

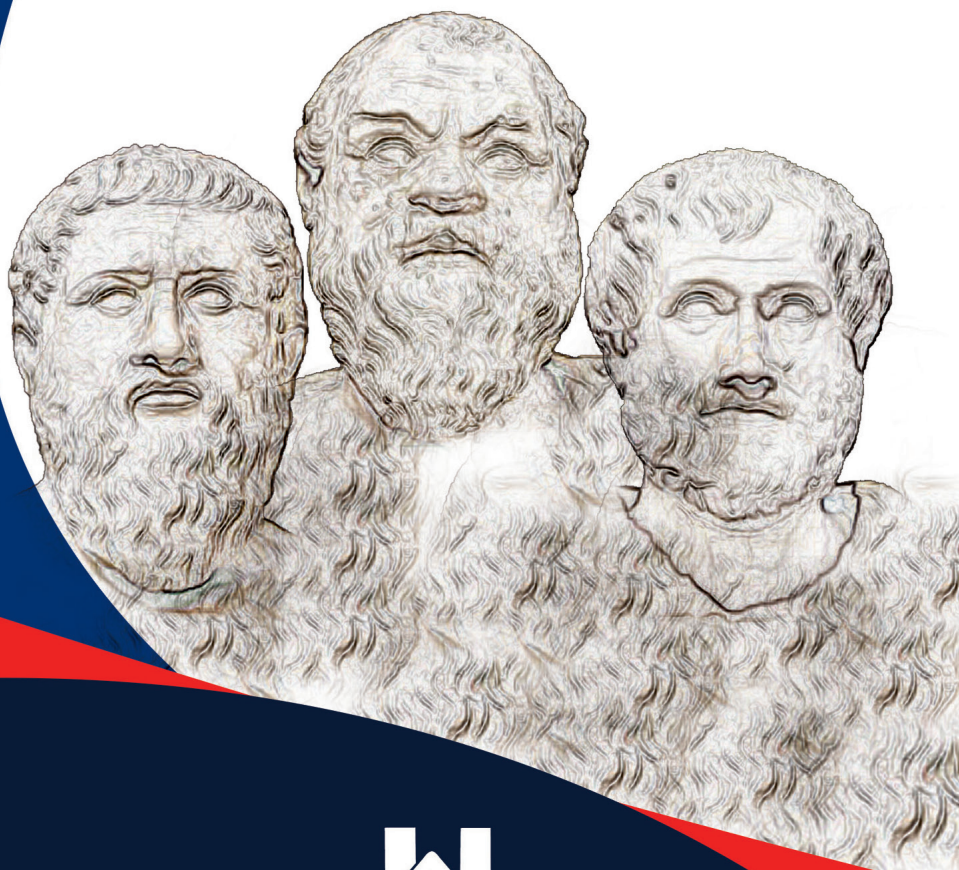


USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala

Año 6, Número 6, Octubre 2019

Revista de **Filosofía**

Departamento de Filosofía - Facultad de Humanidades



Facultad de  Humanidades

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año VI, Número 6, Octubre 2019

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: web@fahusac.edu.gt

Teléfono: 2418-8613

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

Autoridades

M.A. Walter Ramiro Mazariegos Biolis
Decano

M.A. Erbin Fernando Osorio Fernández
Vocal Primero

Dra. María Teresa Gatica Secaida
Vocal Segunda

Lic. Francis Ramón Polo Sifontes
Vocal Tercero

Profa. Jazmine Alexandra García Barillas
Vocal Cuarta

Profa. María Guadalupe Miranda Chinchilla
Vocal Quinta

Licda. Ana Lucía Estrada
Secretaría Académica

M.A. Zonia Williams
Secretaría Adjunta

Licenciada Patricia García
Directora Departamento de Filosofía

Licenciado Harold Soberanis
Director de la Revista de Filosofía

Consejo Editorial

Licenciada Patricia García Teni

Licenciado Harold Soberanis

Licenciado Gutberto Chocón

Doctor Julio César de León

Consejo Editorial de la Facultad de Humanidades

Licenciada Nanci Franco
Coordinadora

Equipo Editorial

Licda. Milena Barillas

Directora Depto. Relaciones Públicas

Coordinación / Edición

M.A. María Ileana Álvarez Mazariegos
Diseño y diagramación

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

Índice

- 5** Presentación
- 8** *Claridad de la intuición estética y certeza dianoética*, Sergio Custodio C.
- 23** *Corrientes filosóficas e ideas políticas en la República Federal de Centroamérica 1824-1838*, Oscar Augusto Lobos.
- 51** *Julio César y el cruce del Rubicón*, Efraín Estrada Herrera.
- 95** *La importancia de la investigación en la tarea docente*, Julio César de León Barbero.
- 108** *La inmanencia como fundamentalismo cultural*, Marco Arévalo.
- 125** *Relación entre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente*, Otto Alfredo Custodio García.
- 146** 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 los últimos años, las revistas de ciencia o filosofía en todo el mundo han jugado un papel primordial para estar al corriente de lo que se investiga en otros lugares del planeta. Las revistas de filosofía publicadas internacionalmente, nos permiten estar informados de los nuevos caminos que hoy se desarrollan en la filosofía. La Universidad de San Carlos de Guatemala como cualquier universidad del mundo, también genera su propio desarrollo investigativo en los diferentes campos del conocimiento. La actual Revista de Filosofía es una muestra de la continuidad de la investigación filosófica en Guatemala. La Filosofía inició su caminar en Santiago de Guatemala el 20 de octubre 1620 (399 años). Mucho antes que se fundara nuestra universidad, y su caminar desde esos años coloniales no se ha detenido en su desarrollo y ha llegado a nosotros con su luz y sus sombras.

Las publicaciones de libros y revistas filosóficas, hoy son constantes en las diversas universidades guatemaltecas y todas ellas de gran valor académico, desde el inicio de la actividad filosófica en Guatemala.

Me place hoy presentar el nuevo número de **La Revista de Filosofía** publicado por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala. En este número de nuestra revista aparecen seis artículos con temáticas muy diferentes entre sí.

Sergio Custodio, investigador muy conocido dentro del mundo académico guatemalteco por sus diversos aportes en el

mundo de la lógica y teoría del conocimiento, así como por sus estudios de filosofía clásica griega, escribe acerca del ser y el hacer del hombre en su artículo CLARIDAD DE LA INTUICIÓN ESTÉTICA Y CERTEZA DIANOÉTICA. En él nos muestra las riquezas de esas dimensiones del hombre como un ente metafísico de posibilidades.

El licenciado Oscar Augusto Lobos González realiza un análisis de las ideas y corrientes filosóficas que motivaron las pasiones y acciones políticas que llevaron a la desintegración de la República entre los años 1824–1838.

Efraín Estrada Herrera, publica una alegoría desde el existencialismo del filósofo danés Soren Kierkegaard. Partiendo del principio: Mi Verdad, la cual determina el fundamento de sustantivo para la vida individual “existencial”. Para ello se centra en la acción de Julio César al cruzar el Rubicón, como una alegoría existencial.

El Dr. Julio Cesar de León Barbero, Profesor de filosofía y de gran experiencia docente en diferentes universidades de Guatemala, nos plantea la importancia del profesor-investigador que permita el desarrollo tanto de las ciencias como de las humanidades que son el centro del quehacer universitario. El profesor-investigador es el centro de gravedad de toda universidad en cualquier parte del mundo.

Marco Arévalo, nos muestra en su artículo la relación y problematicidad que se revela entre cultura occidental y el ladino en el mundo actual.

Otto Alfredo Custodio García, desarrolla un estudio sobre la relación lenguaje y mente, partiendo desde los lejanos orígenes del lenguaje hasta nuestros días. En su ensayo, evalúa la conexión desde la propuesta generativa chomskiana, las escuelas positivistas del lenguaje y de las influencias desde el pragmatismo norteamericano.

