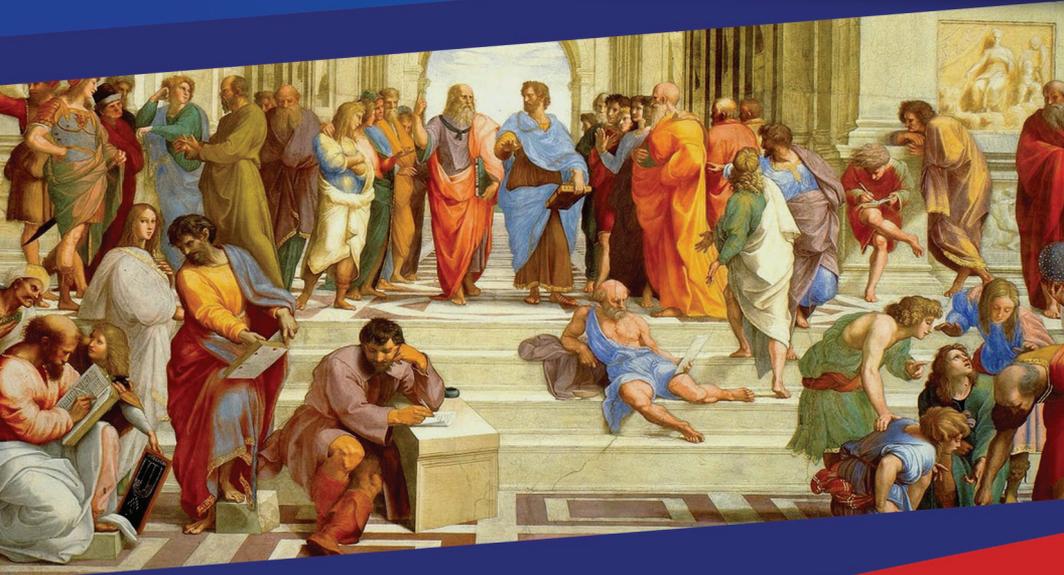




USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala

Departamento de Filosofía
Año 5, Número 5, Octubre 2018

Revista de **FILOSOFÍA**



Facultad de  humanidades

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año V, Número 5, Noviembre 2018

ISSN 2520-0410

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades

Universidad de San Carlos de Guatemala

Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12, Guatemala, Guatemala, C.A.

Correo electrónico: departamentofilosofia@usac.edu.gt

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 Ramiro Mazariegos Biolis
Decano

Licenciada Patricia García
Directora del
Departamento de Filosofía

M.A. Erbin Fernando Osorio Fernández
Vocal Primero

Licenciado Harold Soberanis
Director de la Revista de Filosofía

Dra. María Teresa Gatica Secaida
Vocal Segunda

Lic. Francis Ramón Polo Sifontes
Vocal Tercero

Consejo Editorial

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

Profa. Josseline Paola Barrera
Vocal Cuarta

Profa. Sara López Eguizabal
Vocal Quinta

Consejo Editorial de la Facultad de Humanidades

Coordinadora
Licenciada Nanci Franco

Dra. Iliana Cardona de Chavac
Secretaría Académica

Equipo Editorial

Dra. Elba Marina Monzón Dávila
Coordinación / Edición
Licda. María Ileana Álvarez
Diseño y Diagramación

M.A. Zonia Williams
Secretaría Adjunta

ÍNDICE

- 05 *Presentación*
Harold Soberanis
- 08 ¿Qué es la Filosofía?
Julio César de León
- 29 *El joven sirgador del Volga*
Margarita Estrada
- 44 *El liberalismo primitivo, etapa entre el estado de naturaleza y el estado social*
Otto Alfredo Custodio
- 62 *La educación como ectipo*
Sergio Custodio
- 89 *Peter Sloterdijk*
Patricia García
- 102 Sobre los autores

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

En la actual coyuntura que atraviesa nuestra patria, todos debemos contribuir a encontrar las vías que nos conduzcan a alcanzar la paz social. Que esta paz sea una realidad y no solo un deseo, es una tarea en la cual todos estamos comprometidos, cada quien desde su propia circunstancia y con los recursos que tenga a la mano. Solo en la medida en que la paz se realice podremos desarrollarnos adecuadamente.

La filosofía, como una disciplina humana que nace como una preocupación sobre el hombre y su entorno, no puede ser ajena o indiferente a esta problemática. Por eso el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, por medio de su Revista de Filosofía, busca contribuir, aún de manera indirecta, a la reflexión y discusión sobre estos problemas con el fin de encontrar una posible solución. Esto se hace por medio de los distintos artículos publicados y en los cuales se abordan diferentes temas que, aún cuando pareciera que no tienen relación con nuestra realidad, lo cual es erróneo, generan en el lector alguna reflexión al respecto.

De esa cuenta, la publicación de la Revista de Filosofía 2018, ya la número cinco, no solo continua con el esfuerzo de los profesores y autoridades del Departamento de Filosofía por mantener este canal de expresión filosófica, sino que busca aportar los elementos necesarios que generen alguna reflexión en los futuros lectores. En la medida en que cada persona piense críticamente respecto a su entorno, se podrá hablar de un ciudadano responsable y comprometido con su país.

Iniciamos este número con el artículo del Dr. Julio César de León, en el cuál su autor se pregunta ¿Qué es la filosofía?, interrogante fundamentalmente filosófica que busca explicitar la naturaleza de esta disciplina. Esto lo realiza el Dr. de León haciendo un breve recorrido histórico de lo que los mismos filósofos han entendido respecto a su profesión.

Continuamos con el artículo *El joven sirgador del Volga*, de la Licda. Margarita Estrada. A partir de una obra de arte, la autora de este texto desarrolla toda una reflexión sobre las condiciones del tiempo que nos ha tocado vivir, el cual se ha tornado sumamente complejo e incierto, quizá más que en otras épocas. En todo caso, la finalidad de la Licda. Estrada es hacernos reflexionar respecto a nuestro tiempo y su comprensión, cada vez más difícil.

En el siguiente artículo titulado *El liberalismo primitivo, etapa entre el Estado de naturaleza y el Estado social*, del licenciado Otto Custodio, su autor aborda lo que se conoce como “liberalismo primitivo”, una etapa histórica de donde surge el liberalismo clásico cuyos fundamentos se encuentran en las obras de los filósofos conocidos como contractualistas.

Le sigue el artículo del licenciado Sergio Custodio, *La educación como ectipo*, en donde su autor desarrolla un tema por demás interesante. El concepto de educación que se tenga determina en gran medida la finalidad de la misma. Lo que propone el licenciado Custodio es un concepto de educación como totalidad, lo que dará como resultado la configuración de seres humanos distintos, radicalmente opuestos a los que en la actualidad pretende formar un modelo educativo ya agotado.

Finalmente, tenemos el artículo de la licenciada Patricia García titulado *Peter Sloterdijk* donde su autora hace un breve recorrido del pensamiento de este destacado pensador contemporáneo. Al realizar este rápido recorrido, la intención de la licenciada García es enfatizar el concepto de esfera en la filosofía de Sloterdijk, concepto por medio del cual este autor intenta comprender la época actual.

Como dijimos más arriba, los diferentes artículos que presentamos en este número de la Revista de Filosofía, buscan en última instancia general algunas ideas con las cuales podamos comprender nuestra propia realidad. Esperamos haber logrado, aún mínimamente, este objetivo. De ser así, nuestra tarea está por demás recompensada. Si no, estamos como siempre abiertos a la crítica. Al fin de cuentas esta es la naturaleza de la filosofía.

Lic. Harold Soberanis
Director

¿Qué es la filosofía?

Julio César De León Barbero¹

Resumen

La reflexión conduce a enfatizar cuáles son las grandes preocupaciones filosóficas. Hace referencia a tres intentos de convertir la filosofía en otra clase de discurso (Descartes, Comte y Marx). Defiende el carácter especulativo de la filosofía, así como su importancia en la formación humana.

Palabras clave: Filosofía, ontología, epistemología, Descartes, Comte, Marx.

Abstract

Reflection leads to emphasize the great philosophical concerns. It refers to three attempts to convert philosophy into another kind of discourse (Descartes, Comte and Marx). Defends the speculative nature of philosophy, as well as its importance in human formation.

Key Words: Philosophy, ontology, epistemology, Descartes, Comte, Marx

La pregunta fundamental de esta conferencia ha sido abordada infinidad de veces a lo largo de la historia de la filosofía occidental. El asunto que nos ha reunido aquí, entonces, no es ninguna novedad. A la falta del atractivo de lo novedoso debemos

¹ Conferencia dictada en el Departamento de filosofía, Facultad de Humanidades, USAC, el día 14 de marzo de 2018, en el Curso Sintópico.

agregar la diversidad de respuestas que pueden encontrarse al respecto, lo cual es desconcertante para el no iniciado. Además, suele decirse que esta cuestión de qué es la filosofía, es de suyo un problema filosófico. Ante esto cualquiera puede verse invadido por la sensación de que le están tomando el pelo; y con sobrada razón.

De hecho, parece que lo primero que un estudiante de filosofía oye o lee es que la cuestión de qué es la filosofía es una preocupación importante de la misma filosofía. Al menos fue lo que yo escuché en las aulas de esta Facultad hace años como estudiante del Departamento de Filosofía. Incluso tuvimos un profesor que un buen día nos dijo: Vean señores, yo tengo ya varios años de estar aquí y nadie ha podido decirme en realidad qué es la filosofía.

I. ¿Qué es la filosofía?

¿Qué es filosofía? El término mismo “filosofía”, ha dado pie a que se escriban muchas páginas tratando de establecer el significado que pudo haber tenido en la antigüedad. Básicamente se reconocen dos corrientes: una que sostiene la idea de que el término no tuvo otro significado que el que se le daba en el lenguaje común; otra, que sostiene que el término fue más allá del significado vulgar, que se enriqueció y adquirió nuevos matices.

La postura que enfatiza el significado común del término “filosofía” se ha quedado con la referencia a un amor por la sabiduría. Con ese significado lo registró y utilizó Heródoto y también Tucídides. Para Heráclito, lo mismo que para Pitágoras y Cicerón, el término “filósofo” significó amigo de la sabiduría, en

oposición a *sofós*, que hacía referencia al poseedor de la sabiduría. Este sentido vulgar o común de filosofía como amor por la sabiduría, como ocurre con el uso descuidado de cualquier vocablo, se vio mezclado con términos tales como sabio, sofista, físico y fisiólogo.²

Un significado más técnico surgió en el momento en que por filosofía se entendió un saber teórico relacionado con la razón de ser de todas las cosas, es decir, un ejercicio eminentemente racional orientado a explicar el mundo. Esto ocurrió a partir de la obra de Platón y Aristóteles. Este énfasis en el ejercicio racional, teórico, significó ir más allá de simples descripciones contenidas en las primeras narraciones mitológicas y cosmogónicas. Dicho de otro modo, en el momento en que la metodología cambió de descriptiva a teórico-explicativa, surgió la filosofía tal como la hemos conocido en Occidente, como el esfuerzo racional por encontrar y plantear explicaciones respecto al hombre y al mundo. Esto, por el puro anhelo de saber, por el mero gusto de hallar respuestas. Cosa que un filósofo como Aristóteles nunca puso en duda pues, para él, todos los hombres tienen por naturaleza una tendencia a conocer.

Sin querer ya hemos establecido uno de los objetivos que se propone alcanzar la filosofía: explicar el Universo, el mundo. Esto quiere decir que a la filosofía no le interesan partes concretas del mundo, sino el mundo en cuanto totalidad.

Es a las ciencias a las que corresponde acorralar pedazos de la realidad; agrupar seres concretos y emprender la tarea de elaborar explicaciones focalizadas en su respectiva parcela. Pero este conocimiento, denominado científico, producto de la

² Ferrater Mora, José, **Diccionario de filosofía**, Alianza Editorial, Madrid, 1984 (5ª ed.), vol. 2 E-J, p. 1176.

observación, de la experimentación, precisamente por ser particular no puede confundirse con la filosofía, cuyas preocupaciones son todas de índole universal. Como bien lo ha expresado Ortega: *Universo es el nombre del tema, del asunto para cuya investigación ha nacido la filosofía...* y sigue diciendo: *Entiendo por Universo formalmente “todo cuanto hay”. Es decir, que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que, por el contrario, le interesa la totalidad de cuanto hay y, consecuentemente, de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás, su puesto, papel y rango en el conjunto de las cosas.*³

Esta tarea gigantesca de arremeter contra la totalidad del Universo tan sólo armados con la débil lanza de nuestra razón hace parecer al filósofo como un raro Quijote, más raro que aquel que confundía molinos de viento con gigantes feroces. Pero es solamente eso, una mera apariencia. Porque considerar el mundo como una totalidad, ver el Universo en su unidad, es algo intrínseco a nuestra condición humana. No podemos, por amor a nuestra propia existencia, sino pensar que aquello a lo que nos enfrentamos es un mundo, un todo con unidad. De hecho, la palabra “mundo” significó, para los griegos, el conjunto de todas las cosas. Ese conjunto de todas las cosas, el *kosmos*, era, a la vez, un todo perfectamente ordenado.

Kosmos vino a ser, así, el orden del ser. El orden de todo lo que hay. Y aunque, a veces, se hizo una diferencia entre mundo sensible y mundo inteligible, siempre se llegó a reconocer al ser humano como el punto desde el cual ambos mundos se diferencian y en quien se fundamentan a modo de coincidencia.

3 Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, (4ª. reimpresión revisada), p. 61-62.

Ahora bien, ¿cómo se acomete esa descomunal tarea de reflexionar sobre el todo que es el Universo? Para empezar, se acomete sin presupuestos. Sin presupuestos porque ni siquiera sabemos qué es lo que hay. Sin presupuestos porque ni siquiera tenemos garantía de resolver el problema de lo que hay. Y aquí tenemos otra diferencia entre filosofía y ciencia.

El científico entiende como problema algo que debe tener solución. Científicamente hablando, no existen problemas insolucionables. El filósofo, por el contrario, suelta amarras y zarpa sin saber si hallará o no una solución, un puerto al que arribar. Y no lo sabe porque su capacidad racional podría resultar insuficiente para abordar tan inmensa dificultad. O no lo sabe porque el ser mismo podría resultar huidizo, huraño y como entregado a jugar a las escondidas.

El discurrir filosófico tampoco puede partir de los datos de los sentidos, de las informaciones que nos traslada nuestro sistema sensorial. Porque lo que captamos y que está allí, que aparece ante nosotros y luego ya no, que ahora se nos presenta así y en otro momento se nos presenta asá, ha de estar sustentado por algo perenne y seguro que no se da a nuestros sentidos y que, en consecuencia, es necesario buscar. Ya Platón se encargó de poner en forma elegante, incluso simpática, la diferencia entre apariencia y realidad, entre el ser y el no ser.

Su famosa alegoría de la caverna le era útil para enseñar a sus oyentes cuán frecuentemente caemos atrapados por ilusiones, cuando de lo que trata la filosofía, como labor teórica, es de abrirse paso entre la maraña de sombras para atrapar el ser, así en singular, tan huidizo.

Es esta tarea ontológica la que explica el hecho de que en filosofía las preguntas siempre empiecen con un ¿qué es...? Nada mejor que este ¿qué es...? para enfatizar el carácter universal de las preocupaciones filosóficas. Porque no se trata nada más de inquirir por el qué es aquello concreto que se perfila en nuestro horizonte como la montaña que percibimos o las estrellas que brillan en la noche sobre nuestras cabezas, como si solo hubiera cosas como estrellas y montañas. No. También hay cosas como la justicia, la verdad, el conocimiento, el bien, el mal, la libertad, la responsabilidad, el poder, los valores, etc., etc., etc. De todo ello hemos de preguntarnos ¿qué es? ¿Qué es la justicia? ¿qué es la verdad? ¿qué es el conocer? ¿qué es la libertad? Y otras tantas cuestiones, todas las cuales inquieren por el ser.

Ahora bien, el problema del ser nos remite a otro asunto, el asunto del conocer. Lo que implica indagar sobre la naturaleza del conocimiento, sobre las posibilidades del conocimiento, igual que sobre sus fuentes y sus límites. Capítulo aparte merece la cuestión de la metodología merced a la cual obtenemos el conocimiento y la que atañe a las justificaciones que fundamentan la verdad de nuestras proposiciones, hipótesis y teorías.

Mencionar el problema del conocimiento nos conduce al corazón de las íntimas preocupaciones de la filosofía dado que conocer implica, de alguna manera, capturar el ser. Así, nuestra razón ha de estar en capacidad de alzarse con el ser o, por lo menos, ha de estar en capacidad de coincidir con él. Quienes afirmaron que el conocimiento significa aprehensión del orden del ser, dieron origen al realismo. Quienes, por el contrario, sostuvieron que el orden del ser no es sino el orden de la razón, dieron pie al idealismo. Pero también los hubo que sostuvieron

que lo único confiable es la razón misma y sus contenidos. Con ello dieron origen al racionalismo. Otros, por su parte, hicieron inclinar la balanza hacia el ser en tanto coincidente con las percepciones que del mundo tenemos, cultivando así una posición empirista.

Estamos en la médula de la filosofía al mencionar estas dos grandes cuestiones: la del ser y la del conocer. Ontología y epistemología, me parece a mí, que son las dos grandes cuestiones para las que la filosofía ha nacido.

II. El rechazo hacia la filosofía

Ahora bien, ¿por qué ocuparse de estas cuestiones? ¿qué justifica el que hagamos de la filosofía objeto de nuestro interés? ¿No abundan, acaso, razones para no entregarnos a la tarea de reflexionar filosóficamente? Pues sí las hay. Examinemos algunas de esas razones esgrimidas en contra del cultivo de la filosofía. En este examen utilizaré ejemplos concretos extraídos de la misma historia de la filosofía.

Como las características de la reflexión filosófica resultan perturbadoras, la actitud común es el rechazo hacia la especulación filosófica. Se afirma que no va a ninguna parte, como si se tratara de una bicicleta estacionaria en la que hay movimiento, pero no desplazamiento. Actitud que no es exclusiva de personas prácticas, desesperadas por no ver la luz al final del túnel. No. No.

En los pasillos de la historia de la filosofía podemos encontrar individuos que después de dedicar años a la especulación filosófica se derrumbaron, invadidos por el desencanto y la desesperación.

Que un no iniciado experimente rechazo hacia lo que no conoce, es algo comprensible. Lo trágico es que alguien que ha transitado por los caminos de la filosofía termine por arrepentirse de su misma andadura y de un brinco atraviere fronteras hacia una geografía intelectual distinta. Pero casos así los ha habido. Veamos.

1. Si pienso, luego existo. Pero no como filósofo

Que yo recuerde, Descartes fue de esos que, de tanto esperar respuestas claras, inconfundibles, fueron tragados por la desilusión y el desencanto. Había recibido una sólida formación en toda la filosofía que le antecedió. Conocía muy bien a los griegos y a los latinos, tanto como a los medievales. Los jesuitas que lo educaron le proveyeron la mejor formación que se podía lograr en los ambientes europeos. Él, como aventajado alumno que era, supo aprovechar tan efectivo sistema educativo y se hizo de una erudición notable.

