTO Carlos, *Pianistas Clásicos de Guatemala en el Siglo XX*, Litogres, Guatemala 2002, p.17-18.

ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1988, p.205.

Sobre los autores

Dr. José Antonio Romero, profesor de Filosofía Social en la Universidad Francisco Marroquín, Universidad Mesoamericana y Universidad Mariano Gálvez. Director de la revista de Filosofía Eleuthería.

Licenciada Olga Patricia García, profesora del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala. Actualmente es directora de dicho Departamento.

Licenciada Margarita Estrada, profesora del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Licenciado Sergio Alfredo Custodio, profesor emérito del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Dr. Julio César de León, profesor del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Licenciado Otto Alfredo Custodio García, profesor del Departamento de Letras, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Licenciado Oscar Rafael Ralón, licenciado en Filosofía y consultor en organismos nacionales e internacionales en temas de desarrollo social y educación.

Dr. Francisco Márquez, profesor del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Licenciado Efraín Estrada, profesor del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Revista de Filosofía

Normas para la entrega de contribuciones

Toda contribución será sometida a revisión por parte del Consejo Editorial de la Revista de Filosofía, reservándose el derecho de aceptar o rechazar los textos si no se ajustan a las normas establecidas y que son de conocimiento previo de los autores. La decisión será comunicada en un plazo no mayor de un mes a partir de la fecha en que se cierra el plazo de recepción. Toda contribución que haya sido aceptada se acogerá a las normas vigentes de Derechos de Autor. No se devolverá ningún texto.

1. Normas de presentación de las contribuciones

Los artículos, ensayos y reseñas de libros deberán ser inéditos y no estar en proceso de publicación en otra revista. Además, deberán observar las siguientes condiciones de presentación:

1.1 Artículos

1.1.1 Los artículos no podrán tener menos de 15 páginas ni más de 30 incluyendo la bibliografía, en tamaño carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros, en formato *Word*, letra Arial 12 puntos e interlineado de 1.5, bibliografía consultada y anexos.

1.1.2 El título del escrito centrado y en negrilla. Abajo, a la derecha el nombre del autor, **Resumen** del texto que no exceda las 150 palabras en español e inglés y **5 Palabras clave** en español e inglés.

1.1.3 Los subtítulos deberán ir a la izquierda, en negrilla y con mayúsculas y minúsculas.

1.1.4 Las citas textuales, las notas a pie de página, las citas bibliográficas y la bibliografía consultada irán de acuerdo al sistema Clásico Francés.

1.2 Reseñas de libros

1.2.1 Las reseñas de libros no podrán exceder de 8 páginas, en tamaño carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros, en formato *Word*, letra Arial 12 puntos e interlineado de 1.5.

2. Envío de contribuciones

2.1 Una vez abierta la convocatoria de recepción de contribuciones, estas deberán enviarse en formato *Word* a la siguiente dirección: consejoeditorialfilosofia@hotmail.com

2.2 Todos los artículos deberán ir acompañados de un documento aparte donde se indiquen los siguientes datos: nombre del autor, profesión y grado académico, afiliación institucional a la que pertenece, ciudad en la que esta se ubica, nacionalidad, dirección electrónica y una breve descripción de sí mismo y de su trabajo profesional.

2.3 Una vez el Consejo Editorial de la Revista de Filosofía considere que el artículo cumple con todos los requisitos para su publicación, el autor aceptará realizar los cambios y/o correcciones que se le indiquen por parte del Consejo de Redacción de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

2.4 Tomar en cuenta que la fecha límite para recibir los artículos a publicar será el último día de mayo de cada año.

Facultad de umanidades

Educación Superior, Incluyente y Proyectiva

Año 4, Número 4

Revista de Filosofía