El Departamento de Filosofía agradece a todos los académicos-investigadores quienes, con sus aportaciones, han hecho posible esta nueva publicación y a usted lector que hoy tiene entre sus manos el producto del trabajo de distinguidos académicos en el campo de la filosofía en cualquiera de sus ramas, esperando que estos artículos cumplan con su cometido.

Prof. José Gutberto Chocón

CLARIDAD DE LA INTUICION ESTÉTICA Y CERTEZA DIANOÉTICA

Sergio Custodio C.

Resumen

La intuición estética y la certeza dianoética, no obstante, diferenciarse metodológica, doctrinaria y teleológicamente, confluyen en el desvelamiento de la verdad y revelan la riqueza del ser y quehacer del hombre como un ente metafísico de posibilidades.

Palabras clave: intuición estética, dianoética, categoría, representación, juicios estéticos y juicios dianoéticos.

Abstract

The esthetical intuition and the dianoethical certainty although prove to differ methodologically, in their foundations and teleologically confluent in the task of revealing the truth and also reveal the richness of being and doing of man as a methaphisical entity of possibilities.

Key-Words: esthetical intuition, dianoetics, category, sensory representation, esthetical and dianoetical propositions.

I

La distinción que determina la oposición antitética entre la intuición estética y la certeza dianoética está inmediatamente referida a la pretendida naturaleza tanto de una como de la otra. La intuición estética muestra, en su inmediatez, una relación estrecha con el sujeto, en tanto que esta intuición se intenciona hacia la representación y no a la formulación o re-formulación categorial. La representación es un volver del sujeto hacia el objeto intuido: es una elaboración desde la presentación inmediata que el sujeto opera en y a partir del objeto intencionado. El representarse categorial del objeto lo remite hacia la facultad de la imaginación del sujeto. No obstante, imaginar no es una facultad a-racional o irracional; el representar de la imaginación se interpreta desde y en la racionalidad, en función de ser una interpretación del objeto. Este interpretar es posible porque porta en sí mismo conocimiento. Este conocer intuitivo y estético signa definitivamente a esa claridad intuitiva. La representación intuitiva no se expresa a través de conceptos y categorías, sino por medio de imágenes, metáfora, colores, símiles, líneas, luces y sombras, sonidos, que en su combinación dinámica, evoca ideas que son portadores de un conocimiento latente, encubierto por la maestría patente del esteta. La expresión reducida al lagrimeo rampante, o a la fútil distracción y a la diversión intrascendente, manifiesta la ausencia total de conocimiento que no constituye, por tanto, ninguna claridad intuitiva y su expresión se detiene en su inmediatez sensible.¹

¹ Cfr. Por ejemplo, E Kant. **La crítica de juicio**, especialmente, la primera sección, primer libro, p. 159. Aunque Kant niega en primera instancia la carencia de la representación estética de algún valor cognoscitivo, resulta ilustrativa la diferenciación que establece entre la facultad del conocer y la representación estética que está signada por el sentimiento del placer el dolor, que, además de ello, se puede descubrir que la

Antitéticamente, la certeza dianoética o discursiva está intencionada al descubrimiento de la existencia cierta y categorial del objeto; no es su intención la creación del objeto, sino a la revelación de lo que se oculta en su inmediatez sensible. Este des-ocultamiento se opera instrumentalmente a través del uso y organización categoriales del sujeto: tiempo, espacio, causalidad, eso, cuerpo, movimiento, etc., cuya finalidad esté intencionada hacia la formulación científica del objeto.

Ambas facultades cognoscitivas están claramente diferenciadas. La intuición estética está intencionalmente dirigida hacia la acción del sujeto, le interesa la mismidad y estructura del sujeto, iniciariamente. La certeza dianoética o discursiva se dirige hacia el des-velamiento categorial del objeto. Instrumentalmente, la intuición estética recurre a la evocación mediante imágenes que sugieren o indican lo que el sujeto-espectador debe descifrar. La certeza noética se impone mediante la necesidad lógica de la demostración, y su certeza resulta en una gradación o aproximación que va desde la poca probabilidad hasta la certeza absoluta o verdad evidente, que se traduce en la posesión final, definitiva de la verdad noética, cuya finalidad es la sustentación metodológica y doctrinal de la ciencia, la tecnología y la técnica.

satisfacción estética es un fin en sí misma, es totalmente desinteresada que conduce hacia la experiencia de lo sublime que consiste en la captación de lo ilimitado, lo imponderable, que es en resumen un conocimiento acerca del mundo en una dimensión que está vedada al conocimiento de la razón pura, categorial, dianoética y demostrativa; este tema puede ampliarse en el capítulo sobre la Deducción de los juicios estéticos.

La intencionalidad de la certeza dianoética es interesada (busca una relación medio-fin). La intencionalidad de la intuición estética carece totalmente de cualquier interés categorial. Cuando a la actividad estética se le imponen normas categoriales de conocimiento, esta se “desnaturaliza” y la imagen evocadora se torna extraña para sí misma: pierde su “sí mismo” y adquiere un “para sí” distorsionado. El arte sujeto a las categorías sociológicas, a manera de ilustración, se desvirtúa y se convierte en un paradigma de clase, o en un mensaje con contenido político, se transforma en propaganda partidaria. Pierde su “virtud” o “*areté*”. Incluso, puede convertirse o transformarse en un vehículo de un dogma político o instrumento o medio para la transformación de la civilización. Sociológicamente, puede ser utilizado como un medio de un grupo social determinado para lograr la conquista de puestos de poder que pueda resultar en un predominio sobre otros grupos sociales.

Es oportuno hacer notar la observación de B. Croce, en el **Breviario de estética**, con relación al arte como tal es independiente de cualquier otra actividad y si se mimetiza con otra de las múltiples actividades humanas, pierde su mismidad que le es propia: “una actividad cuyo principio depende de otra actividad es, substancialmente, esta otra actividad, alcanzando por su parte, una existencia solamente putativa y convencional. El arte que depende de la moral, del placer o de la filosofía será filosofía, placer o moral, pero no arte”.² De esta manera, es entre lo que, resumidamente, es notable entre la claridad de la intuición estética y la certeza dianoética, que posibilitará los fines específicos para cada una.

2 Croce, Benedetto. **Breviario de estética**. Traducción José Sánchez Rojas. 7ª. Ed. Espasa-Calpe, S.A. Madrid. 1967. Pp. 57 y ss.

La gnoseología en general coloca a la intuición estética, con todos sus recursos metodológicos y caracterizaciones doctrinarias, en una posición totalmente diferente a la que ocupa en el esquema general del conocimiento humano; ilustrativamente, llama a ese conocimiento intuitivo de la estética con una categoría general: poiema (poihmos). Este término que designa lo que contemporáneamente se conoce como poesía, como también a una serie de actividades manuales; incluye así, creaciones del espíritu que se originan a través de la intuición estética, y también, a cualquier manufactura como la carpintería en la elaboración de un mueble, o a la escultura en la creación de una estatua. Este conocimiento-manufactura no se relaciona con el conocimiento, ya sea de los principios o fundamentos de la actividad realizada o su aplicación consciente como el caso del principio de causalidad, por ejemplo. Al conocimiento de estos principios, Aristóteles lo designa con el término episteme (episthmē), que se intenciona hacia la elaboración de la certeza dianoética, el conocimiento reflexivo y demostrativo.³

II

El conocimiento como proceso y consumación es una dimensión que se patentiza en la intuición estética y en la certeza categorial, dianoética y discursiva. No obstante, se originan o suscitan distinguos muy notables desde la dimensión axiológica, especialmente. Los procesos axiológicos se bifurcan esencialmente desde el inicio y al final de la evolución de búsqueda. La intención de la intuición estética y de la certeza dianoética y discursiva se manifiestan abiertamente antitéticas. La certeza dianoética en su búsqueda axiológica se intenciona

3 Cfr. Aristóteles en la **Moral a Nicómaco**, especialmente el libro VI, 3

hacia la contemplación y captura de la verdad como valor, no como una mera estimación volitiva o elección desde la satisfacción; la razón fundamental reside en que desde el inicio procedimental, la intencionalidad axiológica la determina el arribo a este logro cognoscitivo. Los juicios que encadenan lógicamente a los diferentes elementos de este proceso son juicios determinantes y necesarios que constituyen a todo el procedimiento metodológico.