No obstante, Descartes arribó a la conclusión que el saber que se le había transmitido carecía de auténtico fundamento. Dijo en su obra más celebre, **El discurso del método**, que: (...) *la filosofía nos da el medio de poder hablar de todas las cosas y de que nos admiren los menos sabios (...)*⁴

Además, sin importar que las mejores y más grandes inteligencias se hayan dedicado, a lo largo de las centurias, a cultivar la filosofía, afirmó: (...) *a pesar de ello nada quedaba fuera de discusión, libre de duda (...)* Consideré las innumerables

4 Descartes, **Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía**, Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, S. A, México, 1977 (5ª. ed.), p. 10.

*opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios, vi que todas ellas se encuentran con frecuencia muy lejos de la verdad y desde aquel momento creía falso, o por lo menos, todo lo que se presentaba a mi inteligencia aun con el carácter de verosímil.*⁵

Este filósofo francés del siglo diecisiete llegó a afirmar, en el punto más hondo de su desesperanza: (...) *ya en el colegio aprendí que nada por raro y extravagante ha dejado de ser defendido por algún filósofo.*⁶ Llegó a pensar que la filosofía no era más que un mar agitado de contradicciones y preguntas sin fin. Como buen conocedor de la filosofía antigua y medieval arribó a la desconcertante conclusión de que en el terreno filosófico lo que un individuo afirma, otro lo niega y lo que este niega, aquel lo afirma.

Frustración por no encontrar ideas claras y distintas; por no contar con verdades indubitables ni respuestas categóricas y exactas, Descartes decidió dedicarse a viajar para ver si encontraba en algún lugar del globo la clase de soluciones que anhelaba. Eso sí, gran parte de los viajes los hizo enlistado en la milicia. Primero con el ejército de Mauricio de Nassau y, después, con el de Maximiliano de Baviera, estuvo en Bohemia, Hungría, Silecia, Alemania, Holanda e Italia, entre otros lugares. Mientras viajaba también se dedicó a estudiar matemáticas, surgiéndole una pasión pronunciada por este tipo de conocimiento.

Sin lugar a dudas, este amor intelectual por los números condujo a Descartes a exigirle al pensar filosófico el mismo tipo de evidencias que el razonamiento matemático esgrime, y la misma clase de conclusiones propia del terreno numérico.

⁵ *Ibid.*, p. 11-12.

⁶ *Ibid.*, p. 14-15.

No satisfecho con haber hojeado el último libro que le quedaba, el libro del mundo, se tumbó abatido dispuesto a poner en tela de duda todo aquello que había aprendido de sus maestros, libros y viajes.

Quiero adelantar aquí un juicio muy personal: es posible que aquellos que llevaron adelante el movimiento revolucionario en Francia, en 1789, se vieran imbuidos del espíritu cartesiano. Si así fue tenemos en ello una explicación al ataque frontal de que fueron objeto las humanidades clásicas durante los acontecimientos que siguieron al 14 de julio. De hecho, fue Condorcet quien fraguó la que se dio en llamar la sustitución del viejo sistema educativo por uno más científico, más técnico. Se eliminó todo lo que había constituido la columna vertebral de la educación formal en Europa hasta ese momento. Así pues, a partir sobre todo de 1794, nada de literatura clásica, nada de lenguas clásicas, nada de lógica y retórica y, por supuesto, nada de filosofía, en el ámbito de la educación formal. La Revolución Francesa rindió, así, un claro tributo a la decepción cartesiana.

La cuestión es que, ante la sustitución de todas las instituciones que promovió la Revolución (toda revolución es rompimiento y abandono), y de cara al progreso imparable que se suponía esperaba al género humano, las humanidades fueron consideradas como un adefesio inútil, y su cultivo una verdadera pérdida de tiempo.

Como es fácil ver, el desprecio por las humanidades, y particularmente por la filosofía, no es cosa de ahora. Se trata de actitud surgida juntamente con la modernidad. Lo que pasa es que a nosotros siempre nos llegan tarde las modas, las ideas, las consecuencias de lo que ocurre en el viejo continente.

Desde el siglo diecisiete la actitud cartesiana se ha repetido constantemente. Sobre todo, en estos tiempos en los que el hombre práctico parece dominar todos los ámbitos. Apoyado, por si hiciera falta, por el modelo educativo por competencias, nacido en los talleres de la Toyota en Japón, y que considero responsable de la muerte lenta que padecen hoy las disciplinas humanísticas. Estos tiempos, son tiempos en los cuales el para qué me va a servir es la interrogante que la mayoría tiene en la punta de la lengua. Tal practiconería ignora las preguntas fundamentales relacionadas con la vida, con lo humano, con el sentido de la existencia.

A Descartes se le puede disculpar por la fascinación que sentía por la exactitud matemática, pero las excusas de nuestros contemporáneos son pobres montículos desde los que se pretende desprestigiar el cultivo de la filosofía. Lo sorprendente, y a la vez lamentable, es que en el seno mismo del mundo académico haya personas que no comprenden la importancia de las humanidades y, en concreto, de la filosofía.

Yo mismo escuché personalmente a un rector universitario (de una de las varias universidades que funcionan en nuestro medio) decir que el atraso y pobreza de nuestro país es culpa de las humanidades. Y continuó afirmando que nuestro futuro como sociedad dependía totalmente de la tecnología. No son humanistas lo que necesitamos, según esta visión, sino técnicos. No actividad teórico-especulativa, sino máquinas. No explicaciones racionales, sino robots.

2. El tercer estado del pensamiento: un pensar sin filosofía

Otro caso semejante al de Descartes es el de Augusto Comte. Comte también fue un desilusionado de la filosofía. En un momento, profundamente impresionado por los logros de la ciencia empírica, decidió que ya era hora de abandonar aquellas cuestiones que habían quitado el sueño a insignes inteligencias. No más preguntas sin sentido, ni búsqueda sin fin de respuestas a semejantes cuestiones. Si ahora lo que realmente importaba eran los hechos crudos y sus nexos, el conocimiento solo podía estar caracterizado por el dominio y el control sobre la realidad que nos circunda. Así pues, se dijo Comte, si el mundo está allí, de nada sirve preguntar ¿qué es y por qué hay un mundo?; si los seres humanos se nos hacen patentes resulta ocioso preguntarse ¿qué es el hombre?. Y es inútil, a la vez, preguntar por el bien y por el mal, por la justicia, por la esencia del conocimiento y por todo aquello que tenga que ver con una supuesta teleología.

Todos los esfuerzos teórico-especulativos que pertenecen al pasado son catalogados por Comte como pertenecientes a una etapa primitiva del pensamiento humano. De hecho, Comte hizo alusión a la denominada ley de los tres estados. Esta se supone que es una ley referente al desarrollo del intelecto humano y se aplica tanto a la especie como a los individuos. Se supone también que es un principio relacionado con todos los ámbitos del conocimiento humano.

La supuesta ley de los tres estados establece que el desarrollo de toda teoría o explicación atraviesa necesariamente por tres momentos o estados: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y, finalmente, el científico o positivo. El estado teológico implica, a su vez, tres instancias: la del fetichismo, la

del politeísmo y la del monoteísmo. De esta forma, aquellas elucubraciones cuyo punto de partida es el animismo, llegan a su término en el monoteísmo ya que, según Comte, el monoteísmo es el inicio de la inevitable decadencia de la filosofía del estado inicial.

El segundo estado, el metafísico, incluía prácticamente toda la filosofía desde los griegos, sobre todo en cuanto discurso ontológico o del ser. De acuerdo a Comte, la etapa metafísica no hizo sino disfrazar las propuestas teológicas del período anterior: se sustituyó la divinidad por las esencias abstractas sometidas a un único principio: la naturaleza. Toda la filosofía metafísica resultó improductiva y condujo a nada, si bien mostró, en algún momento, ser crítica.

El estado positivo o científico es, según Comte, el punto de la madurez intelectual, una vez se ha superado la infancia y la juventud. Este último momento se caracteriza por la subordinación de la imaginación y la fantasía, a la observación de los hechos. Aquí, cualquier discurso que pretenda ser conocimiento debe estar debidamente relacionado con los hechos a los que hace referencia, concretamente, a las relaciones constantes entre dichos hechos. Es decir, los fenómenos a los que alude han de estar perfectamente coordinados con nuestros sentidos y concatenados entre sí.

A todas esas propuestas debidamente integradas, Comte le dio el nombre de filosofía positiva. En claro rechazo a la filosofía tal como tradicionalmente se había entendido y cultivado.

Es un riesgo, desde la óptica de Comte, dedicarse a la filosofía. Corre uno el peligro de quedar atrapado en etapas del

conocimiento, ya superadas. O nos deslizamos por el campo de lo mitológico o, en el mejor de los casos, nos quedamos construyendo un mundo de fantasías que nada tiene en común con la nuda realidad. Hemos, pues, de acuerdo con el espíritu positivista comteano, de arribar al estado último de la positividad racional. Solo entonces, cuando la filosofía se haya vuelto positiva, es decir, “científica”, dejaremos de hacer preguntas insensatas y nos veremos empujados al verdadero conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

También el espíritu positivista se ha apoltronado en nuestro medio y son muchos los que se sienten cómodos en su compañía. Todo discurso que no es producto de la experimentación, de la observación bajo condiciones controladas, lo consideran una auténtica pérdida de tiempo. Ya se trate de las partículas subatómicas, de la luz de las estrellas, o la bondad/maldad de nuestros actos, cualquier clase de conocimiento ha de ser derivado de la observación de los hechos. A riesgo de que si no procede del terreno de la experimentación, sea reducido a especulación infundada. La evidencia, aquí, no es la evidencia cartesiana, matemática, lógica, sino empírico-sensorial. También el positivismo conduce a renegar abiertamente de la filosofía.

3. De la reflexión pacífica a la violencia clasista

Hay otro renegado de la filosofía al que me gustaría hacer referencia. Se trata de Karl Heinrich Marx. Marx estudió en la Universidad de Berlín en una época en la que el pensamiento de Hegel había dado lugar a dos posiciones extremas. En la posición de izquierda, Feuerbach sostenía una interpretación materialista del pensamiento Hegeliano. Marx se adhirió inmediatamente a la postura de Feuerbach.

Del materialismo dialéctico, Marx derivó el materialismo histórico, es decir, la propuesta de que el acontecer socio-histórico es resultado del desarrollo de la materia. Esta perspectiva dio pie a la afirmación de que los contenidos de la conciencia dependen de las condiciones económicas de la sociedad. Condiciones que están, a la vez, determinadas por la existencia de un conflicto, de una lucha entre una clase social que domina y controla la vida entera de la sociedad y cuyos intereses imponen ideas sobre el resto. De esta manera la ciencia, la moral, el derecho, la política, la religión, etc., constituyen las ideas que la clase dominante está interesada en mantener y hacer prevalecer.

Esta concepción de lo social e histórico condujo a Marx a juzgar el quehacer filosófico que le antecedió, como equivocado en su razón de ser. Los filósofos sólo se habían dedicado a especular sobre el mundo, intentando hallarle explicaciones. Marx propone que la filosofía debe orientarse más bien a la transformación del mundo. Conocida es la declaración marxiana, asentada en las **Tesis sobre Feuerbach**: *Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo* (tesis XI).

Lo que eso significa es que la fundamental función de la reflexión filosófica es servir a la revolución. Es más, es la praxis revolucionaria el crisol en el que se prueba la autenticidad o inautenticidad de la filosofía. De ahí que toda filosofía meramente especulativa, no comprometida con la transformación del mundo del hombre no es sino alienante, dado que despoja al ser humano de su capacidad de acción.

Está claro que en este marco referencial la filosofía es necesariamente un discurso de partido. Por ello resultó fácil para

Lenin imponerlo como el discurso oficial del Partido Comunista y llegó a convertirse en el pensamiento único en la Unión Soviética y en todos aquellos países en los que triunfó la visión político-social del marxismo-leninismo. Se trata de un fenómeno nada común en la historia de la filosofía: que un supuesto discurso filosófico recibiera la protección del Estado, se impusiera violentamente sobre millones y, además, utilizara el poder gubernamental para combatir, perseguir y suprimir toda idea contraria a la “filosofía” oficial. Únicamente debemos recordar cómo, en el plano de la psicología, de la epistemología, de la lógica, ya no digamos en la filosofía social y política, las reacciones se hicieron duras e intransigentes.

Esta particular manera de entender la filosofía como un discurso cuya unidad e indivisibilidad está ya dada, condujo a la publicación de ensayos mediocres y pequeños catecismos⁷ debido a la imposición de una férrea disciplina ortodoxa, y a que no se hacía otra cosa que recitar, palabras más palabras menos, lo dicho por los gurúes fundadores: Marx, Engels, Lenin y Stalin.

Esta actitud hacia la filosofía se hizo muy popular en buena parte del siglo pasado. Se llegó a ensalzar la acción (acción revolucionaria) por encima del pensamiento o por lo menos, a someter toda teoría al imperio tiránico de la praxis, una praxis, además, violenta. Se sostenía que no necesitamos discusiones banales efectuadas en una especie de limbo vacío. Porque lo que se requiere es acción; acción transformadora de la realidad, de la sociedad, de la historia. Como quien dice: más nueces y menos ruido.

⁷ Bochenski, I. M., **La filosofía actual**, Fondo de Cultura Económica, México, (Breviarios, 16), p. 81.

Bien, ¿qué hemos visto hasta aquí? Tres actitudes de rechazo hacia la filosofía por tres razones distintas: la primera, rechaza la filosofía por considerarla una serie de argumentos que jamás llegan a conclusiones terminantes, claras y exactas como la matemática. La segunda, renuncia a la filosofía por no sustentar sus propuestas en la experiencia empírica como lo hace la ciencia natural. Y, la tercera, abandona la filosofía por considerarla poco relacionada con acciones tendientes a provocar cambios en las condiciones económicas y sociales.

Pero estas tres actitudes de abierto rechazo a la filosofía también implican, encierran, una clara intención de convertir la filosofía en otra cosa. En algo distinto a lo que tradicionalmente ha sido. Nos ocuparemos luego de estos intentos por cambiar la naturaleza del discurso filosófico, arribando a la conclusión de que la filosofía debe seguir siendo filosofía. Ni más ni menos.

III. La filosofía ha de ser siempre filosofía

El interés por transformar la filosofía en otra cosa, de obligarla a traicionar su propia naturaleza, para acomodarse a parámetros y funciones que le son ajenos es una tarea ingrata y a la vez inútil. Ingrata, porque al discurso interesado en el ser de las cosas se le pide que niegue su ser propio. Inútil, porque a pesar de los esfuerzos que se hicieron en el pasado para darle diferente carta de ciudadanía, la filosofía continúa fiel a su vocación teórico-especulativa.

Y es que si algo debe tenerse en mente es que, en vez de pretender igualarla a otros discursos, debe realizarse su particular fisonomía. Además, hay que aceptar los límites de

aquellos quehaceres con los cuales se le quiere comparar, o a los cuales se le quiere rebajar.

La matemática, por ejemplo, es admirable por su exactitud pero aquello que puede expresarse en forma exacta, jamás agota todo lo que nos interesa y nos afecta.

La ciencia, con su énfasis en la experimentación bajo condiciones controladas, no vamos a negar que nos ha revelado muchos de los misterios de la naturaleza, en todos sus órdenes. Y en forma aplicada, ha contribuido a hacer de nuestra vida, una vida más prolongada, menos vulnerable y, en todo sentido, mejor que la que tuvieron nuestros antepasados. Pero no todo puede enmarcarse dentro de los parámetros de las ciencias naturales. Hay un sinnúmero de cuestiones que nos atañen y que se resisten a quedar atrapadas entre las cuatro paredes de un laboratorio experimental.

La cuestión de la bondad o maldad de nuestras acciones, el parámetro de la justicia, la cuestión del orden propio de la sociedad y de las instituciones que nos permiten convivir y cooperar pacíficamente, la cuestión del sufrimiento, así como el asunto de los valores y el sentido de la existencia humana, son todas ellas importantes ejemplos de aquellas grandes cuestiones que escapan al lenguaje y análisis matemáticos, así como al paradigma de las ciencias experimentales.

Esto último, que conste, fue en su momento enfatizado en el área de las ciencias sociales. Wilhelm Dilthey, filósofo interesado en la historia, reaccionó ácidamente en contra del positivismo comteano. Señaló inteligentemente que el método recomendado por Augusto Comte cercenaba de tajo lo más

esencial de la investigación histórica, por no prestarse el hecho histórico a constataciones empíricas directas.

Argumentó Dilthey que las ciencias del espíritu (en su caso, la historia) son ciencias que bregan con lo que no está amarrado a la inevitabilidad de las leyes naturales; que su objeto de estudio es aquello que es producto del ejercicio humano de la libertad. Que, en todo caso, se trata del reino de la espontaneidad, de la singularidad, de lo irrepetible.

En nuestro ámbito, lamentablemente, no es conocida la dura crítica que filósofos pertenecientes a la escuela austriaca de filosofía han hecho en contra de esa actitud denominada científicista, que quiere reducirlo todo a los parámetros de la ciencia natural. En esa línea se encuentra la obra de Bolzano, Brentano, Kazimierz Twardowski, Christian von Ehrenfels y, por supuesto, Karl Popper.

La filosofía no puede pretender darnos exactitud acerca de nada; tampoco puede reducirse a enunciados empíricamente constatables. Menos aún puede la filosofía convertirse en recetario para resolver cuestiones prácticas por relevantes que estas puedan ser. Si lo práctico fuera lo más relevante hace tiempo que los animales hubieran desarrollado teorías al respecto, dado que el organismo animal no conoce sino el ámbito de lo práctico.

La filosofía debe contentarse humildemente con ser algo así como la hermana menor de todos los discursos que los hombres han configurado en su afán por comprender la realidad y por comprenderse a sí mismos.

Recuerdo en este punto, las palabras de José Ortega y Gasset:

*Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria, y no bisquee envidiosa queriendo para sí virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física. Concluye Ortega sentenciando que: Es forzoso que la filosofía se contente con ser la pobrecita cosa que es y dejar vacantes las gracias que no le son propias para que se ornén con ellas los otros modos y clases de conocimiento.*⁸

La filosofía es entonces como nuestra propia vida, podrá ser poca cosa, pero es lo único que tenemos. No obstante esa poca cosa, estoy convencido, nos hace mejores en el ejercicio de nuestros propios quehaceres.

Quien se dedica al terreno de lo jurídico sería mejor jurista si se entregara a la filosofía, pues los fundamentos del derecho no son jurídicos sino filosóficos. Quien se ha comprometido con la pedagogía sería mejor pedagogo si se atreviera a penetrar el corazón de la filosofía, porque los fundamentos de la educación no son pedagógicos sino filosóficos. Los científicos, en general, serían mejores científicos si cultivaran la filosofía ya que las columnas sobre las que descansa el bregar científico, no son científicas sino filosóficas; hasta los economistas serían mejores economistas si ahondaran en las cuestiones filosóficas que constituyen el sustento de su disciplina. Quizás así, dejaríamos todos los ciudadanos de ser conejillos de indias pues mientras ellos ensayan con supuestos

⁸ Op. cit., p. 85.

“modelos” económicos nuestro bolsillo sufre y nuestras condiciones de vida se deterioran.

La filosofía podrá ser poca cosa, pero mientras siga siendo ella misma, su cultivo o su rechazo producirá resultados sobre nuestra vida entera y sobre el mundo en que vivimos. Que más personas se interesen en el estudio de la filosofía, con la seriedad debida. Porque, aunque no lo parezca, buena parte de nuestro futuro como sociedad, depende de ello.

Bibliografía

Bochenski, I. M., **La filosofía actual**, Fondo de Cultura Económica, México, (Breviarios, 16)

Descartes, **Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía**, Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, S. A, México, 1977 (5ª. ed.)

Ferrater Mora, José, **Diccionario de filosofía**, Alianza Editorial, Madrid, 1984 (5ª. ed.), vol. 2 E-J

Ortega y Gasset, José, ¿Qué es filosofía?, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, (4ª. reimpresión revisada)

El joven sirgador del Volga

Margarita Estrada Pérez

Resumen

El siglo XX comenzó con una utopía. Con uno de los últimos “megarrelatos” característicos de la Época Moderna. Un siglo después, las sociedades se encuentran completamente desencantadas, sin ninguna confianza en el futuro en el cual advierten más bien grandes peligros para la especie humana. Por lo tanto, actualmente se ve en el pasado, lugares seguros para estas sociedades que han creado un mundo poco satisfactorio para todos.

A esto se debe sumar que la especie *Homo sapiens* podría encontrarse en el momento de desencadenar una nueva revolución, esta vez científica, la cual podría ocasionar que esta especie dejara de ser lo que hasta hoy ha sido. Sin embargo, las sociedades cuentan con los individuos que las forman, y estos seres humanos tienen recursos que todavía no están agotados.

Palabras clave: Alba, retrotopía, sirgadores, *Homo sapiens*, utopía

Abstract

The XX century began with a utopia and one of the last “metanarratives”, a distinctive element of Modernity. A century later the societies are completely disappointed, with no confidence in the future, in which warn for great dangers to the human

species. Hence, nowadays safe places for this society are seen in the past, such places have created an unsatisfied world for everyone.

Additional to this, the *Homo sapiens* species could be at the brink of unleashing a new revolution, in this case a scientific one, this could provoke a change in the very specie, so, could stop being what it has been until today. Nonetheless, the societies are conformed for individuals and these human beings have resources not exhausted yet.

Key words: Alba, retrotopia, sirgadores, *Homo sapiens*, utopia.

Introducción

La especie *Homo sapiens*, después de millones de años de evolución ha logrado, salvo algunas excepciones, dominar la Tierra y todo lo que existe en ella. Ha conseguido subsistir porque siempre ha encontrado los recursos para ello, muchas veces en detrimento de otras especies, otras con crueldad extrema y, muchas otras, soportando condiciones de vida inimaginables.

Por adversos que sean los tiempos y las épocas en que viven los seres humanos, siempre algunos ven hacia el futuro y creen que el porvenir será mejor. Esta creencia los impulsa a seguir adelante y resolver los diversos problemas existentes. Arrastran la mayoría de las veces pesadas cargas, luchan por alcanzar algo satisfactorio para ellos y su descendencia. Estos deseos logran que la historia de la humanidad se ponga en marcha y camine; cambie, por consiguiente, y nos sorprenda con los acontecimientos que van surgiendo. Sin embargo, en

varias ocasiones lo que surge no es de nuestro agrado y vemos claramente que las cosas a nuestro alrededor no están bien. Es entonces cuando se experimenta el impulso de retroceder en el tiempo y comenzar de nuevo para enmendar la cadena de errores cometidos.

A través de tres obras de arte podemos entender los acontecimientos históricos, que en un lapso de poco más de un siglo han hecho que pasemos de la más auténtica confianza en el futuro a ver en el pasado un puerto seguro para la especie humana, sobre todo en el momento actual, cuando esta especie está en el umbral de ser otra cosa.

Por lo tanto, mientras haya tiempo, sin importar si son décadas o siglos, debemos confiar en el individuo y lograr vivir coherentemente con las implicaciones que sabemos significa ser un ser humano, dotado de muchas cosas, entre ellas, la razón.

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el ser humano se encontraba inmerso en la Época Moderna, la época de los “grandes relatos” como los llamó Lyotard y, no solo no había terminado esta época sino estaba por comenzar otro de estos “mega relatos” en la Rusia zarista.

Una pintura, entre muchas, del artista ruso Iliá Yefímovich Repin, realizada entre los años 1870 y 1873, es un ejemplo claro de los nuevos tiempos que estaban por comenzar. La pintura en cuestión se titula *Los sirgadores del Volga* y describe una escena donde un grupo de diez hombres, harapientos, en fila, en los cuales se percibe su pobreza, su abatimiento y las condiciones miserables en las que viven, arrastran una embarcación río

arriba; es decir, contra corriente. En medio de esta fila de seres humanos, todos con la mirada hacia abajo y perdida, hay un joven erguido que con mirada desafiante ve más arriba del horizonte. Con su postura y mirada nos transmite tanto la rabia que siente por el trabajo que está haciendo como la esperanza que abraja, al mismo tiempo, en el porvenir.

En el mástil del barco, el pintor colocó la bandera rusa boca abajo, como rechazo al régimen zarista. Del lado derecho del espectador, de manera casi imperceptible, en la lejanía se logra observar sobre todo el humo que produce el vapor de un remolcador, el cual nos indica, primero, que la fuerza de tracción humana es más barata que la producción de vapor, pero también anuncia que hay una nueva industria que reemplazará el agotador trabajo que hasta ese momento están realizando los seres humanos.

Existen fotografías de esos años donde se ve a mujeres haciendo ese mismo trabajo.

Iliá Repin fue un artista que perteneció al grupo conocido como *Itinerantes*, los cuales organizaban exposiciones por las provincias rusas con el objetivo de que las masas conocieran su arte revolucionario.

Con este clima de agitación social y con esta certeza en las nuevas formas de entender la historia del mundo y su destino, producto de las teorías de Marx —las cuales ofrecían una solución a los problemas sociales y, por lo tanto, abrían nuevas posibilidades de bienestar y desarrollo para todas las sociedades— comenzó uno de los últimos “grandes relatos” de la Modernidad.

Exactamente un siglo después del triunfo de la Revolución de octubre de 1917 se publicó en abril de 2017 la obra póstuma del sociólogo polaco Zygmunt Bauman, *Retrotopía*. En este libro, Bauman escribe sobre lugares o mundos que si bien no son del todo perfectos, son mundos ideales que ahora, en este momento, encontramos en el pasado y no en el futuro.¹

En un lapso relativamente corto se pasó de creer en utopías a una nueva época que conocemos como Posmodernidad, donde las formas sólidas de pensamiento no tienen cabida. Época que, como sabemos, Bauman nombró Modernidad Líquida. Si bien es cierto que es una época donde nada permanece, “no es una época de cambios sino un cambio época” como bien lo dijo Alicia Bárcena² en entrevista para los medios televisivos.³

Actualmente el futuro es incierto, tan “verdaderamente” incierto que Bauman, este sociólogo tan perspicaz para captar y

1 En efecto Bauman, opina: “Quinientos años después de que Tomás Moro pusiera el nombre de *Utopía* al milenario sueño humano del retorno a un paraíso o de instauración de un cielo en la Tierra, el círculo de una nueva tríada hegeliana formada por una doble negación está próximo actualmente a completarse. Toda vez que las posibilidades de la felicidad humana (ligada desde Moro a un *topos*, a un lugar, una *polis*, una ciudad, un Estado soberano, regidos en cualquiera de los casos por un gobernante sabio y benevolente) han sido <<desfijadas>>, desligadas de un *topos* determinado, al tiempo que individualizadas, privatizadas y personalizadas (*finalizadas*, por emplear un término del derecho societario, sobre las cargadas espaldas de los individuos humanos que las llevan así cual caracoles con su propia casa a cuestas), les ha llegado ahora el turno de ser negadas por aquello que tan valientemente ellas mismas trataron de negar sin éxito. De esa doble negación de la utopía de corte *moroano* – es decir, de su rechazo, primero, seguido de una resurrección – surgen actualmente *retrotopías*, que son mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se ha resistido a morir, y no en ese futuro todavía por nacer (y, por lo tanto, inexistente) al que estaba ligada la utopía dos grados de negación antes: “Bauman, *Retrotopía*, pág. 14.

2 Directora Ejecutiva de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)

3 Aristegui, Carmen. CEPAL: “La cultura del privilegio se ha instalado en América Latina”, entrevista Alicia Bárcena. CNN Español. 3 de marzo, 2018

entender los tiempos en los cuales vivió, escribió sobre el término retrotopía. Este contiene no solo el deseo de volver a un pasado que de alguna manera se cree fue mejor, sino también de la carga de nostalgia que ahora acompaña a los seres humanos por esos mundos que quedaron en el pasado. Bauman comienza esta obra recordándonos la interpretación que Walter Benjamin hace en su *Tesis de la filosofía de la historia*, realizada en los años cuarenta del siglo pasado, acerca de la obra de Paul Klee, “Angelus Novus” realizada en 1920.

Benjamin hizo una interpretación muy particular de esta tinta y acuarela, que él llamó “Ángel de la historia” y que, dato curioso, fue de su propiedad.

Benjamin nos dice que este “Ángel de la historia” enfrenta una fuerza poderosa e inevitable, el progreso, que le exige dejar el pasado atrás, con todo lo acontecido, y lo obliga a mirar hacia un tiempo nuevo, el porvenir. Hasta aquí la interpretación de Benjamin.

Bauman, retomando la obra de Paul Klee, ve que este “Ángel de la historia” con sus alas desplegadas es, nuevamente, obligado a girar. Los vientos cambiaron de dirección y ahora debe ver hacia un pasado conocido y dar la espalda a un futuro incierto.

Hemos mencionado dos obras de arte tradicional, que como tales contienen de manera magistral los acontecimientos que están sucediendo en un momento histórico.

Ahora bien, hablando de obras y artistas en el nuevo siglo, o sea el siglo XXI, las técnicas cambian, vaya si cambian. Pero si observamos con amplitud y calma, las obras siguen fieles a contener los sucesos de la época a la que pertenecen.

Tal es el caso del brasileño Eduardo Kac, quien ha creado un nuevo arte llamado “transgénico”. En el año 2000 quiso hacer una nueva obra de arte que consistía en un conejo verde fluorescente. Para este propósito contactó un laboratorio francés, que por una determinada cantidad de dinero, hizo el conejo según detalladas especificaciones del autor. Los científicos galos tomaron un embrión de conejo normal de color blanco e implantaron en su ADN un gen, el cual extrajeron de una medusa verde fluorescente y, crearon un conejo verde fluorescente, que Kac llamó Alba.

Independientemente de cualquier juicio de valor sobre Alba y esta creación literal, ordenada por un “bioartista” y la cual fue realizada en un laboratorio, lo importante es saber que esto fue y es posible. Por lo tanto, cabe considerar las implicaciones de este hecho, así como las posibilidades que abre para la especie *Homo sapiens* o, más bien, las posibilidades que se agotan para esta especie.

Esta visión es planteada por el historiador Yuval Noah Harari en el libro *Sapiens De animales a dioses*, en el que hace un detallado recorrido histórico de la especie *Homo sapiens*, desde sus orígenes al momento actual. Expresa cómo esta especie puede desaparecer como tal y esboza el surgimiento de algo diferente, resultado de un diseño inteligente, hecho científicamente como Alba, el conejo fluorescente.

“Es imposible explicar la existencia de Alba mediante las leyes de selección natural. Es el producto del diseño inteligente. También es el heraldo de lo que tiene que venir. Si el potencial que Alba significa se realiza totalmente (y mientras tanto la humanidad no se aniquila así misma), la revolución científica puede resultar ser mucho mayor que una simple revolución histórica. Puede suceder que sea la revolución biológica más importante desde la aparición de la vida en la Tierra. Después de 4,000 millones de años de selección natural, Alba se encuentra en los albores de una nueva era cósmica, en la que la vida será regida por el diseño inteligente. Si esto es así toda la historia humana hasta este momento puede reinterpretarse; en retrospectiva, como un proceso de experimentación y aprendizaje que revolucionó el juego de la vida; un proceso debería entenderse desde una perspectiva cósmica de miles de millones de años, y no desde una perspectiva humana de milenios.”⁴

Retomando a Bauman, intérprete de la sociedad, supo captar el deseo de volver a un pasado que con todos sus problemas e inequidades se presenta como un lugar seguro, cuando la perspectiva que nos ofrece el mirar hacia adelante y, las perspectivas que nos presenta Harari, no son para nada alentadoras; más bien son profundamente desalentadoras para la especie *Homo sapiens*.

No es nuevo este volver la vista atrás, cuando la situación presente se torna complicada, y no se ve, no se otea, una posibilidad de cómo resolverla. Entonces se genera un impulso de regresar, de volver al principio, al inicio, cuando todavía es posible enderezar y arreglar las cosas que originaron los resultados en los cuales nos encontramos.

4 Harari, Sapiens De animales a dioses, p. 437

En el siglo XVIII, Rousseau comenzó su obra *Emilio o la Educación*, diciendo:

“Todo es perfecto cuando sale de las manos de Dios, pero todo degenera en las manos del hombre. Obliga a una tierra a que dé lo que debe producir otra, a que un árbol dé un fruto distinto; mezcla y confunde los climas, los elementos y las estaciones, mutila su perro, su caballo y su esclavo; lo turba y lo desfigura todo, ama la deformidad, lo monstruoso; no quiere nada tal como ha salido de la naturaleza, ni al mismo hombre, a quien doma a su capricho, como a los árboles de su huerto”⁵

Y, antes que Rousseau, Cervantes. El Quijote veía en los tiempos pasados la oportunidad de vivir con las mejores cualidades y los más altos valores, necesarios para tener una vida digna y no los tiempos que le tocó vivir, donde reinaba la mentira y el pillaje.

“En efecto, rematado ya de su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honor como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaron, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde acabándolos cobrase eterno nombre y fama.”⁶

⁵ Rosseau, Emilio o la educación, p. 65

⁶ Cervantes, Don Quijote de la Mancha, p. 20

Es un impulso genuino el deseo de regresar al pasado precisamente antes que se generen las condiciones terribles en el presente. Es un ímpetu verdadero que aparece en los individuos en presencia del inmenso dolor y desazón que les causa, o bien asistir impotentes y ver los hechos que suceden a su alrededor y cuyas consecuencias tarde o temprano los alcanzarán, o bien ante los hechos que él mismo ha provocado.

En efecto, este impulso también lo experimentan las sociedades cuando cobran conciencia del estado de las cosas y descubren que las mismas no están bien y no marchan bien. Sin importar a donde se vea —aunque se vea el horizonte, al mar, tratando de ver más allá— ahora las sociedades posmodernas verán en ese mar, no islas de ensueño sino islas de plástico, literalmente; como podemos verlo en el video *Le libre d'un naufragé* realizado por un joven francés.⁷

Es inmenso el cambio que se ha producido desde que a finales del siglo XIX, un joven sirgador del Volga imaginaba el futuro y a principios del siglo XXI otro joven puede verlo. Los que pueden verlo —porque como dice el escritor argentino Martín Caparrós⁸— la extrema pobreza elimina la capacidad de imaginar en las personas.

Son inmensas también las posibilidades que contiene Alba, el conejo fluorescente, y las perspectivas que vislumbra Harari en la obra mencionada, que se pueden presentar en el futuro cuando la especie *Homo sapiens* esté en el momento —si es que no lo está ya— de hacer un diseño inteligente que dé

7 Michel, Diego, Alexander Mayer y Wiston Magelmackers. "Le Livre d'un naufragé." https://www.youtube.com/watch?v=bFJPag6w2_M 24 marzo 2018. Cortometraje, 16:23 min.

8 Longobardi, Marcelo. "Dialogo con Longobardi." #Caparrós En CNN. 30/04/18. Entrevista.

origen a algo diferente de *Homo sapiens*. Con lo cual no es difícil deducir que este, como tal, dio un salto, no evolutivo precisamente, por el cual dejó de ser lo que era. Dice Harari "(...) Nos gusta creer que en el futuro personas igual que nosotros viajarán de un planeta a otro en rápidas naves espaciales, pero no nos gusta, en cambio, contemplar la posibilidad de que en el futuro seres con emociones e identidades como las nuestras ya no existirán, y que nuestro lugar lo ocuparán formas de vida extrañas cuyas capacidades empequeñecerán a las nuestras."⁹ Y dice también Harari: "nos costará mucho aceptar el hecho que los científicos puedan manipular los espíritus al igual que los cuerpos y que, por lo tanto, futuros doctores Frankenstein podrán crear algo realmente superior a nosotros, algo que nos mirará de manera tan condescendiente como nosotros miramos a los neandertales."¹⁰

Con estas perspectivas no es de extrañar que el *Ángel de la historia* quiera volver al pasado, donde el ser humano se encuentra en la cúspide del proceso de evolución. Cómo no van a desear las sociedades volver atrás cuando vemos hechos de ciencia ficción, lejanos todavía, pero que pueden materializarse como tantos inventos que creímos formarían parte de un futuro lejano y remoto y que ahora son parte de nuestra vida cotidiana. Solo que ahora, en esta nueva visión del mañana, el ser humano como lo conocemos podría no estar en él. Aparte que antes de llegar a ese mañana tenemos ya la visión apocalíptica del cambio climático, de hambrunas, enfermedades, guerras, migraciones y un largo etcétera de catástrofes que ya estamos viviendo y viendo en tiempo real gracias a los *mass media*.

⁹ Harari, op. cit., p.452

¹⁰ Ibid, p.452

No obstante este panorama, *Homo sapiens* —como nos llama genéricamente Harari— tiene sus recursos inagotados todavía. Al respecto dice Joshua Heschel, “(...) es el individuo concreto el que da sentido a la raza humana. No creemos que un ser humano sea valioso porque sea miembro de la raza humana; por el contrario, la raza humana es valiosa porque está compuesta por seres humanos.”¹¹

Es, por consiguiente, un recurso de la especie humana, este ser humano en el cual podemos depositar nuestra confianza y en otros tantos millones de individuos, los cuales —entre muchas otras cosas— pueden escribir sobre religión, ciencia, filosofía y crear obras de arte, las cuales a su vez pueden entender, interpretar y calificar. Pues como dice Harari, un neandertal no podría entender jamás a Shakespeare, y pienso que tampoco encontraría útil una computadora.

Por lo tanto, es este ser humano el que cuenta con la razón, y este debería ser —y de hecho es— un factor decisivo, ya que “Inherente a la razón es el propósito de perdurar, un esfuerzo por comprender lo válido, por formar conceptos cuyo conocimiento dure para siempre.”¹²

En efecto, es este ser humano en quien radica el bienestar de la sociedad con todas sus luces y sombras. Naturalmente esperando, una vez más, que sean más las luces que las sombras. Confiando en todas sus capacidades, entre las que se cuenta también una voluntad inquebrantable que siempre aparece cuando más oscura se presenta la realidad, sin importar las causas de esta, lo cual lo convierte, por consiguiente, en un ser impredecible que nunca se sabe qué caminos tomará para subsistir.