Sin embargo, el distingo inicial se presenta desde la naturaleza del valor verdad que cada una de las búsquedas cognoscitivas está empeñada en realizar. De esta manera, la “verdad” de la intuición estética es diferente tanto desde su procedimiento de búsqueda como en su elaboración, en contraste que puede ser complementario con las realizaciones de la certeza dianoética y demostrativa. La ciencia y arte son complementarios y a la vez, diferentes; sus “verdades” pueden coincidir pero ese no es su propósito o finalidad ulterior.

El valor de verdad al que se intenciona la certeza dianoética se fundamenta procedimentalmente en el manejo de los componentes del método (las categorías) y en el propio procedimiento. No obstante, el valor de verdad de las ciencias de hecho es diferente al de las ciencias de las formas, a pesar de ser “productos” de la acción de la certeza dianoética, factor que las determina a “encontrarse” en la consumación de la realización del valor de verdad absoluto. De esta manera, este valor de verdad de las ciencias de hecho se muestra concomitante a la certeza cada vez más probable. La probabilidad fáctica es un acercamiento metodológico que reduce la brecha entre los

hechos y el valor “definitivo” del conocimiento empírico. Esta probabilidad dependerá de los elementos de juicio y de su relación entre sí, por cantidad y por la atingencia concomitante entre éstos y la relación hipotética. En este sentido, el valor de verdad es una gradación relacional -no relativa, sin embargo-. Los juicios o premisas o elementos de juicio adquieren valor demostrativo en su aproximación con el valor absoluto de verdad al cual tiende. El descubrimiento de una vacuna contra el virus de la deficiencia inmunológica, por ejemplo, siempre estará sujeto a revisión o prueba, lo que significa que no se está en posesión definitiva de la verdad absoluta, en tanto que no se agotaron todos los casos posibles, siempre estará en un estado de “pendiente” de confirmación definitiva. Este hecho significa que la “verdad definitiva” o valor absoluto de esta verdad particular está supeditada axiológicamente a la verdad como un valor absoluto, como una totalidad que determina a la certeza dianoética como “captura” definitiva de la verdad fáctica. Esta verdad está determinada por el contenido del procedimiento dianoético, y es el elemento esencial que determina a las ciencias de hechos como tales en tanto que el valor de verdad es una verdad de hecho es de contenidos y no de formas. Son ciencia, por tanto, materiales cuya inmediatez se relaciona con la empeiria gnoseológica.

Las ciencias de las formas se intencionan hacia la patentización del valor absoluto de verdad desde su búsqueda y perspectiva y en la relación de las formas gnoseológicas y carentes de contenido material. A diferencia de las ciencias de hechos cuyo proceso de descubrimiento del valor de verdad es siempre una aproximación, las ciencias de las formas, a lo largo de todo el proceso metodológico, el valor de verdad siempre se

manifiesta con todo su valor en cada una de las etapas procesales. Estos están diseñados como juicios a priori; no obstante su realización o “puestas ante sí de...” muestra una gradación, pero diferente a las ciencias de hechos. Esta gradación no consiste en una aproximación al valor de verdad; es una relación de un valor con otro que conduce hacia una manifestación del valor de verdad por sí. Sin embargo, cada uno de esos valores particulares son absolutos en sí mismos. A manera de ilustración: el valor del axioma de la conmutabilidad, como en el caso de $a+b=b+a$ constituye en sí mismo un valor absoluto de verdad; de igual manera, el axioma de la transitividad como en el caso de $A \rightarrow B, B \rightarrow C$

Por lo tanto $A \rightarrow C$ se muestra con el valor absoluto de una verdad. Sin embargo, ambos axiomas particulares están determinados por principios más universales, como el principio de identidad que se cumple en esos axiomas al igual que el de tercero excluido o el de no contradicción, que son por sí mismos valores absolutos de verdad, que, a su vez, manifiestan un principio que los determinan: las características de la evidencia que constituyen a ese valor absoluto de la verdad. Estas características, por ejemplo, son las que descubre R. Descartes (ver **el discurso del método**)⁴ como un componente importante de su sistema categorial. Estas características esenciales son la claridad y la distinción. La evidencia sólo es posible como

4 Cfr. R. Descartes, en **El discurso del método**, en donde el autor ilustra en la primera regla para el descubrimiento de la verdad el rigor con que el fundamento mismo se presenta a la razón humana y que permite el abandono de toda duda metodología y doctrinal y superación del escepticismo y del dogmatismo en términos cartesianos. Ese fundamento de toda verdad racional se presenta según las características de la evidencia cartesiana: la claridad y la distinción: lo que necesariamente tiene que ser y que no puede ser de otra forma. E. Husserl, por su parte, en las **meditaciones cartesianas**, convierte en un elemento importante de su sistema este principio cartesiano.

manifestación de la verdad absoluta si se realiza como esencia de ésta. Su interpretación consiste en que esa verdad absoluta sólo puede ser de una forma y no de otra. Verdad absoluta carente de todo contenido material, forma pura.

La claridad hacia la que se intenciona la intuición estética se descubre en la materia, en los hechos de la experiencia sensible. Para ello, el sujeto cognoscente del conocimiento se transforma en una conciencia estimativa, que se manifiesta mediante el aprecio o el desprecio, el gusto o el dis-gusto, la aprobación o el rechazo. Estas manifestaciones no podrían lograrse desde y en las formas de la ciencia de formas. Tampoco la intuición estética puede presentarse por medio de los hechos de las ciencias de hechos. La materia de la claridad de la intuición estética difiere inmediatamente en el hecho de que no está sujeta a la elaboración categorial (espacio-tiempo físico-matemático o variables de este género dentro de un esquema demostrativo desde el principio de causalidad como la universalidad, a exclusión, predicción, hipótesis, etc.) se revela en la contemplación gratuita inmediata, sin componentes interfirientes entre esa conciencia estimativa y su materia estimable. El descubrimiento de los valores estéticos es un encadenamiento de estos. A diferencia del valor de verdad de las ciencias de las formas, que muestran sus valores de verdad como auto-sustentables (independientes de todo sujeto cognoscente); los valores de la intuición estética, contrariamente, remiten o se intencionan unos a otros. De esta manera, el valor belleza no se cierra en contemplación críptica que se agota en sí misma en sus momentos de expresión. E. Kant⁵ en la **Crítica del**

5 Cfr. E. Kant. **Crítica del juicio**, la explicación que amplía este tema en el libro segundo, parágrafo 23.

juicio, coloca el valor estético de la belleza como medio dinámico que señala hacia el valor de lo sublime, experiencia estética de lo imponderable, de la infinitud, de lo ilimitado, que no está sujeto al juicio determinante como en las ciencias de hechos en el momento de la elaboración de hipótesis y teorías, ni tampoco al *a priori* de los juicios de las ciencias de las formas; está vinculado el valor estético a la reflexión y a la imaginación. Tampoco, la contemplación de lo sublime está determinada por el gusto sensible, se expresa a través de una volición racional, que declara una experiencia estética absoluta que supera al valor estético de la belleza, sujeta a la volición sensible subjetiva. La “superación” de esta subjetividad reside, metodológicamente, en el encadenamiento de juicios de reflexión que van conduciendo cada uno a una contemplación de distintos valores estéticos, estrechamente relacionados: desde los valores subjetivamente sensibles, como el gusto por la contemplación de una pintura, escuchar una sinfonía o la lectura de un poema hasta contemplar el valor absoluto del valor estético de la verdad de la claridad de la intuición estética.