11 Radhakrishnan, S. y Raju, P.T. , El concepto del hombre, p. 136

12 Ibid, p. 137

“Es la singularidad del hombre lo que asombra a nuestro entendimiento. Todos los demás seres parecen ajustarse perfectamente dentro de un orden natural y son determinados por principios permanentes. Solo el hombre ocupa una situación única. Como ser natural está determinado por leyes naturales. Como ser humano debe elegir con frecuencia; confinado en su existencia, su voluntad no sufre restricciones. Sus actos no emanan de él como rayos de energía surgidos de la materia. Colocado en la encrucijada de los caminos, debe decidir una y otra vez qué dirección tomar. El curso de su vida es, en consecuencia, imprevisible; nadie puede escribir por anticipado su autobiografía.”¹³

En la obra *Sapiens De animales a dioses*, se dice que no es posible saber en cuánto tiempo puede darse el diseño inteligente que sea capaz de crear nuevos seres diseñados en laboratorio. Como el autor reconoce, pueden pasar décadas, siglos o milenios. También puede suceder, como él mismo señala, que en el camino encontremos otra cosa, algo que en este momento no podemos ni siquiera imaginar.

Lo que sí sabemos, aún en este tiempo de incertezas, es que hemos creado un mundo en el cual no vivimos cómodamente, por decirlo de alguna manera. Sabemos que no vislumbramos una solución en el futuro; es más, la raza humana no está segura que haya un futuro para ella. Por lo tanto, quisiéramos volver atrás; quisiéramos que fuera posible pero sabemos, bien que sabemos, que no hay vuelta atrás. Entonces, tal vez sea el momento de que el *Ángelus Novus* deje de girar entre pasado, futuro y viceversa y se quede en el presente, en el que todavía tenemos. Y ojalá también fuera posible que este individuo, que

13 Ibid, p. 139

es racional, deje finalmente de actuar como si no lo fuera y asuma la responsabilidad que millones de años de evolución le han otorgado y aparte de sí las conductas que tanto le restan y tanto lo empequeñecen, así como la falta de estima y valor por su vida. Ante la gravedad de los hechos no podemos permitirnos la indiferencia. Como bien señala Heschel, “La indiferencia hacia los problemas últimos es un estado de ánimo posible mientras el hombre encuentre la tranquilidad en su dedicación a objetivos parciales. Pero cuando la torre empieza a tambalearse, cuando la muerte borra aquello que parecía poderoso e independiente, cuando en los días malos el placer de la lucha es sustituido por la pesadilla de la futilidad, cobra conciencia del peligro de las evasiones, de la vacuidad de los objetivos pequeños. El miedo de haber puesto en juego la vida por pequeños triunfos abre entonces su alma a las interrogaciones que había tratado de evitar.”¹⁴

“Abre entonces su alma”: este es el punto clave, cuando descubre su verdadera dimensión de ser humano racional, con todos los recursos e implicaciones que esto significa. Por lo tanto, también es el momento —con las precauciones correspondientes, con las lecciones aprendidas de forma muy dura por cierto, sin fanatismos y sin importar cuánto tiempo nos quede—, de mirar con confianza el porvenir como en su día lo hizo el joven sirgador del Volga.

14 Ibid, p. 132

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, *Retrotopía*, Paidós, España 2017

Cervantes, Miguel. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa Calpe, S.A. , Madrid 1975

Harari, Yuval Noah. *Sapiens De animales a dioses*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2015

Radhakrishnan, S. y Raju P.T. *El concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993

Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o la Educación*, Editorial Bruguera, S.A. Barcelona 1975

El Liberalismo primitivo, etapa entre el Estado de naturaleza y el Estado social

Otto Alfredo Custodio García

Resumen

La premisa, el hombre es libre por naturaleza, contiene en sí misma una carga histórica, social y económica innegable. En este escrito se demuestra que la etapa posterior al estado natural es lo que se propone como liberalismo primitivo. Cuatro segmentos se desarrollan con el fin de sustentar tal proposición, primero, el análisis del estado de naturaleza y el problema de la desigualdad, segundo, la base abstracta de la libertad y la propiedad privada, tercero, la formación de una sociedad que parte de preceptos liberales y cuarto los fundamentos que constituyen un sistema liberal auténtico.

Palabras clave: estado de naturaleza, liberalismo primitivo, sociedad, conducta.

Abstract

The premise, man is by nature free, possesses an undeniable historical, social and economic burden. This study demonstrates how the philosophical history in such areas support the statement, the next stage following the state of nature is an authentic liberalism. Four segments are developed in order to sustain such proposition, first, the analysis of the state of nature and the inequality problem, second, the abstract basis of liberty and private property, third, the formation of a society which part from liberal precepts and four, the basis that constitute an authentic liberal system.

Key words: estate of nature, liberalism, society, behavior.

La idea esencial del *iusnaturalismo* es que todos los individuos poseen derechos inalienables e intrínsecos a su naturaleza; y por el simple hecho de tenerlos, dichos individuos son denominados personas. Uno de los derechos naturales es la libertad, este le permite al ser humano desarrollarse en plenitud como persona, no solamente como sujeto individual, sino, como un ser inmerso en una sociedad. Partiendo de la premisa, sin libertad el hombre no puede llegar a ser, en el mayor sentido del término sartreano, se busca en este trabajo estudiar las distintas visiones del estado natural, entendido como la etapa previa al estado social y entre ambos estados se propone un tercero al que se le denomina liberalismo primitivo, etapa que se alcanza de forma natural a través del proceso denominado *liberum transitum* (transición a la libertad).

Posteriormente se describe cómo ha evolucionado la concepción del *iusnaturalismo* en períodos subsiguientes en la historia de la filosofía. Lo anterior servirá de sustento para demostrar que la libertad no es solamente un derecho inalienable y natural, sino a la vez necesario en el mismo desarrollo del ser humano, formándose en últimas consecuencias un auténtico liberalismo, que tiene como principio fundamental la libertad natural humana.

Dos Perspectivas de la Desigualdad en el Derecho Natural

Los primeros indicios acerca del derecho natural o *iusnaturale* son explicados en la obra **Sobre la República** escrita por Cicerón aproximadamente 50 años a.C.: “existe una ley verdadera, la recta razón, conforme a la naturaleza, universal,

inmutable, eterna y cuyos mandatos estimulan al deber y cuyas prohibiciones alejan del mal¹". Por otro lado, la postura sofista, al ser partidarios de un relativismo, niega lo absoluto y lo universal. Por ende, el *iusnatural*e de Cicerón entra en conflicto con el relativismo sofista, al develarse como una fuerza inmutable, intrínseca del hombre e inamovible.

Ese estado de naturaleza como etapa del hombre primitivo, va a ser el punto de partida de dos filósofos posteriores en la rama de la filosofía social, Hobbes con su obra **Leviatán** trata de posicionar a través de fundamentos sociales a la monarquía como principal y más eficiente forma de gobierno; no obstante doscientos años después en el **Contrato Social** y principalmente en el **Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**, Rousseau, realizará en esta última, una crítica al pensamiento hobbesiano respecto al estado natural del hombre.

Para Hobbes el estado primitivo del hombre está fundamentado en dos leyes: (1) ley de la naturaleza, buscar la paz y seguirla; (2) defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles. En esta segunda ley se evidencia que, aunque la primera se refiera a la búsqueda y perpetuidad de la paz, esta, paradójicamente no puede ser alcanzada, debido a que el hombre en este estado natural se mantiene en constante guerra por las pasiones que yacen en su ser.

Entonces, a raíz del estado de naturaleza, el cual conlleva a un estado de pasiones y guerra, el hombre se ve obligado a mantener su seguridad, perentoriamente como grupo al renunciar al ante dicho estado de naturaleza, o sea, al estado de guerra:

1 Cfr. Del Vecchio, Giorgio. Filosofía del Derecho. Traductor: Luis Recasens Siches. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-americana.1953. P. 21.

“mientras los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en estado de guerra de todos contra todos²”. Por tanto, lo que propone Hobbes es establecer una forma de coacción social que impida la manifestación de las pasiones en el hombre primitivo a través de la aplicación de la ley, coaccionando los instintos naturales del sujeto.

Contrariamente, Rousseau no cree que las pasiones del hombre primitivo le impidan alcanzar la paz, sino, más bien, es en este estado que el hombre era pleno y se bastaba asimismo; “con el instinto solo tenía cuanto necesitaba para vivir en el estado de naturaleza; y no tiene con la razón cultivada más que lo necesario para vivir en sociedad³”. No obstante, la postura de Rousseau, resulta ser que el hombre en naturaleza no podía poseer vicios ni ser malvado, ya que desconocía el mal. Empero, este ser no es totalmente amoral, debido a que posee una virtud básica, la piedad, a esta, Rousseau le atribuye el origen de las otras virtudes, ya que, aunque su fundamento está en la razón, esta virtud se encuentra en un estatus mayor.

De acuerdo a lo anterior, el hombre desarrolló la piedad a través de una razón individual, aunque existía una diferencia de atributos con sus semejantes, la piedad mantuvo a raya a las pasiones, e incluso pudo amar a su prójimo; no obstante, es en la razón en sociedad, no individual, la que provocará el surgimiento de pasiones y vicios, cuando el hombre renuncia al estado de naturaleza. Por su parte Hobbes esgrimió la idea de que en estado natural el hombre genera desigualdad,

2 Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traductor: Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica. 2014. P 102.

3 Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traductor: Coloma Lleal. México: Grijalbo. 1972. P 55.

irónicamente al ver tan iguales a sus semejantes en fuerza, astucia e incluso sabiduría, el hombre natural cae en tres causas generadoras de desigualdad: (1) competencia; (2) desconfianza; (3) gloria. “La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación⁴”.

Es importante notar cómo en el hombre natural de Hobbes, la desigualdad es tan evidente que a través de un razonamiento básico se concluye en conflicto por propia naturaleza (beneficio, seguridad, reputación). Ahora, la argumentación que realiza Rousseau, es que la tendencia natural a la formación de grupos, es la principal causa de la desigualdad, que es de dos clases: física y moral; la primera proviene del cuerpo, mientras la segunda yace en una convención social de privilegios.

Independientemente de las clases de desigualdad, el factor clave detonante de la desigualdad para Rousseau, es la propiedad privada, dado que el miedo a perderla empuja al hombre natural a buscar un contrato con sus semejantes, el proceso de formación de un gobierno no es intrínseco a su naturaleza es más bien un efecto de una causa externa. Esto lo afirmará posteriormente John Locke, pero no en una perspectiva negativa de la propiedad privada, como lo hizo Rousseau, sino, como el elemento asegurador de la paz: “no es posible que haya agravio donde no hay propiedad⁵”. Por lo tanto, lo que hay que hacer, es asegurar la propiedad privada.

4 Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traductor: Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica. 2014. P 102.

5 Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traductor: Coloma Lleal. México: Grijalbo. 1972. P 74.

Concluyendo este apartado, el estado de naturaleza, para Rousseau es una utopía en la cual, el hombre puede desarrollar su racionalidad y su moral, sin ser necesaria la reflexión espiritual o metafísica, pero es la misma razón la que le devela todo un mundo de temor contra su semejante, debido a la posibilidad de perder lo que considera como su propiedad, por lo que se ve obligado a establecer una forma de gobierno que limite y coaccione la acción del prójimo. Por otro lado, Hobbes afirma que el hombre en el estado de naturaleza, es una bestia violenta que está en constante guerra, lo que no le permite alcanzar la paz, ni desarrollar su racionalidad, por lo que resulta necesario, instintivamente, someterse a alguien más fuerte que lo gobierne y le provea de paz.

Es fundamental la aclaración, la propiedad privada no debe ser tomada como algo negativo, sino, más bien, como el inicio natural del desarrollo humano, dado que no es factible un estado utópico natural rousseauiano, lo que queda naturalmente es garantizar la propiedad privada. Por lo que la perspectiva correcta acerca de la propiedad privada, es la propuesta por Locke y será el referente para la formación del liberalismo primitivo.

De un estado de Naturaleza empírico-teológico a un estado de Naturaleza en el Derecho Abstracto

Con el fin de evidenciar al liberalismo primitivo como una etapa natural en el desarrollo humano, es menester analizar la transición conceptual del estado natural posterior a las concepciones de Hobbes y Rousseau, partiendo ahora del pensamiento político-filosófico del inglés **John Locke**. Este filósofo entiende el estado de naturaleza como una manifestación

de la misma naturaleza humana, que se encuentra fundamentada en elementos teológicos. Por otro lado, la perspectiva del estado de naturaleza basada en la racionalidad pura es propuesta por el pensamiento idealista del filósofo alemán **Georg Hegel**.

Antes de definir el estado natural de Locke, es necesario hacer una regresión conceptual partiendo de los preceptos de la escuela estoica: “hay una sociedad del género humano. Más allá de los límites señalados por los Estados políticos, fundada sobre la identidad de la naturaleza humana y de la ley racional que corresponde a esta⁶”. En este sentido los estoicos no diferían entre un esclavo y un ciudadano dotado de todas sus libertades, los derechos inherentes y fundamentales del ser humano (i.e. el derecho a negarse a los placeres) son proveídos por una fuerza universal de absoluta racionalidad, el *logos*.

Ahora, Locke, define al estado natural así: “un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno dentro de los límites de la ley natural...⁷”. Locke niega la libertad absoluta, en el estado de naturaleza, contrariamente, Hobbes afirma que hay una libertad total; no obstante, es la ley natural la que limita las acciones del hombre, incluso en el estado natural; pero ¿qué es la ley natural para Locke? De igual manera que para los estoicos existe una fuerza racionalizadora del universo, para Locke el fundamento de esa racionalidad será Dios, tal vez en parte por influencia del medioevo, sin embargo, para sustentar esta aseveración, basta con leer el **Ensayo sobre el Gobierno Civil**, a lo largo de esta obra Locke se vale de contenido bíblico

6 Del Vecchio, Giorgio. *Filosofía del Derecho*. Traductor: Luis Recasens Siches. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-americana.1953. P 18.

7 Locke, John. *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Traductor: Amando Lazaro Ros. España: Aguilar S.A. Ediciones. 1969. P 185.

para ejemplificar la forma de actuar del hombre, no solo en el estado de naturaleza, sino, incluso, en el estado político-social; verbigracia, para señalar su concepto de propiedad como lo necesario para sobrevivir dice: “Caín pudo tomar tanto terreno como él fuese capaz de poner en cultivo, haciéndolo suyo; y, a la vez pudo dejar a Abel suficiente terreno para que las ovejas de este pastarán⁸” (génesis 2-5). En otros casos, no aparece una cita directa de la biblia, pero sí hace énfasis en otra idea que tiene su origen en el pensamiento estoico, fundamentada en una postura teológica, esta idea es, la igualdad; en el estado natural todos están obligados a amarse, por la ley natural (manifestación de Dios).

La idea de Locke en relación al estado natural, se fundamenta en las siguientes máximas: (1) el estado de la ley natural es la ausencia de un estado como gobierno; (2) el hombre decide cuando salir del estado de la ley natural; (3) la ley natural es una racionalidad divina; (4) en estado de la ley natural prevalece la idea de igualdad⁹. Aunque, el pensamiento de Locke, posterior al desarrollo del estado de naturaleza, mantiene una postura teológica, este empieza a tender hacia la propiedad y a lo empírico de la realidad; que en su caso fue Inglaterra, incluso con sustentos estadísticos, probablemente por el requerimiento de racionalidad durante la ilustración. Pero resulta innegable que comparte una similitud con la Escuela *Stoa*, la absoluta racionalidad del *logos* es comparable con la presencia de Dios de Locke, en sentido que ambas ideas guían un devenir necesario.

8 *Ibíd.* P 31.

9 Para mayor profundidad de las máximas aquí señaladas ver capítulo 2 Del estado de naturaleza del libro “Ensayo Sobre el Gobierno Civil”. John Locke.

Lo anterior servirá como base para explicar el epifenómeno constituido por la existencia de la propiedad privada en conjunto con la del ser humano, siendo uno ingénito para el surgimiento del otro, condicionando la existencia de la propiedad y su tendencia natural a esta a la misma existencia humana. Para ilustrar este punto resulta acertada e idónea la definición de propiedad privada propuesta por Locke: “Siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello la ha convertido en propiedad suya¹⁰”.

Acorde a lo presentado por Locke resulta factible hablar de un proceso transitorio entre el estado de naturaleza y el estado social, al que denominaré *liberum transitum* (transición a la libertad), en este sentido, el hombre se ajusta a la libertad a través de dos puntos medulares: (1) el deseo de poseer a la cosa previo a ser propiedad; (2) la libertad para hacer propiedad a la cosa en su estado natural. En cuanto el sujeto asimila estas dos ideas, incluso de manera inconsciente, pasa a formar parte, irremediamente de una sociedad, ya no como sujeto, sino, como individuo, debido al reconocimiento de la propiedad privada por otros individuos igualmente libres, a través de un contrato, no en un sentido tradicional o rousseauneano, sino, en un sentido voluntario y tácito.

Hacia el derecho abstracto de Hegel

Continuando en la línea establecida en el pensamiento de Locke, Hegel denomina al contrato como: “mediación de tener propiedad no solo por medio de una cosa y de mi voluntad

¹⁰ Locke, John. Ensayo sobre el Gobierno Civil. Traductor: Amando Lazaro Ros. España: Aguilar S.A. Ediciones. 1969. P27.

subjetiva, sino igualmente por medio de otra voluntad y, por consiguiente, tener en una voluntad común, constituye la esfera del contrato¹¹". La propiedad solo puede darse en el convencionalismo y de manera natural ante el reconocimiento de la voluntad de otro individuo, de esta forma se ve ejemplificado el liberalismo a un nivel abstracto. Dicho nivel puede apreciarse de manera más evidente en la concepción de derecho Hegeliano que se encuentra, al igual que en la concepción de Locke, apegada a una idea similar perteneciente a la escuela estoica, ya que para estos pensadores, el *logos* como fuerza que rige el universo, es inmutable, cayendo en un determinismo; mientras que en el **Derecho Abstracto** de Hegel, también hay una fuerza universal igualmente inmutable, pero esta fuerza denominada espíritu (*geist*), rige el devenir histórico, sin embargo los seres se irán adaptando a las condiciones generadas por el espíritu, no de manera determinista absoluta, sino, dependiendo de los sucesos variables en la historia, dando lugar a una libertad condicionada al acontecer histórico.

Por medio de la libertad Hegel afirma la existencia de un estado natural, lo explica así, "cuando digo: soy libre, yo es todavía entre ser-en-sí (*insichsein*) sin oposición, en cambio en lo moral ya hay una oposición, pues allí soy yo como voluntad singular y lo bueno es lo universal...¹²" Aquí la libertad se manifiesta en el estado de naturaleza, cambiando ante el encuentro con el otro y con el sentido moral en el que se ve imbuido el sujeto, ya no como sujeto individual, sino, como sujeto universal, pero ¿cómo se distingue un sujeto universal, de uno individual?, para Hegel existe la voluntad libre, que solo se da en el sujeto como persona, o sea, con una autoconciencia y una

11 Hegel, Georg. Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. Traductor: Eduardo Vásquez. España: Biblioteca Nueva, S.L. 2000. P 178.

12 Hegel, Georg. Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. Traductor: Eduardo Vásquez. España: Biblioteca Nueva, S.L. 2000. P 117.

subjetividad de la realidad en la que este sujeto se desenvuelve y se mira como sujeto abstracto y subjetivo de los otros sujetos, con la misma voluntad; sin embargo, no es esta voluntad la que se encuentra en el estado de naturaleza. Existe un momento de la conciencia total de la voluntad en el que el sujeto no ha pasado a ser persona, porque no se ha visto inmerso en una sociedad, que de manera natural se debe dar en todo sujeto. Por lo tanto, mientras que el sujeto no haya entrado a un estado social, este no será persona, sino sujeto, no será representado por la universalidad, sino por el carácter individual. Lo importante es que Hegel reconozca una etapa en la que el hombre posee una libertad, pero no se ha incluido en un estado de sociedad, lo que permite especular respecto a un posible lapso temporal, en donde tendría cabida un liberalismo primitivo.

Seguidamente, para Hegel los derechos se consideran inalienables, pero solo se alcanzan en el sujeto como persona y no en el sujeto-individual: “como persona tengo a la vez mi vida y mi cuerpo, como otras cosas, solo en cuanto ello es mi voluntad¹³”. O sea, la persona posee derechos y no pueden ser violados (pasar a ser propiedad) ella misma se ha instituido a través de la voluntad libre, su vida y su cuerpo, siendo objeto subjetivo de otros objetos subjetivos (otras personas). Siendo estos elementos repercusiones de un liberalismo primitivo, al querer mantener la libertad del estado de naturaleza en su ser como persona.

En síntesis el factor de suma relevancia para el tema que atañe a este escrito es que en el estado de naturaleza de Locke, el hombre es libre de salir de dicho estado en cuanto lo decida, a su vez, sus derechos son inalienables en ese mismo;

13 *Ibíd.* P 128.

contrariamente, Hegel afirma que el hombre no entra por voluntad a un Estado (social), sino, el mismo espíritu lo conduce a ello; mientras el sujeto en estado de naturaleza, no era poseedor de sus derechos, en parte porque no los necesitaba, dado que no era objeto subjetivo de otras personas. Así, Locke propone la idea de propiedad privada en un sentido empírico, posteriormente Hegel la interpreta en un sentido abstracto y como elemento común entre ambas concepciones está la libertad, ya sea de forma voluntaria o bien, imputada por una fuerza, lo importante es que la libertad genera un sentido de propiedad, previo al estado social, entonces no sería ilógico plantear un estado entre ambos caracterizado por la libertad, denominado, liberalismo primitivo.

La formación de la sociedad según Hayek

Las acciones y la conducta del ser humano son causa natural y necesaria que guían al sujeto inconscientemente a la búsqueda de la libertad. Esta solo puede alcanzarse en un estado social que tenga como función, por medio de acciones coactivas, limitar la conducta individual del ser humano en un sentido negativo (Los hombres libres no deben estar sometidos a reglas que les digan que tienen que hacer, sino solo a reglas que les digan lo que no tienen que hacer; fuera del cumplimiento de las obligaciones que un individuo ha contraído voluntariamente), con el propósito de desarrollar su creatividad, ingenio e intelecto, a través de la garantía de sus derechos, a la propiedad, vida y libertad.

El concepto de libertad está inmerso en la sociedad y el filósofo y economista austriaco **Friedrich von Hayek**, describe como se forma la sociedad partiendo de elementos como la

libertad, las acciones y el individuo. En su libro **Estudios de Filosofía, Política y Económica**, Hayek establece que los elementos que naturalmente existen en un estado social básico, son: las acciones del grupo, las cuales representan la forma unitaria en la que se conduce una sociedad tomando como base reglas grupales. La conducta de los individuos, en este elemento interviene causas generadas por un estímulo inicial en el individuo, lo que provoca acciones particulares que pueden repercutir en el grupo. Finalmente, el orden global, este orden es generado por: (1) la acción recíproca entre la conducta de los individuos; (2) las acciones del resto de los individuos; (3) circunstancias externas del ámbito en el que se vive¹⁴.

Ahora, en este estado social básico existen características particulares respecto a las acciones del grupo y las reglas de conducta de los individuos, tales como: (1) las acciones pueden deberse a reglas grupales, pero también individuales; (2) las reglas y las acciones van a estar ligadas a circunstancias específicas; (3) las acciones en sí van a determinar la supervivencia de un grupo, mas no la regulación de las mismas; (4) la permanencia de las reglas de conducta van a depender de circunstancias externas que determinen su viabilidad en el orden global; (5) el orden global surge de las acciones grupales, no de las individuales; (6) las reglas van a variar de acuerdo a las particularidades de los individuos; (7) la regla no es causa de una acción, sino una restricción de otras causas; (8) el sistema de acciones remueve el estímulo inicial de la acción; (9) la regularidad de las acciones se aplica al conjunto de individuos¹⁵.

14 Cfr. Hayek, Friedrich. Estudios de Filosofía, Política y Económica. Madrid: Unión, 2007. P. 122.

15 *Ibíd.* P. 117-119

La historia conjetural le permitió a Hayek deducir la estructura y el comportamiento de la sociedad en relación a la conducta individual. Él mismo define este modelo histórico como: “la reconstrucción de un tipo hipotético de proceso, que podría no haber sido nunca observado, pero que si hubiera tenido lugar, habría producido fenómenos del tipo que observamos¹⁶”. Es así como Hayek, por medio de aserciones racionales desarrolla hipotéticamente el funcionamiento de una estructura mental de la sociedad. Por consiguiente, el individuo, a través de sus causas al actuar, su conducta en relación con otros y las reglas que limitan esa misma conducta, todos estos factores constituye el funcionamiento racional de una sociedad que busca asegurar la libertad y capacidad del individuo. Los puntos anteriores, sirven como fundamento para posicionar al liberalismo primitivo como una etapa transitoria y necesaria al estado de naturaleza, ahora en un estado social temprano, dado que estas características sociales, solo podrían darse en un estado social básico, si este se encuentra fundamentado en la libertad recién asimilada por sus miembros y en conjunto con el interés de estos por perpetuar dicha libertad.

El orden de las etapas de desarrollo social humano, acorde a lo explicado anteriormente sería: (1) estado de naturaleza, en este, existe un sentido de propiedad así las cosas de forma individual;(2) estado de liberalismo primitivo, alcanzado por medio del proceso *liberum transitum*, se manifiesta el deseo y la capacidad de transformar a la cosa a propiedad privada;(3) el estado social básico, al querer preservar la propiedad privada, el individuo se vuelve persona al encontrarse con otros individuos y buscan en conjunto la preservación de la propiedad privada, por medio de dos vías, la primera, la regulación de la conducta

16 Hayek, Friedrich. Estudios de Filosofía, Política y Económica. Madrid: Unión, 2007. P 126.

entre personas con el fin de generar un orden social; y la segunda vía segundo, el establecimiento de contratos entre esas personas en un orden establecido. Inevitablemente estas etapas culminan en la formación del liberalismo auténtico. Debido a que se ha realizado la descripción de las características sociales en un nivel abstracto-hipotético, es menester explicar, de igual forma, el nivel práctico-social del sistema liberal auténtico.

El liberalismo auténtico de Hayek

Está claro que la libertad es propiedad única del ser humano, una cualidad que lo distingue de las bestias, se busca a través de esta el desarrollo pleno del ser, sin embargo, es el mismo ser humano que en ocasiones priva a sus semejantes de este derecho inalienable, incluso, a través de doctrinas filosóficas o tergiversaciones del pensamiento libertario auténtico. Por lo tanto, con el fin de reivindicar un sistema económico es necesario partir de las bases sociales en el que este debe desarrollarse, según lo anterior, el liberalismo auténtico, debe poseer como elemento *sine qua non*, una asegurada libertad en el individuo, que le permita ampliar su capacidad individual y alcanzar fines diversos. Existen dos fases en liberalismo, la primera pertenece a la tradición y el conocimiento de cada civilización, basado en un sometimiento a la ley, desde el siglo XVII hasta el siglo XIX principalmente en Inglaterra; la segunda fase se caracteriza por descartar la tradición, afirmando que la civilización puede proyectarse por medio de la razón aislada, esta segunda etapa desarrollada en Francia conocido como racionalismo constructivista¹⁷. La auténtica libertad yace en la primera fase, porque no está orientado hacía el estatismo o bien hacía una tradición utilitarista, sino al individuo y sus derechos inalienables

17 Confrontar en el la ponencia presentada por Hayek en la Conferencia de la MontPélérin en 1966 titulada “Principios de un Orden Social Liberal”.

(propiedad, vida y libertad), asegurados en la limitación del poder gubernamental. Una característica esencial en la fase primera del liberalismo es que el ejercicio de los derechos previamente mencionados genera un orden social, a lo que opina Hayek: “El liberalismo deriva del descubrimiento de un orden que se autogenera, un orden espontáneo de la realidad social...un orden que ha posibilitado la utilización del conocimiento y de las capacidades de todos los miembros de la sociedad en una medida muy superior a la que sería posible en cualquier orden creado por la autoridad central...¹⁸”. Por consiguiente, el orden social surge a raíz de los beneficios de limitar el poder del estado, no permitiendo así un totalitarismo. El totalitarismo es la antípoda de lo que representa el liberalismo, este buscará un fin específico como grupo, mientras que en el liberalismo se buscaran fines particulares, a veces inconexos o incluso opuestos, pero que naturalmente guiaran a la espontaneidad del mercado, a este orden, Hayek lo denomina *catalaxia*, proveniente del término griego *katallatein*, que significa admitir en la comunidad y convertir los enemigos en amigos.

La espontaneidad del mercado no debe estar legislada, dado que es imposible prevenir su naturaleza y los resultados que esta genere, debido a que no surgió con un fin específico, sino, es el resultado de la creatividad, ingenio, trabajo e inteligencia del individuo libre. Contrariamente, la conducta sí es predecible y posee fines específicos vinculados a causas igualmente específicas, por lo tanto debe legislarse de forma negativa¹⁹, en sentido de que el gobierno solo debe prohibir las acciones de conducta que atenten contra la prevalencia de los

¹⁸ Hayek, Friedrich. Estudios de Filosofía, Política y Económica. Madrid: Unión, 2007. P. 233.

¹⁹ Como se explicó anteriormente, al individuo libre no se le debe decir que hacer, más bien lo que no tiene permitido hacer.

denominados por Hayek como, los grandes valores negativos: paz, justicia y libertad. Dejando al mercado libre de toda atribución de justicia o injusticia. Para Hayek no existe la justicia social o distributiva, dado que al momento de buscar una justicia de distribución por parte del gobierno, se sustituye el orden espontáneo del mercado y se elimina la libertad personal, por lo que afirma: “toda persona, sea rica o pobre, debe su renta a un juego mixto de habilidad y suerte”²⁰. Lo espontáneo del mercado se basa en habilidad y casualidad y no en las necesidades y los méritos; contrario a las necesidades expuestas por el sistema socialista.

Otra característica del liberalismo, es que el gobierno debe proveer ciertos servicios, que no pueda la espontaneidad del mercado, i.e. aplicar las reglas de conducta, valiéndose de poder coactivo, esto se asegura con una dotación circunscrita de recursos para estos fines, siendo imposible que surja un totalitarismo. Este sistema corrompido puede aparecer cuando se invade, o se sustituye el derecho privado por el derecho público, generando, de esa forma, fines específicos como grupo, eliminando la libertad del individuo y la espontaneidad del mercado.

A manera de conclusión, como heredero legítimo del derecho natural, de acuerdo a su estructura histórica, abstracta y social, se encuentra un modelo económico-social netamente liberal, al que he denominado como liberalismo primitivo, ya que a través de la aplicación natural de las reglas de conducta, se logra la formación de un orden igualmente natural y espontáneo, así como lo afirma Hayek, en los sistemas controlados de conducta es factible alcanzar la paz, de forma universal (justo

20 Hayek, Friedrich. Estudios de Filosofía, Política y Económica. Madrid: Unión, 2007. P 249.

como busca hacer la aplicación del imperativo categórico kantiano), dado que el conjunto de acciones que las reglas permiten no originan ningún conflicto porque poseen intrínsecamente una categoría universal. El liberalismo primitivo es la etapa que guía natural y necesariamente a un liberalismo auténtico, porque está basado en categorías del *iusnaturalismo*, es en la intervención de otros sistemas y tergiversaciones que el liberalismo auténtico se pervierte.

Bibliografía

Del Vecchio, Giorgio. **Filosofía del Derecho**. Traductor: Luis Recasens Siches. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-americana. 1953. PP. 565.

Hegel, Georg. **Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho**. Traductor: Eduardo Vásquez. España: Biblioteca Nueva, S.L. 2000. PP. 395.

Locke, John. **Ensayo sobre el Gobierno Civil**. Traductor: Amando Lazaro Ros. España: Aguilar S.A. Ediciones. 1969. PP. 185.

Hobbes, Thomas. **Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil**. Traductor: Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica. 2014. PP. 618.

Rousseau, Jean-Jacques. **Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**. Traductor: Coloma Lleal. México: Grijalbo. 1972. PP. 158.

Hayek, Friedrich. **Estudios de Filosofía, Política y Económica**. Madrid: Unión, 2007. PP. 382

La educación como ectipo

Sergio Custodio

Resumen

La educabilidad del hombre debe estar dirigida hacia la totalidad de posibilidades educables (educación ectípica). Contrariamente a la educación arquetípica la cual se orienta teleológicamente hacia la factibilidad de una idea exclusiva (axiológicamente “en y por sí misma”) y excluyente (considera derivada las demás posibilidades educables), crea, así un conflicto axiológico, epistemológico y metafísico, de naturaleza platónica, no resuelto entre la realidad inmediatamente dada y el mundo ideal mediatizado o topus uranus.

Palabras clave: paradigmático, ectípico, arquetípico, posibilidad, modo.

Abstract

The educability of man must point out to the totality of man's educable possibilities (ectipic education). On the contrary, the archetipic education is teleologically directed to the factuality of an exclusive idea (which derives the rest of ideas) raising, that way, an axiological, epistemological and metaphysical conflict, in the platonic manner, which has not been solved between the immediate and factual reality and the ideal world or topus uranus.

Key words: paradigmatic, ectpic, archetype, possibility, modus.

I

Más que un problema, la educación es la solución a un problema. Esto es, en general, el problema que presenta, dentro de la multiplicidad de sus dimensiones, la idea de hombre y su realidad en búsqueda de principios regulativos que no sólo expliquen sino que posibiliten su propia existencia y su mundo. El encuentro y búsqueda de ese principio regulativo en que consiste la educación no supone una regularidad causal, ni siquiera entendida como determinación o condicionamiento de factores. Consiste en una “categorización ideal” (posibilitación) que permita cierta comprensión del fenómeno humano al cual remite en su dimensión de apropiación de las posibilidades de ser y de hacer un mundo, que, en última instancia coincide con el hombre mismo; esto es, la educación es uno de los principios o modalidades que posibilita –no determina- la “construcción” del hombre, que no es sino otra “categoría” para develar la circunstancia antropológica y su mundo.

Tal enunciado significa que la dilucidación *final* de la modalidad (modo de ser de una posibilidad) que es construida ante ese modo que se denomina *educación* no consiste en una designación técnica o científica, como se ha intentado anteriormente, y en otras circunstancias, sujeta a la matematización de esta dimensión o modalidad humana de ser, a través del número estadístico, especialmente, o la manipulación científica en general –como la explicación sociológica, en tanto instrumento de transmisión de factores y valores antropológico-sociales o culturales, por rasgos más importantes de una sociedad determinada- o a través del método comparativo-histórico al servir como un recurso factorial diferencial para categorizar (supone al concepto lógico) a las sociedades construidas a través de la historia

y dividir las en sociedades primitivas o modernas. La dilucidación de la posibilidad de educación debe *ir más allá*, eso sí, de la *moralización* de la educación en cuanto a su fundamentación, pues se descubre que es más que un vehículo de transmisión de reglas y conductas morales, ni siquiera de “buenos modales” como se suele interpretar cotidianamente. Significa, por tanto, que el descubrimiento de la posibilidad de educación trasciende los límites, objetivos, medios y propósitos de la pedagogía y cualquier ciencia de la educación afín, la sociología, la moral, la historia y otras ciencias.¹

La idea científica de educación se remite a una explicación factorial –como un factor condicionante y transmisor de rasgos culturales- o causal –como una de las razones explicativas de la forma del comportamiento estadístico de los agentes actuantes de una sociedad determinada, para categorizar a las sociedades sujetas a la investigación ya sea como sociedades industriales, primitivas, teocráticas, democráticas, totalitarias, etc., lo que imposibilita descubrir el verdadero *quo modo* y *qelos* ideal de la educación que posibilite los factores actuales inmediatamente presentados que remitan teleológicamente hacia la idea de educación.

Los rasgos científicos inmediatos de la educación más que signos de la idea de educación se presentan como

1 Cfr. Mantovani, Juan. **La educación y sus tres problemas**. En el capítulo I, el autor explica reiteradamente que la educación es esencialmente un problema antropológico que funciona como un supuesto para una pedagogía. Sin embargo, la forma de ese supuesto es, para Mantovani, una idea *arquetípica de hombre*, un ideal opuesto a lo real, y que la educación debe *realizar*, ponerla en el *factum* humano. Es decir, la relación entre la antropología filosófica y la pedagogía resulta en una *estrategia técnica* pues, la pedagogía debe *apropiarse* de una idea arquetípica de hombre de la antropología filosófica para *situarla* en el plano de lo real, en el mundo cotidiano tal como la del buen ciudadano, el hombre democrático, el *homo faber*, el hombre para la paz, etc.

obnubilantes y ocultadores, por sus mismos supuestos metodológicos y doctrinarios. La causalidad, el número, la medida estadística y otras condiciones y métodos al alcance de la ciencia que tratan de explicar el *fenómeno* educación, ocultan la verdadera esencia de la idea de educación, pues sirven como distractores -más que conductores, símbolos o signos- que desvían a la razón intuitiva del rumbo hacia la idea de educación para sujetar la razón a la dictadura de la técnica y lo científicamente inmediato, que, la mayoría de las veces, se cubre con el manto de la utilidad, para *olvidar* que la dimensión de la realidad e idealidad de la educación -en su correspondiente idea- escapan a toda utilidad técnica, metodológica y científica, pero que, sin embargo, sí explican esas mismas dimensiones, a saber que la ciencia, el método y la técnica pedagógicos son explicados por esa misma idealidad de la educación y no viceversa, y, con ella, toda la riqueza de la pluralidad y diversidad (posibilidad) de lo antropológico, de la cual dependen en todos sus aspectos.

Uno de los problemas que presenta la forma científica, técnica y simplemente metodológica de aproximarse a la cuestión de la consistencia de la idea de educación, radica en el procedimiento de inversión de ver el problema. En tanto que el científico piensa que el factor utilidad explica o ilumina la solución del problema antropológico filosófico, cuando en su radicalidad ideal, la utilidad no sólo sobredimensiona su propio valor explicativo, sino que se circunscribe a una de las tantas posibilidades que la misma realidad de la educación ofrece a la razón; además, la categorización de *utilidad* encuentra, también, su propia explicación desde la idealidad que la educación misma señala: la idea de hombre. La utilidad como la entiende la ciencia y la técnica se manifiesta en sí misma aún más unidimensionalmente; se piensa inmediatamente en la aplicación

en función de un programa concreto que se espera que *rinda* resultados en términos de producto, lo que disminuye considerablemente el poder explicativo de esa forma de explorar la idea de educación. En este sentido, el valor explicativo de la antropología filosófica y la filosofía en general, se ve considerablemente expandido en tanto que no le interesa solamente ni los resultados prácticos o su rendimiento técnico ni la utilidad en general.