Los juicios de reflexión o estéticos, a pesar de ser portadores de materia (un paisaje, los componentes de una metáfora o de un símil), como los juicios de las ciencias de hechos, no son, sin embargo, probabilístico causales; contrariamente, son *a priori*, como los juicios de las ciencias de las formas. En estos juicios estéticos tales como, por ejemplo: A es bella y B es bella, por ello A+B es estéticamente mejor que A o B aislados. Lo agradable estéticamente es mejor que lo desagradable. La belleza es mejor que la fealdad, etc. Estos juicios de la intuición estética revelan la validez del valor estético

de la verdad en inmediata absolutez.⁶ Los juicios estéticos en general de la pura sensibilidad como “a mí me gusta el auto-retrato de Van Gogh” son pareceres del gusto estético de la subjetividad sensible pura. Sin embargo, conducen a un juicio reflexivo como: “las líneas, los colores y las formas del auto-retrato de Van Gogh muestran unidad estética cuya contemplación produce una experiencia estética del valor belleza. El verdadero juicio estético consiste en una elaboración, no ya de la pura sensibilidad inmediata-experiencia que cualquier espectador puede expresar-, sin que sea una valoración o contemplación de una volición racional; sin embargo, debe contener elementos materiales que pueden ir desapareciendo hasta la formulación de juicios formalmente *a priori*, que no excluyen el carácter *a priori* de los juicios con contenido material. Necesariamente, el *a priori* es una experiencia estética desde la sensibilidad, sea bella o no bella, y precisamente, produce en una conciencia estimativa una reacción estética que es portadora de valores estéticos de la verdad: conocimiento cierto acerca de la verdad estética. Este conocimiento, estéticamente cierto, puede ser localizado en la materia misma del juicio estético. Este *a priori* yace en el modo latente en el auto-retrato de Van Gogh, por ejemplo, materia que contiene y trasciende ante la conciencia estimativa para convertir en valores estéticos los estímulos sensibles que paulatinamente van señalando hacia el valor absoluto de la verdad estética. El despojo metodológico de las condiciones subjetivas en los juicios estéticos de la contemplación reflexiva posibilita el ver ese *a priori* estético; el mejor gustar cede ante la claridad del conocimiento claro de la intuición estética. Los juicios reflexivos no dependen de otros juicios determinantes, son los juicios que

6 Cfr. T. Lessing, en su **Estudio acerca de la axiomática del valor**, en el capítulo II,2. El autor señala las diferencias entre los juicios lógicos y matemáticos y los estéticos con respecto al descubrimiento de la verdad. Pp. 22 y ss.

se vuelven sobre sí mismos y se determinan su propio *a priori*, y, por tanto, posibilitan la universalidad del juicio estético. Los juicios reflexivos no dependen de los hechos cambiantes o de la actitud psicológica hacia los valores. Estos juicios se intencionan hacia el descubrimiento de los valores estéticos universales y absolutos. Esto significa que una experiencia estética sea portadora de un valor estético universalmente válido no es una experiencia que capta lo que es estéticamente valioso, sino que es tal porque es racionalmente captable como universalmente valioso, este planteamiento significa que es estéticamente valioso para cualquier voluntad valorativa, y es racionalmente válido para todo aquel que juzgue racionalmente, independiente de cualquier inclinación sensible.

La universalidad racional de los valores estéticos es tal que también es racionalmente válido para los valores éticos, lógicos o para la verdad científica, en cuanto todos están referidos al valor general.

III

La supuesta caracterización funcional socio-política que se le atribuye y designa a los diferentes recursos estéticos (entre ellos a la misma intuición estética) muestra uno de los factores –o causas- a los cuales se les señala como el origen mismo de esa intuición estética y sus diversas manifestaciones (música, arquitectura, escultura, pintura, novela, poesía, cuento, etc.). Una de estas perspectivas tiende a demostrar que la experiencia estética, por su fundamento, no solo es un medio –sino el único- para la liberación del hombre civilizado, especialmente. En virtud

que la intuición estética se origina desde la sensualidad instintiva (el **eros** griego) que se opone a la racionalidad planificadora, manipuladora y represiva de la cultura en general regida desde el principio del rendimiento, y que se contrapone a la intencionalidad “natural” de la intuición estética instintiva, que busca la gratificación más duradera en el tiempo, en abierta impugnación a la estética racional inserta en esa cultura dominante, donde la estética apolínea es uno de los medios más determinantes para lograr el éxito de esa represión instintiva. Así, la verdadera estética instintiva “libera” a las fuerzas vitales del instinto creador que, en “arrebato vital” busca la gratificación desde su expresión más arcaica (genital) hasta la más mediata en la creación más refinada o sublimada como en una sinfonía o en un poema endecasílabo. Esta búsqueda impulsada instintivamente dinámica por Eros, Morfeo y Baco, que no es represiva, sino liberadora de los instintos constante y largamente reprimidos por el rigor apolíneo de la civilización que se encuentra en la “situación límite” de tener que reprimir al “alocado” devenir de la producción estética de esta intuición estética sensualista, la construcción de la “civilidad” de la civilización depende de esa represión instintiva. Esta represión exitosa que transcurre desde la más burda actitud de negar toda satisfacción instintiva a los recién nacidos hasta la sublimación más refinada como la producción artística de lo apolíneo⁷.

Este tema pone al descubierto, pese a seguir patrones socio-políticos y a veces antropológicos, el problema de la diferenciación entre la intuición estética y la certeza dianoética, a través del cual puede observarse que, según esta perspectiva,

⁷ Cfr. Marcuse, H. en **Eros y civilización**, especialmente en el capítulo XX **la dimensión estética**. Pp. 191 y ss.

la intuición estética puede ser “des-naturalizada” al aplicarle las categorías racionales –lo apolíneo-, en la medida en que la “verdadera” intuición estética es, estrictamente, instintiva –originada desde el “desbordante” Eros-.

La controversia latente se resume al igual que en texto anterior, a que se constituye una falsa alternativa: el conocimiento cierto se construye o por la claridad intuitiva y estética o a través de la certeza dianoética y discursiva, esto es: por la razón demostrativa y categorial o por la intuición mostrativa o volitiva (instintiva, siguiendo a la perspectiva anterior). La falsedad de esta falsa disyunción subyace en el carácter excluyente que se le quiere adjudicar a una con la exclusión total de la otra, desde una supuesta “invalidez natural”, cuando ambas son claramente complementarias: la una es categorial y está dirigida y “diseñada” para ser orientada hacia una dimensión descubierta mediante el ensayo de la posibilidad de la demostración cuyo origen último es el hombre mismo, desde sus propias posibilidades metafísicas. De igual manera, la indagación de la intuición estética se dirige y origina desde una posibilidad diferente: la espontaneidad e inmediatez de la volición cuyo producto inmediato está signado por la mera re-presentación de la imaginación fecunda. Ambas posibilidades construyen mundos diferentes, pero complementarios, y muestran la riqueza de que es capaz y ver y hacer al ser humano en tanto posibilidad de posibilidades.

La elección de una de las posibilidades cognoscitivas y antropológicas como el *factórum* en la construcción del “verdadero” mundo del hombre no sólo resultaría desafortunada, sino falsa, errónea y equívoca, en tanto que proporciona una

visión distorsionada de la realidad del mundo y del hombre. Cada una de estas posibilidades de ser y hacer del hombre difiere por su método, composición doctrinaria, intencionalidad y oportunidades de desarrollarse. Es una ingenuidad filosófica negar una y afirmar la otra, se resumiría a ser una escogencia originada desde una posición ignara de la temática planteada, y se cierra a sí misma para un desarrollo fructífero ulterior en tanto que se muestra como un dogmatismo.