Es esta una de las dimensiones en que debe entenderse la idea de *in-utilidad* del conocimiento filosófico en general expresado en el principio aristotélico de que la filosofía no es útil, porque no sirve para nada, en tanto que sirve para todo. No sirve para algo *concreto* -entendido como *resultados prácticos inmediatos*- pero que se encuentra supuesto en todo el sistema ideológico del hombre, incluyendo a la misma utilidad científica, pues ésta supone una serie de ideas filosóficas, como la del *homo faber*, o el *homo sapiens* o el *homo ludens*, que no logra explicar en tanto que cierra sus propias posibilidades explicativas totales al dirigirse -muy comprensiblemente desde la metodología, el objeto y los medios que se propone y dispone. A la especialización que es una de las formas en que se manifiesta la utilidad como idea fundante de la ciencia y la técnica modernas. La explicación subyace, pre-existe y comprende a una idea filosófica y humanística .en función excluyente de la metodología científica y técnica. Sobre el hombre, su mundo, su historia y la misma idea de ciencia y técnica modernas.

Por esas razones, la averiguación radical sobre la idea de educación no puede circunscribirse a los lineamientos fundamentales de un programa educativo concreto y especializado, no se constituye en función de una labor que

rinda finalmente una idea de educación que satisfaga las necesidades explicativo-rationales de un momento histórico determinado que permita *servir* de arquetipo o *guía ideal*, metodológica y teleológica.

La dilucidación filosófica debe despojarse de cualquier supuesto doctrinario y metodológico que la determine en su búsqueda, no sólo porque estaría viciado doctrinariamente su posible descubrimiento, sino también porque es intolerable -tanto doctrinaria como metodológicamente- la marginación del carácter pluralístico y variado de la idea de hombre que podría descubrirse al privilegiar uno de los aspectos, tal vez el menos importante de esa pluralidad y variedad, cuya tendencia natural consiste en *ocultarse* en el momento mismo de operarse su marginación y su misma elusión hace incomprendible -en su radicalidad- a la misma idea que se trata de descubrir o dilucidar idealmente en su totalidad.

La tarea de la filosofía no es de concreciones, particularidades, factores o momentos históricos o estadísticos; es de totalidades, en tanto que es búsqueda de fundamentos y principios que explican la serie factual y actual que se constituyen en signos o símbolos que conducen a esos principios ideales explicativos. La ciencia tiene que ser, y es, a-crítica en su radicalidad, esto obedece a su naturaleza afirmativa de su doctrina y métodos; su búsqueda está matizada por los supuestos y uno de los más importantes es el de la utilidad numérica y estadística, buscando, con ello, resultados de aplicación inmediata. Su *criticismo* es aparente, en tanto que la *negación* con la que opera no es de fundamento, y permanece dentro del arbitrio y del acuerdo; aunque en un momento determinado el científico es crítico, al no aceptar como verdadero o falso todo

aquel enunciado que se le presenta a la inmediatez de su razón o de su sensibilidad, los cuales deben ser sometidos al escrutinio del método y la doctrina científicos. Metodológicamente, se despoja de los factores que, en un momento ya no funcionan dentro del esquema previsto, o los resultados esperados pueden concretarse más fácilmente desde otros factores; o los factores utilizados no son todo lo simple que se quisiera.² El carácter esencialmente negativo consiste en un más allá de un simple rechazo metodológico o arbitrario de los postulados y fundamentos que ya no *funcionan* en un momento determinado dentro del esquema o teoría que tratan de explicar determinados fenómenos.

La negatividad expresada como categoría de pensamiento se revela en el criticismo permanente hacia los supuestos tanto doctrinarios como metodológicos, ante la posibilidad siempre presente de la existencia de otra opción, de lo mejor; o de la posibilidad de la naturaleza falsificable del conocimiento humano. De igual manera la negatividad historiza todo supuesto; esta actitud no significa que la verdad sea relativizada al momento histórico, sino que la búsqueda filosófica siempre se suscita en el tiempo, y en consecuencia, está sujeta a la revisión, no necesariamente al cambio, según cánones historicistas. La *historización* del conocimiento filosófico revela su carácter en el sentido de que siempre se le coloca, una y otra vez, en un tiempo determinado para su revisión y estudio crítico; es simultáneamente eterno y revisable; estrictamente lo que se realiza es una *temporalización* del conocimiento filosófico; de tal manera que Platón y Aristóteles son ejemplo de que el conocimiento filosófico se *temporaliza* constantemente; siempre están presentes en el pensamiento filosófico en una especie de

² Cfr. Castañeda, Héctor N. **Naturaleza de las cuestiones filosóficas**. Por ejemplo, en el parágrafo II, el autor hace notar el carácter de la ciencia en cuanto a la aceptación de las teorías científicas atendiendo al criterio de simplicidad.

philosophia perennis; son transportados temporalmente en el transcurso de la historia; sus aportes son sometidos a la crítica, a su revisión, esperando o buscando una luz racional en la resolución de los problemas filosóficos que cada época de la filosofía elabora; tal como lo hicieron Bacon con Aristóteles, Nicolás de Cusa con Platón en el Renacimiento, o Santo Tomás con Aristóteles en la edad de oro de la Época Medieval, o Nietzsche con Sócrates y Platón, o, actualmente, la sociedad aristotélica inglesa. En este sentido ningún filósofo está *fuera del tiempo*, ya sea por omisión o por su carácter de *intocable*.

El conocimiento filosófico se singulariza porque su búsqueda podría resultar paradójico: revisión hacia el pasado para ampliar, renovadoramente el futuro. Los grandes filósofos siempre iluminan el presente, permitiendo *ver más allá* de donde ellos mismos pudieron *ver*. Esta revisión constante del presente y del pasado filosófico tornan al conocimiento filosófico en una actitud siempre crítica, es decir, negativa, hacia cualquier conocimiento, situación o circunstancia. Para el filósofo, no existe verdad o falsedad del conocimiento mientras no haya sido tamizado por la razón, una y otra vez. Así, resulta un tanto incomprensible la denotación de *filosofía crítica* o neocriticismo a la corriente kantiana o neokantiana, pues toda filosofía es crítica, de una u otra forma; lo fue Descartes con la filosofía medieval, Sócrates con la eleática, Marx con el hegelianismo, Kant con el racionalismo y el empirismo, la escuela de Franckfurt con la filosofía de la Ilustración, que dirigieron su esfuerzo por un lado, hacia la revisión crítica de los supuestos –en el caso que los hubiere- y de los principios fundamentales que tuvieron que manejar, y por el otro, hacia la estructuración de nuevos sistemas comprensivos.

La comprensión de los fundamentos de la realidad de lo educativo y su idea correspondiente, en tanto que no puede colocarse como un *hecho* del mundo empírico, cuasi-empírico, factual y real, que constituyen las tematizaciones de la ciencia, sólo el conocimiento filosófico puede adentrarse hasta los supuestos mismos que la pedagogía y las ciencias de la educación toman como válidos. El fenómeno educación no constituye un elemento del mundo empírico o cuasi-empírico en el sentido de que escapa a cualquier análisis cuantitativo o estadístico, y todos los recursos científicos que ello supone -laboratorios, experimentación y observación empíricas-; y por ello, desde el momento mismo en que se operan los instrumentos clásicos de la ciencia, el *hecho educativo* desaparece en sus fundamentos -desde la idealidad-, y el investigador se queda con números y constantes estadísticas que le transmiten situaciones actuales, reales, inmediatamente perecederas o irrelevantes para la dilucidación de la idea de lo que consiste, en su última y primaria radicalidad, la idea de educación dejando de ser un problema humanístico, para convertirse en una *solución estadística*, sujeta a la interpretación y auxilio para el sociólogo de la educación o para el antropólogo social, pero no para el filósofo de la educación y para el tema del hombre, y en consecuencia, constituyen datos que *obscurecen* o que sean ciegos para la revisión crítica de supuestos y principios.

II

La idea de que la estructuración de un sistema educativo, y la solución del problema de la educación se resume a la dilucidación del arquetipo del hombre -o ideal- parece satisfactoria. Efectivamente, la pedagogía y las ciencias de la educación requieren de una idea que funcione como regulativa

y que se presente como un modelo, perfil o marco teórico dentro de un sistema determinado. Metodológicamente, esta propuesta se enmarca dentro de la mecánica de la pedagogía y de las ciencias afines; pues necesita de un modelo que les permita adecuar sus medios y métodos para cumplir con el modelo de sistema propuesto en tanto ciencias particulares y concretas que se relacionan con el hombre y su problemática en una forma inmediata. Esta idea regulativa, modélica, propuesta o perfil a realizarse *factualmente* en tanto que constituye la dimensión antropológica que le interesa a la pedagogía o cultura llevar hacia un cumplimiento, necesariamente debe consistir en un ideal de hombre. La educación y su proceso para la pedagogía y sus ciencias, funcionan en última instancia en forma teleológica; esto significa que la idea de educación es dilucidado desde la idea de hombre y viceversa. El perfil o modelo a concretar por los sistemas educativos consiste en un ideal de hombre que se considera deseable concretar, por ello, existe una determinación factorial entre la idea de educación y la de hombre. En este sentido, la idea regulativa o propuesta –la idea de hombre o modelo dentro de un sistema- no es hecho del mundo fenoménico, actual o factual, sino que forma parte de la dimensión axiológica, ontológica, metafísica y antropológica del hombre, expresada dentro de lo simplemente *deseable*; en este sentido, constituye una expectativa o presunción del ente pedagogizante.

Por estas razones, el ideal de hombre hacia el cual se pretende encaminar el esfuerzo pedagógico y educativo no puede realizarse sino desde elementos actuales que *apuntan* intencionalmente hacia esa dimensión ideal. El vínculo entre acto e idea –gnoseológicamente- sólo es posible o se posibilita si los elementos actuales o reales armonizan con la dimensión teleológica e ideal. De lo contrario, sólo se presentaría o un ideal

vacío de posibilidades reales o *realidades que apuntarían* hacia imposibilidades de realización. Esta armonización es posible si los elementos reales o actuales son lo suficientemente reales y actuales –resultado deseable de una descripción acertada de su *quo modo*³ para poder descubrir en ellos su dimensión ideal. Es muy generalizado entre algunos pensadores y técnicos de la educación el confundir la dimensión ideal del modelo que se ha propuesto en la estructuración del sistema educativo como una mera propuesta estratégica o como una figura casi siempre decorativa dentro del sistema con un tinte de carácter moral o político vagamente propuesto. La relación entre los elementos actuales y reales y su verdadera idealidad teleológica debe guardar -y así es- una relación estrecha de carácter lógico-explicativo; de otra manera, no es posible el sistema como un hecho coherente y explicativo. Los hechos factuales o elementos reales y actuales –dados en acto inmediato- sólo pueden ser explicados desde su idealidad; ellos no se pueden explicar por sí mismos; su explicación está diferida hacia su idealidad; esto significa que los elementos reales y actuales constituyen signos de su idealidad que los explican como tales. De esta manera, el modelo o perfil no es –o no debe ni puede ser- la expresión de un *buen deseo* o inclinación afectiva –en este sentido, sería una idealidad mala, idealismo en forma peyorativa, como gustan decir algunos-, un anhelo que se considera digno de alcanzarse. La idealidad teleológica dentro de un sistema educativo es la explicación fundamental de todo el sistema de factores reales y actuales. En efecto, ¿dónde puede encontrarse la explicación de un fenómeno actual y real como el analfabetismo si no es en

3 Cfr. Husserl, Edmundo. **Lógica formal y lógica trascendental**. Con énfasis en las p.p. 7, 72, 135, 228 y 229. El vínculo y el modo fenomenológico husserliano de descubrir el *quo modo* del objeto y sus pasos hacia su idealidad determinante es descrito con precisión por el autor y que resulta suficientemente explicativo para descubrir el vínculo en el área de la pedagogía, entre los hombres *reales* y *el hombre ideal*.

una idea de hombre? Es absurdo querer descubrir su explicación constitutiva como objeto de conocimiento sólo en sí misma. Como un elemento o factor real y actual *señala* hacia otra instancia que lo explica; como parte de un sistema educativo, se dirige hacia una idea de hombre que idealmente está presente en el *consciente colectivo* de la comunidad o en el estado político, en última instancia. Es materia de descubrimiento del científico.

Esto conduce a la explicación de que la realidad sólo puede explicarse desde su idealidad. Los elementos actuales y reales son portadores de su idealidad; no son elementos desvinculados –como platónicamente se presentan- de su explicación ideal; aunque gnoseológicamente, constituye una dimensión diferente, pero vinculante. Todo objeto real, para ser explicado coherentemente necesita de su idealidad. De este modo, la idealidad de la educación –una idea del hombre, de sociedad, de vida o existencia humanas- sólo puede plantearse rigurosamente si explica a los elementos reales y actuales que se manejan dentro del sistema. Y si estos, efectivamente, son *portadores explicativos* –signos, símbolos- de esa idealidad. El éxito, al menos teórico, entendido en términos de coherencia explicativa, depende de una coherencia racional, efectiva y rigurosa entre realidad e idealidad. De lo contrario, desde la idealidad, el sistema resulta una propuesta arbitraria y antojadiza y que conduce indefectiblemente al fracaso en la práctica del sistema diseñado.

La estructuración de sistemas incoherentes – desvinculados lógicamente entre los elementos actuales y factuales y el modelo o perfil ideal explica en cierto sentido el término con que algunos denominan a la dimensión ideal del

conocimiento, como una idea *utópica* en su significado negativo, es decir de imposible realización.

III

No obstante que el diseño de los sistemas educativos obedecieran a un esfuerzo racional y coherente entre los elementos reales y actuales y su idealidad -los factores actuales con los que se cuenta y que se manejan, y su explicación ideal o modélica- el problema de la dilucidación radical de la idea de educación no es posible, en tanto que la idealidad –en este caso- es un instrumento de conocimiento que explica ciertas circunstancias reales y actuales dentro de un contexto. En este sentido, la idea de educación se reduciría, en cuanto a sus factores teóricos, a una vinculación entre los elementos reales y actuales y su polo teleológico o idealidad –esto es, sistemas. Y, prácticamente, a un sistema explicativo de ciertos factores actuantes y reales, donde se *mueven* los diversos agentes educativos –maestros, autoridades, estudiantes, padres de familia, sociedad, asociaciones, entidades no gubernamentales, etc.-. En resumen, la idea de educación estaría vinculada estricta y exclusivamente a la pedagogía y sus ciencias afines. La idea de educación se revela mucho más comprehensiva de lo que presenta su dimensión exclusivamente pedagógica, o la que manejan regularmente los maestros y profesores.

La idea de educación sólo revela parte de su dimensión ideal cuando es entendida como una tarea de maestros, profesores, estudiantes, padres de familia, Estado y los ciudadanos. La idealidad del objeto educación comprende a la totalidad del hombre –hombre total- y no únicamente a su aspecto de factor de transmisor de objetos culturales, técnicos,

científicos, morales, estéticos y toda la parafernalia que son objetos de estudio de los sociólogos y estadígrafos de la educación, que de todas maneras no la agotan desde su dimensión estrictamente pedagógica, al escapárseles mediante la reducción al aspecto cuantitativo de un proceso de mera enseñanza aprendizaje.

Así, si es ciertamente deseable que los sistemas educativos sean coherentes –relación rigurosa entre factores reales y actuales y su idealidad- también es cierto que el proceso de estructuración y dilucidación del sistema no agota la idea misma de educación, pues dichos sistemas ya están comprendidos dentro de esa idealidad, esto es, la suponen, en cuanto a lo deseable del sistema educativo, por ejemplo. Además, no es función de los sistemas educativos, y por tanto de la pedagogía y sus ciencias afines, la dilucidación fundamental e ideal de la idea de educación. La suponen, desde su posición de disciplina sobre el hombre y, en consecuencia, suponen una idea que descubren desde la antropología filosófica –vinculante a la ontología y metafísica, por supuesto- sin más dilucidación. Adicionalmente, la idea de hombre con que operan los sistemas pedagógicos siempre es vinculante a factores actuales y reales de carácter educativo –dentro de un proceso enseñanza-aprendizaje- cuando la idea de educación con una dimensión de lo humano *descubre* metodológicamente, desde sí misma, una multiplicidad de dimensiones que rebasan en mucho y comprenden a la misma idea arquetípica de la dimensión pedagógica de la educación. La idea de educación como arquetipo –opera teleológicamente persiguiendo concretar un modelo deseable de hombre- se agota inmediatamente dentro de la connotación de educación como un simple proceso de enseñanza-aprendizaje, y se resume, sociológicamente a una

función de *perfil* de lo que se pretende alcanzar; con todas las cargas peyorativas que el término *perfil* con lleva, como una mera suma de características que se suponen deseables para el mejoramiento del ciudadanos o de los miembros de una comunidad –el ser buenos ciudadanos, percatación de las obligaciones cívicas, como votar o ser electos, responsables en el pago de sus impuestos, democráticos, caritativos, observantes del principio del trabajo individual y responsable, conocedores del valor de los servicios gratuitos a la comunidad, el respeto a la propiedad personal y privada, etc.-.

La utilización del arquetipo como modelo teleológico presenta dos dimensiones importantes, una de carácter metodológico y otra de carácter gnoseológico. En el primer caso se establece, en tanto modelo como una meta a alcanzar, una propuesta de acción, para cuya realización se señalan medios, objetivos y fines. De tal manera que el arquetipo se encuentra polarmente dentro del sistema en contraposición –como posición negativa, antitética- a los hechos reales y actuales. El modelo del buen ciudadano se propone porque no existen factualmente los buenos ciudadanos, por ejemplo. Gnoseológicamente, el arquetipo se revela como la idea que determina la verdad de los hechos reales, en tanto que estos no encuentran su explicación en sí mismos. Por otro lado, el arquetipo gnoseológico es un horizonte en el conocimiento, en tanto que nunca es plenamente alcanzado, realizado, estableciendo, así, el conocimiento como un proceso de profundización a partir de los hechos reales, que conducen o señalan –como signos o símbolos de la verdad- hacia una verdad que se muestra, si bien cada vez más enriquecedora en un proceso de retroceso hacia la línea del horizonte gnoseológico. De todas maneras, los hechos reales y actuales se encuentran cada vez mejor explicados, pero no

totalmente, en tanto que, en su *quo modo*, muestran siempre más y con una profundidad mayor la idea que los explica.

La idea de educación como problema se muestra esquiva a los sistemas, y no parece agotar su idealidad a partir de la idea de hombre como arquetipo dentro de un sistema –y que pretende explicar la idea de educación-. El vínculo íntimo entre la idea de educación y hombre se presenta cuando se trata de explicar tanto una como la otra. Cuando el problema de dilucidar la idea de educación se presenta, en el momento en que se inserta como arquetipo la idea de hombre, se polariza con los hechos reales y actuales –los hombres particulares y agentes de acción dentro de un proceso educativo, los factores educativos en general, como la escuela, el sistema escolar, el estudiante, etc.- y se coloca dentro de un sistema explicativo y predictivo a partir de ese momento, la idea de hombre como arquetipo dentro del sistema, que explica la idea de educación, que se torna esquiva, al ponerse dentro de la obscuridad del número, la estadística y la operatividad lógico-inductivo, y, en consecuencia la idea misma de educación se reduce a una mera abstracción a partir de un proceso o procesos educativos, plasmada en un modelo deseable de anhelos y aspiraciones.

IV

Tanto la idea de educación como la de hombre pueden explicarse si se les saca del círculo del sistema –modelo arquetípico – hechos reales y actuales-. Una de las características de este es la polarización entre educación y hombre -polarización de carácter gnoseológico: educación como proceso y hombre como término modélico del proceso, abstracción platónica excluyente de los hechos reales y su idea-. Si la idea de hombre

se coloca en el polo arquetípico y la educación como un proceso factual de enseñanza aprendizaje, en sentido general, tanto uno como otro polo se obscurecen en su dilucidación fundamental y vinculante.

La polarización –como un recurso lógico-metodológico de introducir el factor diferenciante para una mejor comprensión– pretende des-vincular metodológicamente lo que ontológica, gnoseológica y antropológicamente se encuentra idealmente inseparable, co-esencial.

La idea de hombre debe ser colocada en la de educación, pero no como un arquetipo o modelo a realizar, sino como $\mu\epsilon\kappa\tau\upsilon\pi\omicron\tau\omega$ (ectipo), no como modelo, sino como siendo esencialmente dado en sus fundamentos, esto es, en función de un proceso ontológico de determinación mutua –factores reales-idealidad- que nunca encuentra su término definitivo; es un hacer y ser. La idea de hombre como ectipo de la educación no se agota en la educación misma sino que se encuentra en una posición vinculante en la idea de educación como un proceso natural de extensión o intensión explicativa hacia otras dimensiones. La idea ectípica de hombre vincula procesalmente a la idea de educación con la multiplicidad de dimensiones ideales del hombre –ciencia, tecnología, mundo, arte, moral, sistema jurídico, sistema político, etc.-. de esta manera, la idea de educación encuentra su explicación en la de hombre, como una de sus dimensiones ontológicamente procesales, no arquetípica. Las dimensiones ideales de hombre y educación no se han agotado ni se agotarán, no porque se presenten como arquetipos polares de carácter gnoseológico, sino como procesos ectípicos antropológicos –no determinados, pero que aspiran a una determinación; el proceso es determinable en su

categorización esencial, pero no determinado- que las explican vinculadamente con la multiplicidad de direcciones que salen al paso o brotan en el proceso de dilucidación. Así, los hechos reales-hombres educables no constituyen elementos polares en relación con un presunto arquetipo –el hombre ya educado determinantemente- sino que esos mismos hechos reales guardan o revelan en su actualidad vinculante su idealidad que tratan de realizar en un proceso temporalizado, en un aquí y ahora, siempre señalando procesalmente hacia un allá y después. La idea de hombre en la educación no es un mero arquetipo, una finalidad propuesta y deseable, es un impulso existencial que los hombres actuales realizan y que vinculan orgánicamente todas sus dimensiones múltiples y variadas y que escapan a toda definición lógica y determinación cuantitativa de la ciencia.

Lo anterior significa que el fundamento del problema de la educación y el hombre no radica en su carácter gnoseológico-metodológico, sino, primariamente es ontológico, y, posteriormente, metafísico, pues la idea de hombre es generatriz de toda dimensión ontológica posible. El hombre deviene así en la ventana del ser. Esta situación filosófica sorprendente obedece a que tanto el sujeto como el objeto de conocimiento constituyen, en este caso, una misma dimensión ontológica. Ontológicamente, no es posible introducir el distingo radical. Si el hombre es la idea arquetípica a descubrir teleológicamente, el realizador del proceso cognoscitivo resulta ser el hombre mismo. Heideggerianamente, el preguntador está envuelto en la pregunta⁴; pero, no sólo en la pregunta, en el mero preguntar, sino también en la respuesta. Se presenta el absurdo –imposibilidad ontológica

4 Cfr. Heidegger, Martin. ¿Qué es metafísica? Especialmente p.p. 39 ss. El principio heideggeriano sobre la metafísica, que establece que el interrogador metafísico ya *está en la pregunta*, pues gira alrededor de él mismo, también puede aplicarse a toda idea acerca del hombre. El hombre real se encuentra involucrado ya en el hombre ideal.

ca- encrucijada imposible de resolver, una verdadera antinomia de que el sujeto es el objeto y el objeto es sujeto a la vez. Cualquier posible respuesta rebasaría los límites de la gnoseología. El hombre no puede ser arquetipo de sí mismo –se anula el carácter del arquetipo- pues él mismo es su propio arquetipo. Cualquier modelo que se proponga ya no es modelo, pues se encuentra en los límites de la realidad y facticidades actuales del hombre. El hombre democrático, el buen ciudadano, el *homo ludens*, el *homo faber*, etc. no constituyen posibilidades arquetípicas o modélicas, pues ya son hechos reales y actuales, todas señalan a acciones humanas ya ejercitadas o realizadas, más o menos determinables, es decir no son desconocidas factualmente para el hombre.

El ser democrático, por ejemplo, es una de las posibilidades que el hombre ya ejercita, el ser educable no es un arquetipo para el hombre real o actual, es ya una realidad: sin educación no habría posibilidad de hombre. El hombre educable, democratizable, etc., constituyen posibilidades, pero antropológicas, (en última instancia metafísicas) que el hombre mismo ejercita y concretiza orgánicamente con otras posibilidades⁵. No obstante, las posibilidades que el hombre desarrolla como tal rebasan o se diferencian esencialmente de las posibilidades gnoseológicas –el ser cognoscibles o la posibilidad de ser descubiertas- y lógicas –simples opciones entre un ser y un no ser, entre las opciones de verdad o falsedad-; estas posibilidades son de realización, de concretización, el ser puestas en un mundo; las posibilidades del hombre son la negación misma de cualquier determinación; son posibilidades ectípicas, que encuentran su desarrollo –significan que nada de lo humano ha sido

⁵ La idea de posibilidad metafísica está explicada más ampliamente en: Sergio Custodio, **Metafísica de la estructura formal de la posibilidad pura**, especialmente Cap. II. Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 2017.

completamente hecho- en un mundo de hecho, son elementos factuales que construyen un mundo que no encuentran un fin definitivo; es la posibilidad de la indefinición o determinación, pero que se suscitan en un mundo actual, factual, que señalan nuevos mundos posibles, re-ligaciones de posibilidades.

Las posibilidades antropológico-filosóficas revelan dos modalidades importantes. Constituyen los únicos medios de construir un verdadero mundo de lo humano. Construcción – anulación de realidades y construcción de nuevas, esto es un proceso ectípico- que nunca cesa, pues en el momento de hacerlo ya se anulan –imposibilitan- como posibilidades, y el mundo humano se convierte en la negación de un nicho ecológico, a la manera de los castores o las hormigas. Las posibilidades humanas, también explican la constitución misma de ese mundo humano: están íntimamente vinculadas entre sí, a manera de una madeja o trama donde la supresión de uno conduce a la anulación completa del todo, esto es, del hombre total. De esta manera, la idea ectípica del hombre es posibilidad de la educación y ésta de aquella y todas las demás. La educación resulta impensable –en abstracto, en su sentido peyorativo- aisladamente. La ciencia sólo es posible si la educación es posible, de igual manera que los sistemas políticos, morales o religiosos. La ciencia es posible –como posibilidad en un mundo humano de posibilidades- a través de la educación – no necesariamente como un proceso sistemático de enseñanza-aprendizaje-; el hombre sólo puede ser científico si es educable a través del mundo de sí mismo y de la naturaleza; y en esta modalidad se hace presente el vínculo necesario, estrecho, íntimo, entre hombre y educación ¿quién es el que hace ciencia? ¿quién es el que se educa en y por la naturaleza? El hombre es posible sólo en sus propias posibilidades, y la educación es una de ellas. Toda esta vinculación vital entre posibilidades –que es

el hombre en última instancia. No deviene en un darse definitivo y determinado, sino que es apertura de cada una de las posibilidades a su propia infinidad como hacia afuera de sí mismas. La ciencia se profundiza como posibilidad, se abre a nuevas instancias de ser, hacer y conocer, pero, al mismo tiempo, abre otras posibilidades a las demás posibilidades. A más ciencia, mayor educación y no puede haber más educación si no hay más ciencia. El proceso se evidencia así ectípico⁶ esto es, desarrollo real y actual y no modélico, consecución de un ideal o arquetipo que se muestra deseable desde la perspectiva de la negación de una realidad considerada como insuficiente axiológica y gnoseológicamente.

La idea sistemática de educación que tiene como arquetipo a la idea de hombre como modelo se cierra en la metodología de la explicación científica y pedagógica, y no asume la dimensión explicativa que se espera, pues la idea de hombre no se constituye en la explicación fundamental que la misma noción de idea posee, para convertirse en una simple polaridad dentro de un proceso sistemático de enseñanza-aprendizaje, lo que resulta contradictorio, porque la explicación de la idea de educación se espera que sea proporcionada por la misma idea de hombre que se ha colocado polarmente, de tal manera que las ideas modélicas o arquetípicas de educación y de hombre no son, fundamentalmente explicativas, de donde la intencionalidad debe focalizarse, no en esas ideas polares y modélicas –educación y hombre- sino en el proceso factual y revelador. Las ideas arquetípicas se revelan como medios e

⁶ Del griego εκ-τυπω-ω que significa modelar, formar. La educación ectípica forma desde lo real hasta lo ideal como un proceso que borra casi al infinito los límites entre ambas dimensiones. El término latino resulta igualmente ilustrativo. Ectypus es la imagen que resalta en relieve; así la educación como ectipo es la que encuentra el ideal en el factum, en la cual aquel no es oposición a éste, sino que se coloca como resultado del fondo de lo real: lo ideal deviene, entonces, desde lo real.

instrumentos a operarse para obtener ciertos resultados: esa es la preocupación del científico y del pedagogo. El proceso educativo acapara toda la atención de estos. Y el pedagogo en especial se aleja de la preocupación humanista de la educación en la medida en que aleja el punto focal de su atención de las ideas fundamentales que se le aparecen en el sistema, y lo sitúan en el proceso enseñanza-aprendizaje, de tal manera que esas ideas fundamentales sólo son puestas ante su atención como simples polaridades necesarias para formar el sistema; cuando la preocupación del pedagogo es el funcionamiento del sistema, deja de ser un pedagogo humanista y se convierte en un técnico de la educación: un diseñador de sistemas, o en un cierto sociólogo de la educación.

La adopción de la idea sistemática de la educación constituida por polaridades, hechos-ideales también cierra la posibilidad de su explicación fundamental cuando anula la atención de la vinculación esencial y explicativa que la idea de educación y de hombre que muestran con las demás posibilidades ideales humanas, y que explican a esas mismas ideas, como también éstas son explicativas de aquellas. La explicación ectípica de la idea de educación en cuanto orgánica abre la idea de educación –y por consiguiente de hombre- hacia esas otras posibilidades con el propósito de cubrir la categorización fundamental de sí misma. La descripción de esa vinculación orgánica de existenciarlos -posibilidades humanas de ser- es lo que constituye la averiguación ectípica de ideas.

La educabilidad del hombre: debe originarse desde las posibilidades del “sí mismo” (ectípica), y no por la determinación teleológica de una posibilidad exclusiva y excluyente (arquetípica), a saber: ilustrativamente, la educación de las competencias

que conduce, idealmente hacia la realización factual del competitivo, astuto y exitoso gerente de negocios o hacia la verificación (hecho verdad positiva) del hombre democráticamente deseable, cuando se considera políticamente adecuada la idea de democracia.

La doctrina arquetípica unidimensionaliza al hombre, la cual constituye una concepción errónea de hombre. Contrariamente, la idea ectípica de educación descubre al hombre en su multidimensionalidad de posibilidades educables. “Pone ante sí” al hombre como una totalidad abierta de posibilidades.

V

Uno de los supuestos sobre el que descansan los sistemas modélicos o arquetípicos de la educación consiste en pensar en el hombre reducido a un mero concepto lógico o a una idea platónica cuya naturaleza paradigmática se erige en criterio de lo que el hombre debe ser y hacer. La corriente de vivencias de la conciencia humana⁷ revela todo lo contrario. El hombre es revelado o mostrado en esta corriente vivencial y consiste en un todo inmediato puesto como evidencia de lo real; *factotum* del conocimiento, de lo ontológico y metafísico. A la vez, desde la base de la evidencia, la totalidad es mostrada como posibilidad abierta hacia una infinidad de posibilidades. El hombre, en tanto conciencia intencional y vivencial no se piensa como un ser exclusivamente racional o instintivo, científico o artista; se piensa y muestra y vive desde estas y otras dimensiones o modalidades de ser. De esta manera, el hombre se aparece inmerso en la

⁷ Para una mejor comprensión de la idea de *conciencia de vivencias –Erlebnis-* los estudios de E. Husserl sobre el tema son interesantes, especialmente los realizados en las **Meditaciones cartesianas**, en particular los párrafos 24 y ss.

facticidad de lo real; se siente y piensa, vive y espera en la inmediatez de la realidad; no escondido detrás de lo aparente, sin que es tal y como se aparece en lo real de sus propias vivencias; ciertamente, es la experiencia más inmediata que el hombre mismo pueda tener: él mismo. Desde esta realidad, la idealidad de lo humano se entiende con toda su fuerza; no está puesta en un horizonte lógico o “metafísico” –como lo deseable o lo que deba ser en algún momento o lugar. Sino dentro de las posibilidades reales que es el hombre. La posibilidad de ser científico, por ejemplo, no se mostró en un horizonte de lo posible o arquetípico metafísico o gnoseológico; se suscitó en las modalidades reales de ser del hombre, como la racionalidad, el instinto de dominio o supervivencia, sus disposiciones sintéticas a partir de la sensibilidad, y, sin las cuales no podría ejercitar o ensayar su ser científico. La idealidad de lo que el hombre puede o debe ser y hacer encuentra su acomodo en la realidad de lo humano, y su realización depende no de los recursos gnoseológicos del hombre, exclusivamente, sino de todas las potencialidades (posibilidades) de que es capaz el ser humano para la realización de sí mismo y que no se reduce a una mera propuesta gnoseológica a descubrir, algo a conocer, un concepto a dilucidar, sino por el contrario, un proyecto a consolidar para, luego, una vez hecho realidad, lanzarse a la consecución de otras posibilidades, en un hacer, ser, dejar de hacer y dejar de ser *ad perpetuam*. Pecar y santificarse, santificarse y pecar, amar y odiar, conocer y caer en la ignorancia, hacer la paz y la guerra, pensar en la vida terrenal y en la eterna, ver hacia el pasado y ver hacia el futuro. La realidad del hombre debe ser libre, proyecto, indeterminación, que es la única modalidad de ser que garantiza su idealidad.

Una de las consecuencias prácticas de la aceptación del hecho real del hombre como depositario de su propia idealidad en la estructuración de sistemas educativos consiste en que el diseño de planes, programas, propuestas de sistemas educativos que tienden a la puesta en práctica inmediata debe fundamentarse y partir de la realidad humana particular en el espacio y el tiempo. Resulta contraproducente imponer ideas modélicas o arquetípicas que el diseñador de sistemas educativos las piensa como deseables, que en un momento determinado cree que se necesitan para ciertos grupos humanos, países o comunidades específicas. Los modelos de los sistemas deben arrancar desde la realidad misma y buscar ahí la idealidad de los grupos hacia los cuales están dirigidos; la imposición de modelos ajenos a la realidad de las comunidades o poblaciones específicas podría ser uno de los factores que conduzcan hacia el fracaso del sistema en su totalidad. Ciertamente, la falta de coherencia entre realidad e idealidad es reflejo de inutilidad del diseño o propuesta de un sistema en general. Desde esta carencia de coherencia sistemática se puede vislumbrar con antelación, el fracaso práctico del sistema. El hombre no es para el sistema, sino que el sistema es de y para el hombre.

VI

Los sistemas paradigmáticos (que parten del **arch-tutow** -arquetipo- para explicar los diferentes subsistemas, a saber, los matemáticos, estéticos, éticos, sociales, etc.) suponen una unidad metafísica, ontológica y gnoseológica del mundo. Pretenden reducir la naturaleza y lo humano dentro de la unidad del lecho de Procasto de la medida y lo exacto. El sistema de la naturaleza puede que busque una unidad lógica dentro del número y la deducción, como lo ilustró en su oportunidad Platón.

No obstante, el sistema platónico no muestra únicamente ideas que pretenden explicar la naturaleza de los entes sensibles. El sistema platónico, además de ideas como de blancura, ser, movimiento, diferencia, más alto, más extenso, etc. también comprende a las ideas de justicia, belleza, bien, inmortalidad, que difieren ontológicamente entre sí. La diferencia fundamental estriba en que la naturaleza –sujeta a la medida y el cálculo matemático- aspira a un reino de fines, hacia el cual se dirige ineluctablemente. Las otras ideas no forman parte de una naturaleza matematizable, porque en sí mismas constituyen un reino de fines realizables por las acciones humanas que pueden o no realizarse.

A este reino de fines cuya realización sólo es posible mediante la acción humana pertenecen los fines de la educación. No pueden presentarse, dentro de un sistema de fines y medios como necesariamente determinado su realización en el mundo humano de las realidades puramente antropológicas, que dependen de una voluntad para su realización y no de un acontecer ciego de los entes particulares. Problema que no escapó a la mente de Platón cuando colocó al alma humana tanto de los entes naturales como del mundo de las ideas; sujeta al alma, eso sí, al demonio del **eroV** -eros- cognoscente. El sistema no paradigmático de fines sólo puede partir de la noción de fin como ectipo, que nace del mundo humano mismo, de las acciones realizadas o no realizadas del hombre, posibles o reales que *hacen brotar* desde sí mismas sus propios fines, especialmente los sistemas educativos.

Bibliografía

Castañeda, Héctor. **Naturaleza de las cuestiones filosóficas.** Revista Humanidades. Vol. II. No. 5. Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos. Guatemala, 1957.

Custodio, Sergio. **Metafísica de la estructura formal de la posibilidad pura.** Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala, 2017.

Heidegger, Martin. ¿Qué es metafísica? Trad. Xavier Zubiri. Editorial El Siglo XX, Buenos Aires, 1974.

Husserl, Edmund. **Lógica formal y lógica trascendental.** Trad. Del francés Suzane Bachelard. Col. Epiméthée. P.U.F. Paris, 1957.

-----. **Meditaciones cartesianas.** Trad. Del alemán por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

Jaegger, Werner. **Paideia. Los ideales de la cultura griega.** Tomos I y II. Trad. Wenceslao Roses. Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

Mantovani, Juan. **La educación sus tres problemas.** 5ª. Ed. Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1960.

Peter Sloterdijk

Olga Patricia García Teni

Resumen

Esta es una introducción a una de las ideas más relevantes en el pensamiento de Peter Sloterdijk, la idea de esfera. Se hace un resumen del proceso natural por medio del cual el hombre se humaniza en sus orígenes evolutivos, pasando por cuatro etapas fundamentales de desarrollo. Luego se explica cómo el hombre sale de la primera esfera de protección para convertir al mundo en la burbuja en la que se desarrollará. Al romperse esa burbuja, el ser humano se queda en el ámbito de lo más seguro para él, que son los macrosistemas políticos, sociales y religiosos. Sin embargo, al romperse esos globos de protección, el ser humano queda en la espuma, en la que ya no existe un centro específico, porque todo es el centro y esa es la etapa en que se encuentra la humanidad en este momento.

Palabras Clave: Esfera, burbuja, globo, espuma, espacio.