Bibliografía

Aristóteles. **Metafísica**. Traducción Patricio de Azcárate. 7ª. Ed. Espasa-Calpe S.A. Madrid. 1943

Aristóteles. **Moral a Nicómaco**. Traducción Patricio de Azcárate. Espasa-Calpe S.A. Madrid. 1943

Croce, Benedetto. **Breviario de estética**. Traducción José Sánchez Rojas. Espasa-Calpe, S.A. 7ª. Ed. Madrid 1967

Descartes, René. **Discurso del método**. Traducción Antonio Rodríguez. Biblioteca de iniciación filosófica. Buenos Aires. 1964

Kant, Manuel. **Crítica del juicio**. Traducción Manuel García Morente. Editorial Nacional. México. 1973

Lessing, Theodor. **Estudio acerca de la axiomática del valor**. Traducción Luis Villoro. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Autónoma de México. México. 1959

Marcuse, Herbert. **Eros y civilización**. Traducción Juan García Ponce. Editorial Joaquín Mortiz .S.A. México 1970

CORRIENTES FILOSÓFICAS E IDEAS POLÍTICAS EN LA REPÚBLICA FEDERAL DE CENTROAMÉRICA 1824-1838

Oscar Augusto Lobos González

Resumen

Los libros sobre la historia de Centroamérica –escritos por regla general por abogados–, tienden a atribuir el fracaso de la República Federal de Centro América a las pasiones políticas de la época –liberales y conservadores–, y a los artículos 11 y 182 numeral 3º. de la Carta Magna de aquella patria que recién había nacido a la vida independiente; que reconocía solo a la religión católica romana con exclusión de cualquier otra, y el derecho de cada provincia a levantar su propio ejército, respectivamente, siendo entonces el ejército federal, meramente decorativo en la práctica. Los abogados¹ escribieron textos voluminosos con nombres de personas y lugares, de batallas militares, las cantidades de muertos en los combates y en las fechas en que acontecieron, pero obviaron hacer el análisis filosófico de las ideas que motivaron aquellas pasiones políticas que movilizaron a los ejércitos a los campos de batalla, lo cual, a la postre desintegró la República.

Palabras clave: Racionalismo, idealismo, positivismo, liberalismo, conservadurismo.

1 V.gr.: Marure, Alejandro: *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica* (dos tomos), Col. Bicentenario 1821-2021. Guatemala: Editorial Universitaria, 2013. Marroquín Rojas, Clemente: *Francisco Morazán y Rafael Carrera*. Guatemala: Tipografía Nacional 2011.

Abstract

The books on the Central America history –written by lawyers as a rule- tend to attribute to the failure of the Federal Republic of Central America to the political passions of the time –liberals and conservatives- and articles 11 and 182 numeral 3o. of the Magna Carta of that country that had just been born to independent life; that recognized only the Roman Catholic religion to the exclusion of any other, and the right of each province to raise its own army, respectively, being then the federal army merely decorative. The lawyers wrote large texts with names of people, places of military battles, the numbers of deaths in the combats and dates, but obviated the philosophical analysis of the ideas that motivated those political passions that mobilized the armies which disintegrated the Republic.

Keys words: Rationalism, idealism, positivism, liberalism, conservadurism.

Introducción

Si tratamos de hacer un parangón entre los problemas de la República Federal de Centro América y los de la actual República de Guatemala, tenemos que los mismos son diametralmente opuestos. Aquella no conoció la corrupción en tiempos del presidente Francisco Morazán, y ello se debió, no forzosamente a la honestidad del gobernante sino fundamentalmente entre otras razones: **A)** A diferencia de los antiguos virreinos de la Nueva España (México) y la Nueva Castilla (Perú y Bolivia), el entonces Reino de Guatemala, fue una región donde no hubo

explotación minera. Mientras acá la base de la economía era la agricultura, en el Sur y el Norte, la base de la misma era la minería de oro y plata; **B)** La República de Centro América no tuvo recursos para ser dilapidados por funcionarios y empleados y menos para construir obra pública.² La política pública se enfocaba en estabilizar a la República lo que fue imposible por la permanente actitud desestabilizadora de la iglesia. Se llegó al extremo que para comprar armas se trató de pagar las mismas cediendo a los vendedores determinados departamentos del país. **C)** Hasta hoy en día, los conservadores de Guatemala (ahora llamados neoliberales) acusan al Presidente Morazán de haber vendido el Palacio Nacional³ y aquí cabe interrogarse ¿Y acaso Álvaro Arzú a fines del siglo XX no vendió toda la acumulación nacional? (telefonía, energía eléctrica, transporte ferroviario, correos y telégrafos, etc.) En todo caso, lo vendió un liberal, y otro liberal como don Miguel García Granados lo recuperó. Finalmente, aquel palacio fue destruido por los terremotos de 1917-18; y, **D)** Rafael Carrera, enemigo furibundo de Morazán reconoció tácitamente la honestidad del derrocado Presidente, pues en el Decreto de Creación de la República de Guatemala del 21 de marzo de 1847, se lee en uno de los considerandos que los recursos recaudados eran para pagar los salarios de los empleados y funcionarios de las demás provincias de la República, pues lo que aquellas recaudaban no alcanzaba para tal fin. En lugar de imitar la política de honestidad y transparencia de Morazán, Guatemala, hoy en día se debate entre la corrupción y la violencia. Los problemas de aquella República centroamericana, más que por dinero para el enriquecimiento ilícito de funcionarios y empleados, fueron las ideas filosóficas de la época.

² No hay una sola obra que recuerde a la República Federal.

³ El antiguo palacio de los capitanes generales

Con el triunfo de la Revolución Francesa, se extendieron por el viejo y el nuevo continentes tres corrientes filosóficas: el racionalismo, el idealismo y el positivismo, y dos ideas políticas: conservadurismo y liberalismo; además, ideas socialistas comenzaban a esbozarse en Europa, aunque ésta ideología no fue conocida en la República de Centroamérica. Se comprenderá por racionalismo, positivismo y liberalismo las doctrinas condenadas por los pontífices romanos y a los grupos políticos que tenían relación con dichas doctrinas.

Entrando en materia, antes de la Revolución Francesa, en los países católicos de Europa, básicamente, España, Portugal y las repúblicas italianas, aún persistía la unidad Iglesia-Estado. Los problemas entre ambos poderes venían desde la alta edad media, pues el teólogo Juan de Salisbury se pronunció “*en favor del derecho del pueblo a las rebeliones y al regicidio*”⁴ es decir, al asesinato del monarca. En el siglo XII el teólogo Hugo de Fleury sentenció que “*los obispos de un Estado deben subordinarse al soberano, como los hijos al padre, no por naturaleza, sino para mantener el orden, para conservar la unidad.*”⁵ Este criterio se consolidó con el protestantismo, pues fue quien trajo la subordinación de la iglesia al gobierno civil. Entonces aparecen en escena los filósofos Montesquieu con su doctrina de los tres poderes (retomando lo que Aristóteles ya había planteado en *La Política*, muchos siglos antes); Rousseau con el Naturalismo, y Voltaire con el anticlericalismo, en países donde la religión católica no tenía el poder que tuvo en la península ibérica y principiaron a plantear la separación de la Iglesia y el Estado. Esto provocó que sus obras fueran

4 Pokrovski, V.S.: *Historia de las ideas políticas*, p. 70. Guatemala: Depto. de Servicios Varios, Fac. de CC. EE. , USAC, 1996.

5 *Ibíd.*, p. 71

condenadas por el papado e incluidas en el *Index*, y en los países católicos, los monarcas, para mantenerse en el poder y sostener sus imperios se apoyaran permanentemente en la Iglesia, que en América, satanizó permanentemente las ideas insurgentes. En todo caso, en torno a aquellas corrientes filosóficas e ideas políticas se organizaron dos bandos en toda la América, y fueron aquellas ideas filosóficas las que los llevaron a los campos de batalla. Las ideas políticas sobre cómo organizar a los Estados eran secundarias.

ILAS CORRIENTES FILOSÓFICAS

1.1 El racionalismo

Es la escuela filosófica creada por René Descartes (1596-1650) que postula a la razón como la fuente única del conocimiento y rechaza como tal a la fe y a las Sagradas Escrituras. Esta tesis fue apoyada por los empiristas británicos quienes agregaron que no bastaba la razón sino también la experimentación. Indica Borja que *“el racionalismo no acepta como verdadero nada que no se presente al entendimiento humano como evidente, es decir, como claro y distinto. No cree sin embargo, en la omnipotencia de la razón como a veces le imputan los antirracionalistas. Al contrario, la persona que profesa tal filosofía está consciente de las limitaciones de su propia razón. Por eso con frecuencia duda. Adopta la duda metódica”*⁶

6 Borja, Rodrigo: *Enciclopedia de la política*, p. 839. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Aunque Platón ya tuvo planteamientos racionalistas, fue Descartes quien le dio forma definitiva a esta corriente epistemológica que concluye que *“todo conocimiento real es originado en el pensamiento. Porque el pensamiento es la verdadera fuente y fundamento del conocimiento humano.”*⁷

1.2 El positivismo

Este concepto podemos comprenderlo en un sentido espiritual y uno filosófico. Espiritualmente, implica vivir de manera optimista y abierta al conocimiento, ignorando el lado negativo o malo de la vida social pues el hombre debe tener fe en la virtud y el bien, y no en la Revelación. Como filosofía, es la escuela de pensamiento fundada por Augusto Comte (1798-1857) que impuso el método experimental –con exclusión de cualquier otro- para establecer el conocimiento científico, y por ello, esta corriente epistemológica fue defendida y apoyada por los empiristas ingleses John Locke, David Hume y Stuart Mill entre otros, y en Francia por Herbert Spencer y Emilio Durkheim. *“Comte entendía por positivo lo opuesto a lo quimérico,⁸ lo útil en contraste con lo inútil, lo cierto opuesto a lo incierto, lo preciso frente a lo vago, lo relativo a diferencia de lo absoluto.”*⁹

Según Comte, la humanidad ha pasado por dos estadios, el *fetichismo* y el *politeísmo*, y desde la era moderna vive en el *monoteísmo*. El primero, fue como diría Engels, la infancia del

7 Hessen, J.: *Teoría del conocimiento*, p. 43. San Salvador: Editorial Jurídica Salvadoreña, 2011

8 Quimérico: fantasioso, mitológico, falso.

9 Borja, Op. Cit. p. 802

género humano, las épocas del salvajismo y la barbarie, o estado de naturaleza, cuando el hombre vivía en manadas, en los bosques, en las cavernas y principió a fabricar sus primeros instrumentos rudimentarios de trabajo. La segunda fase corresponde a la Edad Antigua o época esclavista cuando en la sociedad ya habían clases sociales, existía la propiedad privada, el Estado y el derecho. Es la época de las religiones nacionales donde hubo multitud de dioses. En Grecia: Afrodita, Apolo, Ares, Artemisa, Asclepios, Atenea, Cronos, Dionisio, Eros, Hermes, Minerva, Plutón, Urano, Poseidón y otros; en Roma: Baco, Ceres, Cupido, Diana, Esculapio, Júpiter, Marte, Mercurio, Neptuno, Urano, Saturno, Venus, etc. También tuvieron sus propios dioses los babilonios, los asirios, los persas, los egipcios, los escandinavos, los aztecas, los mayas, los incas y todos los demás pueblos de la tierra. Finalmente, en la Edad Moderna existe el monoteísmo, pero si se creyera que los “dioses” hacen milagros entonces aún estaríamos en el segundo estadio. No se podrá negar que de hecho serían dioses, aunque disfrazados de “santos patronos”: Isidro Labrador, el dios de los agricultores a quien le imploran la lluvia misma que se retrasa por el cambio climático; adoran a José, el dios de los carpinteros; veneran a Antonio, el dios de los enamorados o dios del amor, equivalente de la Afrodita griega y de la romana Venus. Y aunque blasonan de amor al prójimo, los cristianos le rinden pleitesía a un “dios del mal”: “san” Simón o Maximón. Es decir, tan paganas fueron las religiones de las sociedades esclavistas, como pagano es el catolicismo romano de la sociedad capitalista.

1.3 El liberalismo

No hay un filósofo en particular a quien se le pueda adjudicar paternidad alguna sobre esta doctrina filosófica que puede entenderse en un sentido político y otro económico. En sentido político es *“la filosofía política de la libertad, del progreso intelectual, y ruptura de las cadenas que inmovilizan al pensamiento. En este sentido, liberalismo significa actitud de renovación y avance.”*¹⁰ El concepto, por derivarse de “libertad”, política y en contraposición a una dictadura o tiranía donde hay ausencia de libertad o la misma es bastante restringida, el liberalismo es sinónimo de democracia que implica competencia política y para ello mínimo bipartidismo; conlleva realización periódica de elecciones, respeto a los derechos humanos, independencia y separación de poderes. Acá hay separación de Iglesia y Estado, a diferencia del antiguo régimen donde había ausencia de partidos políticos, no se practicaban elecciones, no existían derechos humanos y se practicaba la unidad iglesia-Estado, manteniendo económicamente el segundo a la primera, y de ahí el rechazo clerical a todo lo aparenta libertad. Ese liberalismo implica también tener libertad de conciencia, es decir, plena libertad de creer o no en dios, y en tal caso, libertad de profesar la religión de su preferencia, no debiendo el Estado impulsar y u obligar a una en particular. Conlleva libertad de cátedra, libertad de organización social (organizar sindicatos, clubes deportivos, organizaciones no gubernamentales, cofradías y hermandades, iglesias, etc.); libertad económica que se traduce en una libertad de organizar sociedades mercantiles o cooperativas; libertad política, que en la práctica se explica

10 Montenegro, Walter: *Introducción a las doctrinas político-económicas*, p. 30. México: FCE, Breviarios, 2001.

como el derecho de organizar partidos políticos y aspirar a cargos públicos con base a requisitos preestablecidos; libertad de elegir el centro de enseñanza para los hijos, etc.

En sentido económico, el liberalismo es la ideología del capitalismo y su producto actual la globalización y hoy aquel concepto ha sido actualizado, y en lugar de llamarlo *neoconservadurismo* (que sería lo más apropiado), se ha denominado *neoliberalismo* que ha anulado el papel proteccionista, subsidiario y benefactor del Estado y ha provocado la privatización de todos los servicios públicos ampliándose así la brecha entre ricos y pobres, aunque supuestamente busca el bienestar de todos.

1.4 El Sillabus¹¹

Este es el nombre de un documento de la Iglesia católica que en rigor a la razón puede catalogarse como un verdadero decreto de guerra contra el racionalismo, el liberalismo y el socialismo. Se transcribirá sin comentario ni análisis alguno, lo determinante para este ensayo y sea el lector quien saque sus conclusiones. El concepto es de origen latino y significa compendio, lista o sumario. Y en efecto eso es, un compendio de condenas que ya estaban anatematizadas en varios documentos de la iglesia pero que se dispusieron compendiar en un solo cuerpo y apunta dicho compendio, contra la epistemología indicada y las ideas políticas mencionadas. Dice así el Sillabus:

¹¹ Lo que sigue es un extracto de todas las condenas contenidas en el Sillabus. Tomado de Trincado, Joaquín: *Jesús hombre y no Dios*, pp. 61-69. México: Editores Mexicanos Unidos, 1972.