Abstract

This is an introduction to one of the most relevant ideas in the Peter Sloterdijk's thought, the idea of sphere. A summarize about the natural process from which man humanized in his evolutive origins is presented, going through four main stages of development. Afterwards it is explain how the man passes the first protection sphere to transform the world in the bubble in which he will grow. When this bubble explodes the human being

stays in the safest environment for him, which is, the political, social and religious macrosystems. Nonetheless, when those protective bubbles explode, the human being wanders in the foam, in which a specific center does not exist, because everything is the center, which is the stage humanity is right now.

Key Words: Sphere, bubble, globe, foam, space.

Entre los filósofos contemporáneos más destacados se encuentra Peter Sloterdijk, catedrático alemán nacido en Karlsruhe el 27 de junio de 1947. Estudió en las universidades de Munich y Hamburgo. Es catedrático de estética y filosofía en la Escuela Superior de Diseño de Karlsruhe y enseña en la Academia de Artes Plásticas de Viena. Es miembro de la Academia de Artes de Berlín, y de la Academia Europea de Ciencias y Artes. Ha recibido los premios Friedrich Märker, Sigmund Freud, el premio crítico de arquitectura de los arquitectos alemanes, el premio europeo de ensayo Charles Veillon, y el premio internacional Mendelssohn de Leipzig.

Entre sus obras más importantes traducidas al español se encuentran: En el mismo barco, Normas para el parque humano, Sobre la mejora de la buena nueva, En el mundo interior del capital, El sol y la muerte, Crítica de la razón cínica, Esferas volumen I, II y III, Los hijos terribles de la modernidad y Sin salvación (tras las huellas de Heidegger).

Es importante empezar citando una frase de Sloterdijk en referencia al ser humano, en la cual dice “estos seres, fracasados como animales y condicionados desde el principio

por la cultura y la técnica, viven viniendo al mundo, constituyendo el mundo e “históricamente” pues siguen un impulso hacia lo lejano que a su vez viene de lejos”.¹ Es decir, no se puede vivir, ser en el mundo, solo como simple especie biológica. El hombre tiene que volverse más que simplemente animal, pero sin poder cortar definitivamente con esa animalidad de su origen, pero da un salto. Es ahí cuando el hombre se hace hombre, el homínido se hominiza cuando habita “la casa del Ser”, que no es el lenguaje, simplemente, sino que es un espacio, un lugar en el que crea un mundo. Ese espacio es la nodriza del devenir. Es a lo que Sloterdijk llamará más adelante “esfera”. Por ello su preocupación ya no es ser y tiempo, sino ser y espacio, de aquí su interés por las esferas, los macroúteros, los microúteros, los globos y la espuma en los que se desarrolla el ser humano.

Pero cómo entiende estos espacios para vivir, estas esferas. “Las esferas pueden definirse como lugares de resonancia interanimal e interpersonal, en los que la manera en que los seres vivientes conviven adquiere una fuerza plástica. Hasta tal punto es esto así, que la forma de coexistencia transforma fisiológicamente a los coexistentes. Esto lo puede ilustrar de un modo plástico la facialización del homo sapiens: en resonancias esféricas se deshizo la fisiología humana del hocico animal. Estos lugares esféricos, inicialmente eran meros espacios interiores de grupos zoológicos; son comparables a invernaderos en los que seres vivientes se desarrollaron en condiciones climáticas especiales, creadas por ellos mismos. En nuestro caso, el efecto de invernadero llegó a tener consecuencias ontológicas: puede plausiblemente mostrarse cómo de un animal ser-en-el-circunmundo-invernadero pudo resultar un humano ser-en-el-mundo.”² Esta idea de espacio, no físico ni geométrico,

1 Sloterdijk, Peter. **Sin salvación, tras las huellas de Heidegger**. P. 30

2 Op. Cit. P. 112, 113

será denominada “esfera”. Explica cómo se puede pasar de un circunmundo, que es el ser envuelto del animal, a un ser-en-el mundo que es el diáfano del ser del hombre.

Pero, para formar al hombre, para dar el paso del animal al homínido, hubo cuatro mecanismos fundamentales: la insulación, la exclusión corporal, la pedomorfosis o neotenia y la transferencia.³

1. Insulación: su origen está en el reino vegetal, en el cual los ejemplares marginados de las comunidades, con su permanencia física en la periferia de su propia población, forman el efecto de un muro viviente en el que, en la cara interior se forma una ventaja climática para los individuos que permanecen en el centro. De este efecto invernadero, en los grupos gregarios se benefician —en el mundo animal— especialmente las madres y sus crías, que se desenvuelven en menor peligro y exigencias de adaptación. En esa forma de vida se estrechan los lazos entre las madres y las crías, y hay un notable aumento de la seguridad, lo que permite formar el paso largo de la infancia. Las formas de vida sociales tienden a desempeñar el papel del circunmundo; de esta forma empezaron a organizarse nichos en los cuales se desenvuelven las especies. En los caminos de la evolución, las crías mismas también llegaron a producir un cierto comportamiento en los adultos, lo cual fue transmitiéndose a sus descendientes.

2. Mecanismo de la exclusión corporal: este segundo momento es clave para la hominización. Fue llamada exclusión corporal, por Paul Alsberg en su obra *El enigma de la humanidad* y se reconoce como la clave de la antropogénesis. Consiste en el

³ Cfr. Op. Cit. P. 114-124

distanciamiento de los circunmundos naturales. La insulación es natural y espontánea, casi casual, pero luego viene el distanciamiento de la naturaleza, la hominización, debido a una hiperinsulación. Fue la evasión de la prisión. En el caso del hombre fue propiciada por la creación del instrumento y la mano, caminar erguido, el bipedismo, la utilización de instrumentos, etc. Esa fue una larga fase de la formación humana. El hombre ni viene del mono, ni viene del signo, viene de lo contundente, de la piedra, la cual le abrió el horizonte a la producción prototécnica. La hominización se dio bajo a litotécnica, el uso de la piedra para lanzar, golpear, cortar; con ello, rompió el circunmundo de la insulación. Este es el proceso de la hominización, el paso del animal al hombre.

3. La pedomorfosis: En este tercer aspecto puede diferenciarse la constitución fisiológica, morfológica y psicológica del género sapiens. Hay cambios en su aspecto, en el desarrollo de su cerebro, así como en un fenómeno especial que constituyó el adelantamiento del momento del nacimiento y una muy larga postergación de la madurez, procesos dirigidos por mecanismos endocrinos y cronobiológicos adquiridos por la evolución. Se prolongó la infantilidad, lo cual contribuyó a un mayor desarrollo del volumen del cráneo. Salió prematuramente del útero de la madre, para seguir gestándose en el útero externo, en la llamada esfera. La cría humana necesitaría 21 meses de gestación para alcanzar dentro del seno materno el nivel de desarrollo de los primates. Pero nace prematuramente y necesita de un invernadero antropogónico, como una incubadora, para volverse a sus formas maduras. Aquí se inicia la humanización.⁴

4. Mecanismo de transferencia: finalmente, cuando se rompen

⁴ Cfr. Op. Cit. P. 124

esas esferas y el homo sapiens sale de su hiperinsulación por efectos de las catástrofes naturales, de las guerras, de la destrucción que lo acecha, se da el mecanismo de la transferencia. Este se encarga de que las cualidades del primer espacio sean trasladadas a situaciones externas y extremas, a situaciones nuevas y de emergencia que deben ser comprendidas y configuradas. Hay que realizar una transferencia de hábitos para aceptar lo nuevo como bueno. El punto de partida para los rituales, el nacimiento de religiones reparadoras, es traer los recuerdos de las esferas originales a las nuevas. El lenguaje hace vivible la exposición humana al mundo abierto. El lenguaje hace su tarea de acercamiento, como medio universal, al mundo. Y cuando el mundo que habitamos nos resulta hostil, transferimos al mundo trascendente lo bueno y bello vivido con anterioridad para crear un futuro lúcido y mejor que este. “Es que sabemos que si nuestro albergue terrestre esta tienda de campaña se derrumba, tenemos un edificio que viene de Dios, un albergue eterno en el cielo, no construido por hombres; y de hecho, por eso suspiramos, por el anhelo de vestirnos encima la morada que viene del cielo”.⁵ Por eso, el lenguaje es el órgano universal de la transferencia. El lenguaje aproxima lo extraño e inquietante y lo incluye en una esfera habitable.

Cuando el sapiens se ha humanizado; es decir, que ha pasado de la insulación, el mecanismo de exclusión corporal, la pedomorfosis y ha realizado los mecanismos de transferencia, entonces toma conciencia de que está en el mundo, el lugar que los hombres crean para tener un sitio donde poder existir como quienes son realmente. Pero ¿“Dónde estamos cuando estamos en el mundo?... Estamos en un exterior que sustenta mundos interiores... Ese lugar recibe aquí el nombre de esfera”⁶ Y esta

⁵ 2 corintios 5, 1, 2

⁶ Sloterdijk, Peter. **Esferas I**. p. 36, 37

es la idea más relevante de Sloterdijk, que el hombre es el ser que vive en esferas. “Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior”.⁷

Sloterdijk calificará esas esferas como burbujas, globos o espumas, por la intensidad de la protección que creemos tener en ellas, y tienen diferentes formas de manifestarse y de ser. Una primera forma de estar en una esfera es compartirla por dos seres humanos; es una diada, es la vida de los amantes, la relación del niño y la madre que lo sustenta, el feto y la placenta, pero se vuelve más elaborada como el mito hebreo del hombre y su relación íntima con Dios en el paraíso. Esta también es una esfera de comodidad, de seguridad, creada por los seres humanos. Pero las esferas se rompen. Se va del globo fetal al globo cósmico, imperial, y así como la placenta se rompe y sale el feto, sufriendo un primer shock en su encuentro con la vida, también se rompió el globo cósmico, el de los imperios y se rompen otros.

Este es el pensamiento fundamental de Sloterdijk. Para entender al hombre, o sea, para construir una antropología filosófica, o una ontología antropológica, se debe partir de unidades microesféricas que él llama burbujas, que constituyen la forma más estrecha de intimidad. Sloterdijk narra el eros de las unidades dúplices (feto-placenta, madre-hijo, amantes, Dios-hombre); estas se van abandonando conforme la inteligencia adulta las va borrando y sustituyendo por otras. Son burbujas en las que se da nuestra existencia psíquica, que son el ser-uno-en-otro.

7 Op. Cit. P. 37

La postura de Sloterdijk puede ejemplificarse en su libro *Los hijos terribles de la edad moderna*, donde dice: “El ser humano es el animal al que hay que explicar su situación. Si levanta la cabeza y mira sobre el orden de lo obvio, lo agobia la desazón por lo abierto”.⁸ Sin embargo, se pregunta por el origen, finalidad y significado de la situación humana. Los griegos mitificaron la desazón que producen estas preguntas, con la idea de asombro. En la mitología cayó la tarea de mostrar caminos de salida de la oscuridad primera. Hubo que contar cosas, narrar, como si se hubiera estado presente desde el primer momento, desde el comienzo.

Por eso, y debido al éxito del cristianismo en la civilización occidental, se impuso la interpretación bíblica de la desazón del ser-en-el-mundo y bajo el relato del génesis, el ser humano se explica esa desazón y da una interpretación a su ser-en-el-mundo.

El pecado y la expulsión del paraíso es el mito judío, que en occidente hace entender al ser humano como un ser exilado de una realidad perfecta, por propia causa, por el pecado. Pero el pecado no se cometió una vez, por una sola persona; por ello era necesario que el cristianismo fortaleciera la idea del pecado con la del pecado original, que según San Agustín, se transmite por la sexualidad; por eso, cada ser humano vuelve a pecar, a repetir el pecado original, y se hace acreedor al exilio del paraíso. Bajo esta impronta, se hizo necesario establecer el nacimiento de Cristo con el dogma de la encarnación, sin intervención humana, “cómo será esto si no conozco varón” fueron las palabras de María al ángel. Siglos después fue necesario el dogma de la inmaculada concepción de María, sin pecado

⁸ Sloterdijk, Peter. *Los hijos terribles de la edad moderna*. P. 11

original. Todas estas explicaciones son esferas en que el hombre se desenvuelve.

Pero esas esferas se rompen, y por ejemplo, esto se vio rechazado por los modernos, para los cuales la causa del pecado y sus consecuencias son otras. Rousseau afirmó que el primer pecado fue decir “esto es mío”, o sea la propiedad privada, y entonces el pecado se generaliza a la sociedad. Kant, al decir que al salir del paraíso nos hacemos “seres morales”, distribuye la moralidad entre todos los seres humanos, capaces de elegir entre el bien y el mal. El mismo Schiller afirma que es por el pecado y la moralidad que el hombre se hace libre, y que la libertad es el mayor y mejor de los rasgos esenciales del hombre. O sea que el pecado, como apartamiento está en los seres humanos, ya sea con la explicación del mito judío o con las interpretaciones modernas del mismo. Sin embargo, en la modernidad lo que se ha hecho es quitar la sexualidad como fuente del pecado original, pero se sigue en una esfera similar.

El asunto en cuestión es que el hombre no puede ser el responsable del pecado, pues de él no puede provenir algo que lo sobrepasa. La voluntad y la libertad no son la fuente del mal, pues no tienen la fuerza para “crear” el mal. El mal surge como resultado de una penetración entre el ser y algo negativo del ser, y también debido a condiciones sociales. El mal no es inherente ni a Dios ni al hombre. Dios es bueno, y es el todo, y el hombre es un ser en el cual existen condiciones sociales que pueden hacer que él realice el mal, aunque no sea malo.

Pero en occidente el ser humano se piensa como un ser que está en el mundo con el pecado, el enfrentamiento, el apartamiento del ser primigenio. O sea, que se pasa de una esfera (la religión) a otra esfera (la racionalidad).

Sin embargo, se debe ver en estas interpretaciones algo más allá de lo puramente teológico, religioso, político, social o moral. Ver que esto es parte del nicho en el cual los seres humanos se desenvuelven, como parte del entorno en el cual se realizan y sobre todo, “se sienten bien”. Estas primeras microesferas dan sensación de seguridad, de pertenencia, y permiten crear lazos con los otros que están en la misma esfera, que están en la misma burbuja.

Pero la burbuja (de lo religioso a lo mítico) se rompe y lleva a la segunda forma de esfera a la que se refiere Sloterdijk, que es el mundo histórico-político, influenciado por las directrices de un globo o una esfera construidos con exactitud; es la era de la metafísica y de los imperios clásicos. Se entra a ellos con la concepción parmenídea del ser, la idea del imperio, cerrado, perfecto, poderoso, hasta la comprensión del globo terráqueo. Se desarrolla el pensamiento teológico imponente, perfecto, como la esfera griega, el círculo de Nicolás de Cusa, etc. La historia misma ha sido la historia de guerras entre sistemas redondos de inmunidad, de protección en los cuales el humano ha vivido y que se enfrentan. (Ejemplo: las esferas de occidente y del islam, que actualmente se están enfrentando, violentamente).

En la historia está el origen del proceso que ahora se llama globalización. Esta comienza con los griegos, que representaron el universo con la imagen de la esfera, con la geometrización del cielo, con Platón y Aristóteles. Luego, con el descubrimiento de América y las circunvalaciones terrestres aparece la idea de globo. Circular la tierra por medio de barcos, señales, capitales, imperios fue el inicio de la globalización premoderna. Esta teoría de las esferas nos permite ver el paso

del ser humano de la simbiosis original en la que se encontraba hasta los sistemas globales histórico-universales en que ha vivido. El mismo Estado es un cuerpo materno fantástico para masas de población infantilizadas (que esperan todo del Estado). La Iglesia, como el globo perfecto que contiene la concepción de la relación de Dios con el hombre, como una esfera omniabarcante de la vida psíquica, cultural, estética, muchas veces política del ser humano. La iglesia se convirtió en un centro monárquico, para decidir sobre todo lo humano. La iglesia fue exitosa en tanto que creó sistemas de inmunidad para ella, y se relacionó con los sistemas de poder de la época.

Sin embargo, después de esto, Sloterdijk mostrará cómo se da la catástrofe moderna de la concepción “redonda”, “cerrada” del mundo. En la actualidad ya no se puede ver desde la concepción del imperio, ni al Estado ni a la Iglesia. Se pierden los centros de los círculos, especialmente del círculo de Dios; se da la profanación de la esfera. Sin embargo, surgen nuevas esferas, o espumas, a través de mercados y medios globales de comunicación; una guerra mundial de formas de vida, de mercancías y de información. Ahora todo es el centro, y por ello no hay ninguno válido. La misma virtualidad general en la que se desenvuelve la humanidad ha conducido a la crisis del “espacio”, que ya ha cambiado, ya no es el espacio entendido como un lugar de estadía y protección, como en la primera microesfera de madre-hijo, feto-placenta, hombre-Dios.

Ahora se vive en la espuma, la gran esfera es la espuma. Esta es la época presente de lo amorfo, tanto en lo político —en lo cual los gobiernos parecen caracterizarse por la ingobernabilidad de las sociedades— como en la espuma de lo cognitivo: ya no hay centro de certezas de conocimiento sino

diversidad de conocimientos que aspiran, no a ser verdaderos sino aceptables en este momento, cuya verdad ya no radica en la necesidad sino en lo efímero del tiempo. El mismo Dios ya no es el centro de la vida del individuo ni de la sociedad; ha desaparecido como principio rector, ya no es el centro de la esfera, porque ya no hay esfera. Dios se ha perdido en el tiempo y ya no llena los espacios de insatisfacción de los seres humanos. Ningún sistema, político, religioso, filosófico, social, etc. podrá encontrar la solidez de la época pasada; ahora todo es efímero, temporal, circunstancial. Quizá se pueda decir, junto a Zygmunt Bauman, que es una modernidad líquida, sin forma.

Siguiendo a Heidegger, en algunas de sus interpretaciones, Sloterdijk dice en su obra *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, que el *dasein*, el ser-ahí, o sea el ser-en-el-mundo produce el movimiento en el hombre, el cual está “yecto” en el mundo. Pero esto lo lleva a una bivalencia: o se mueve entre la verdad o la falsedad, en el campo lógico; o entre lo bueno o lo malo en el campo ético. La tendencia más fuerte es caer en lo falso, lo inauténtico, en la rutina; es decir, estar sumidos en el pecado para luego levantarse y crear otra esfera.

En resumen, las esferas hablan de espacios de coexistencia desde relaciones intrauterinas, historias amorosas, inserción en comunidades y sistemas políticos, ya sean locales o globales. El hombre emerge por medio de concepciones científicas, ideológicas y religiosas para recrear su original caverna confortable y protectora. De las microesferas feto-placenta se pasa a las macroesferas, los macroúteros, que son estructuras políticas que toman la forma de Estados, naciones, iglesias; allí intenta morar, pero el drama de la existencia humana es que las esferas siempre estallan y, en conclusión, la humanidad está desamparada en el mundo.

Bibliografía

Sloterdijk, Peter. **Esferas I. Burbujas. Microsferología.** Traducción del alemán de Isidoro Reguera. 5ª. Ed. Madrid: Siruela, 2014. (Biblioteca de ensayo 24 Serie Mayor).

-----. **Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad.** Traducción del alemán de Isidoro Reguera. España: Siruela, 2015. (Biblioteca de ensayos 84 Serie Mayor)

-----. **Sin salvación, tras las huellas de Heidegger.** Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2011.

Sobre los autores

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

Licenciada Margarita Estrada, profesora 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 Sergio Alfredo Custodio, profesor emérito del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

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

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  Humanidades

Año 5, Número 5

Revista de Filosofía

ISSN 2520-0410