“3.-Sea excomulgado el que diga: La razón humana, considerada sin ninguna relación a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y lo falso, del bien y el mal; ella es en sí misma su ley y basta por sus fuerzas naturales para procurar el bien de los pueblos y de los hombres.”

“7.-Sea excomulgado el que diga: Como la Razón humana es igual a la Razón misma, las ciencias teológicas deben ser tratadas como las demás ciencias filosóficas.”

“9.-Sea excomulgado el que diga: Como una cosa es el filósofo y otra la filosofía, aquél tiene el derecho y el deber de someterse a una autoridad que él mismo ha reconocido; pero la filosofía no puede ni debe someterse a ninguna autoridad.”

“11.-Sea excomulgado el que diga: Los decretos de la Silla Apostólica y de sus congregaciones Romanas, impiden el libre progreso de la ciencia.”

“14.-Sea excomulgado el que diga: El hombre es libre para abrazar y profesar la Religión que crea verdadera según la luz de la razón.”

“18.-El Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Sociedades Bíblicas, Sociedades Clérigo-Liberales están excomulgadas en términos de los más graves en la Encíclica “Qui Pluribus” de 9 de noviembre de 1849; en la alocución “Quibus Cuantisque” de 20 de abril de 1849; en la Encíclica “Nosceites et nobuscum” de 8 de diciembre del mismo año; en la alocución “Singulari Cuadam”, de 9 de diciembre de 1854 y en la

Encíclica “Quanto Conficiamus Maerore” de 10 de agosto de 1862.”

“20.-*Sea excomulgado el que diga:* El poder eclesiástico no debe ejercer su autoridad sin el asentimiento y venia del poder civil.”

“31.-*Sea excomulgado el que diga:* La inmunidad personal en cuya virtud están los clérigos exentos de la milicia, puede ser derogada sin ninguna violación de la equidad ni del derecho natural; el progreso civil exige esta derogación sobre todo, en una sociedad constituida según el espíritu de una Legislatura Liberal.”

“36.-*Sea excomulgado el que diga:* Pueden instituirse iglesias nacionales que no estén sujetas a la autoridad del Pontífice Romano, sino absolutamente separadas de ella.”

“41.-*Sea excomulgado el que diga:* En caso de un conflicto entre las dos potestades, prevalece el derecho civil.”

“42.-*Sea excomulgado el que diga:* El poder laico tiene la facultad de cesar, declarar y hacer nulas las convenciones solemnes (concordatos) concluidos con la Santa Sede, relativamente al uso de los derechos que pertenecen a la inmunidad eclesiástica, sin el consentimiento del papa y aún a pesar de sus reclamaciones.”

“55.-*Sea excomulgado el que diga:* Las leyes de la moral no necesitan la sanción divina y es de todo punto innecesario que

las leyes humanas se conformen al derecho natural o reciban de Dios el poder de obligar.”

“56.-*Sea excomulgado el que diga:* La ciencia de las cosas filosóficas y morales, lo mismo que las leyes civiles, pueden y deben ser sustraídas a la autoridad divina y eclesiástica.”

“59.-*Sea excomulgado el que diga:* Se debe proclamar y observar el derecho de no intromisión del Pontífice y los obispos en las cosas del Estado.”

“60.-*Sea excomulgado el que diga:* Es lícito negar la obediencia a los príncipes legítimos y aún sublevarse contra ellos.”

“75.-*Sea en fin excomulgado el que diga:* El Pontífice Soberano, puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el Liberalismo y la Civilización Moderna.”

1.5 El idealismo, doctrina no condenada

Aunque se propagó con fuerza por el mundo a raíz del triunfo de la Revolución Francesa, el conflicto entre fe y razón como fuentes del conocimiento data de la época antigua, desde los tiempos mismos de la Grecia Clásica, y principalmente las contradicciones entre Platón y su alumno Aristóteles. No en balde Boecio dijo que “*los únicos filósofos dignos de ese nombre son Sócrates, Platón y Aristóteles.*”¹² En todo caso, este concepto es complejo definirlo. En un inicio, por el debate sobre el origen de las ideas, se le llamó así a la doctrina de Platón, quien sugirió

12 Savater, Fernando: *Historia de la filosofía sin temor ni temblor*, p. 96. México: Editorial Planeta Mexicana S.A. de C.V., 2015.

que las ideas se originaban en el mundo de los dioses, en el cielo, (que es una idea); mientras Aristóteles señalaba que las mismas se originan en la tierra, en la materia y de ahí arrancó la oposición entre idealismo y materialismo. El idealismo también es una concepción sobre el origen del universo, indicando que el mismo se originó en una idea absoluta o voluntad universal, es decir en un Dios, un ser divino extraterrenal, pues primero es el *espíritu* o *conciencia* y que es quien genera a la *materia*. Por esto es que el idealismo se opone a la ciencia y se une con la religión. Ambas niegan la existencia objetiva del mundo y dice Afanasiev que también

“al afirmar que ha sido creado por la conciencia o por la sobrenatural voluntad divina, formulan una explicación en la que las contradicciones sociales y los vicios del capitalismo sólo son deficiencias humanas, imperfecciones morales propias del hombre; con esto se trata de apartar a los trabajadores de la lucha antiimperialista por la paz, la democracia y el socialismo.”¹³

Ergo, si el mundo fue creado por Dios, como un ser omnipotente, Él también es la fuente del conocimiento, y su palabra está plasmada en La Palabra, en la que el hombre, un simple mortal, que ha sido hecho a imagen y semejanza suya, debe tener fe. Esta fe es al final, según el idealismo, la fuente del conocimiento y no la razón humana.

13 Afanasiev,V.: *Fundamentos de filosofía*, p. 11. México: Editores Mexicanos Unidos, 1988.

LA FE Y LA RAZON EN LA REPÚBLICA FEDERAL DE CENTRO AMERICA

2.1 Antecedentes

No hay acuerdo sobre si la edad moderna inició en 1476 con la toma de Constantinopla por los turcos y el invento de la imprenta; o en 1492 con el descubrimiento de América; lo cierto es que la mayor parte de Europa a excepción de España y en pequeña escala Portugal y las repúblicas italianas seguían aferrados al sistema feudal y su unidad Iglesia-Estado, modelo que España trasladó a América. Por ello, la fe en la revelación fue la primera fuente de conocimiento, implantada con la Conquista. Se inculcaba en la escuela y se reforzaba en el hogar y en la iglesia. No hay datos sobre los primeros tres años en que fungió Tecpán Guatemala como capital de 1524 a 1527 debido a la sublevación kaqchikel que obligó al traslado de la ciudad. Por ello la Colonia principia formalmente el 21 de noviembre de 1527 al inaugurarse la nueva capital en la actual Ciudad Vieja. Así, la fe, era la que explicaba que todo funcionario y empleado público

“actuaba según leyes preestablecidas y era y se consideraba cristiano católico activo igual que el Rey, el Papa, el Obispo, los sacerdotes, los religiosos y los laicos. Lo temporal y la espiritualidad caminaban juntos, porque gobernaban “personas” a la vez temporales y espirituales.”¹⁴

14 Díez de Arriba, Luis R. P.: *Historia de la iglesia católica en Guatemala*, p. 9. Tomo I Período colonial. Prol. Próspero Penados del Barrio. (s.d.e.). 1988

La nueva capital fue asentada al pie del Volcán de Agua (hoy Ciudad Vieja) donde estuvo de 1527 a 1543, donde no hubo tiempo de organizar la enseñanza.¹⁵ De tal manera que fue hasta en Panchoy (hoy La Antigua) donde por un lapso de 233 años coloniales que en determinada forma se prolongan hasta hoy, pues la fe sigue determinando la vida de la ciudad. Desde esta ciudad, el obispo Francisco Marroquín escribió al rey:

“De aquí a poquillo, quedará la tierra en poder de muchachos, y como no hayan visto Castilla ni conozcan a su príncipe, no les dará nada por verlo o no, gran previsión es menester para que se conserve la Fe del Señor, y la justicia y obediencia y conocimiento del Rey.”¹⁶

En función de los objetivos mencionados, el obispo fundó las primeras escuelas para varones y mujeres ladinos e indígenas. En 1562 firmó un convenio con el Convento de Santo Domingo para que los dominicos fundaran un colegio (de Santo Tomás) y luego los franciscanos y jesuitas fundan los propios. Todos enseñaron gramática, filosofía y teología. De aquella época datan la creencia en los más diversos espectros (la *llorona*, el *Cadejo*, La *Siguanaba*, etc.) y en los terremotos y epidemias como castigos divinos. Después, con la migración de monjas españolas, las diversas órdenes religiosas femeninas abren más escuelas y ampliaron la enseñanza pues además del latín enseñaron el castellano y aritmética. Teología se enseñó hasta 1825 cuando el Congreso de la República Federal expulsó a todas las órdenes monásticas. Rodríguez indica que desde

15 Ello pudo deberse al tiempo que se llevó la construcción del palacio de gobierno, la catedral, las residencias de los españoles y demás obra pública.

16 Díez, Op. Cit., p. 212

1620, en el Colegio de Santo Tomás se impartían clases de educación superior¹⁷, y luego mismo autor menciona que el pontífice Urbano VIII a petición de Felipe V le dio también a los colegios de los jesuitas el privilegio de otorgar grados como en las universidades.¹⁸ Por ello es que la filosofía tiene más de trescientos años de enseñarse en Guatemala.

La Universidad se fundó en 1676, e inició actividades docentes en 1681 con estudios de Filosofía, Teología, Derecho, Medicina, y Kaqchikel. La fe siguió determinando por poco tiempo la vida de la Colonia, y las tesis versaban acerca de qué orden religiosa tenía la verdad en relación a determinada controversia sobre determinado fenómeno natural o social. La vida universitaria prácticamente era idéntica a la del viejo continente:

“La Europa de mediados del siglo XVII todavía era una cultura en la que predominaba de manera abrumadora el hecho de que todos los debates en torno al hombre, Dios y el mundo que penetraban la esfera pública giraban en torno a lo “confesional”; es decir, eran sobre temas anglicanos, protestantes (calvinistas), luteranos o católicos, y los estudiosos luchaban sobre todo por definir que bloque confesional poseía el monopolio de la verdad.”¹⁹

El declive de la fe inició en 1750 debido al cambio de dinastía reinante en Madrid; producto de la guerra de sucesión española,

17 Rodríguez Cabal, Juan: *Universidad de Guatemala: su origen, fundación, organización*, p. 61. Guatemala: Editorial Universitaria, 1976.

18 *Ibíd.*, p. 86

19 Israel, Jonathan I.: *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, p. 20. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

desaparece la Casa de los Austria, e inicia el reinado de la Casa de Borbón. Ese cambio fue traumático pues implicó un proceso político y social que conocido como la “Reforma Borbónica”, introdujo la razón como fuente de conocimiento y antítesis de la fe, de la Palabra y de Las Escrituras, y de aplicación en todas las esferas de la vida. En lo social fue la expresión cultural de la burguesía en ciernes frente a la nobleza, el clero y el absolutismo monárquico. Sus principales ideólogos, fueron Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Diderot, y D’alembert, en Francia; David Hume y John Locke en Gran Bretaña; Aranda, Floridablanca, y Jovellanos, en España, entre otros. Todos inspirados en el racionalismo de Descartes. En España, la Ilustración pretendía subordinar a la iglesia al poder civil y para ello fue necesario aplicar medidas drásticas. El ministro Pedro Abarca de Bolea, (1719-1798) conde de Aranda como Ministro de Carlos III impulsó la reforma agraria y para supeditar la iglesia al poder civil fue el responsable de la expulsión de los jesuitas, ideada por José Moñino, conde de Floridablanca. Los clérigos fueron expulsados de la península y todas las colonias.

Lanning indica que la Ilustración no dio importancia al origen nacional de los textos y por lo mismo “*en 1785 autores de Francia, Inglaterra, Escocia, Prusia, Italia, Holanda, España y Portugal, figuraban ciertamente en cualquier biblioteca actualizada de Madrid, México, Guatemala o Lima.*”²⁰ Siguiendo el criterio de que el hombre guiado por la razón y la experiencia puede construir una vida feliz sin necesidad de encomendarse a ningún “santo” del catolicismo, los españoles escucharon atentamente todas las opiniones y sabiendo de la riqueza mineral

20 Lanning, John Tate: *La ilustración en la Universidad de San Carlos*, p. xxix. Guatemala: Editorial universitaria, 1976.

y vegetal de sus dominios, la Corona invirtió sumas millonarias en expediciones científicas, y así llegaron los primeros ingenieros en minería al Perú, y en la Universidad de México se inaugura una escuela de minas.

En todas las colonias, incluida Guatemala, surgieron las Sociedades Económicas de Amigos del País, donde se aglutinaron las incipientes burguesías latinoamericanas, que por sus intereses económicos van a dividirse en cuanto a seguir unidos a la corona o independizarse de la misma. En la Universidad de San Carlos los intelectuales debaten sobre las etnias canadienses en lugar de debatir sobre la realidad de las etnias nacionales. En las aulas y actos de graduación, los sancarlistas de la Ilustración cuestionaron el uso del latín y principiaron a disertar y responder en español *“nuestro idioma”*²¹, también principiaron a prescindir de oraciones, y aunque hubo objeciones de algunos examinadores en los exámenes públicos, los estudiantes respondieron en español. Ya por entonces, las ideas liberales de los filósofos franceses se conocían en la universidad aunque hubiera censura eclesiástica. Los estudiantes hicieron propaganda dentro y fuera de la universidad contra el uso del latín y la costumbre de las oraciones, y dentro de la academia contaron con el apoyo del Dr. Simón Bergaño y Villlegas, y se dio el caso en que durante un acto público, los estudiantes refutaron a examinadores y autoridades con argumentos viejos pero incuestionables y por la propaganda realizada, hubo intervenciones de los asistentes al acto y fue cuando estudiantes y catedráticos liberales *“Votaron en favor de la orden de la audiencia (los asistentes) simplemente porque*

21 *Ibíd.*, p. 50

preferían que se usara el español en todas las actividades de la universidad en lugar del latín.”²² Era el inicio de las luchas antimonárquicas en la universidad.

Finalmente, en 1809, cuando toda la América del Sur, hervía en guerras de independencia, la *Gazeta* publicó en español las conclusiones de una tesis de derecho público que indicaban que “*tanto el rey como el pueblo estaban sujetos al derecho*”²³ Esa tesis cuestionó y rechazó el derecho divino de los reyes. Dos años después (1811) fue el levantamiento de San Salvador, y en 1813 el levantamiento de Granada, Nicaragua. Se iniciaban en el Reino de Guatemala las luchas por la Independencia.

2.2 Idealismo frente a realismo en las luchas independentistas

Desde el momento en que el idealismo se identifica con los sectores económicamente pudientes de la sociedad, son ellos quienes invocan pretextos religiosos para conservar sus privilegios y el dominio en una sociedad. Por ello, cuando fueron las guerras de independencia se aprovecharon hasta los desastres naturales para invocarlos a favor. La *Gazeta* informó en Guatemala sobre el terremoto ocurrido en Venezuela el jueves “Santo” 26 de marzo de 1812 repitiendo lo que los curas españoles predicaban en aquella capitanía, sobre que el sismo era un castigo del cielo, porque Dios condenaba la independencia.²⁴ El arzobispo de Guatemala Cassaus y Torres concluía sus homilías indicando que los insurgentes aparte de ser monstruos eran “*enemigos del altar, de la Patria y del trono*”

²² *Ibíd.*, p. 54

²³ *Ibíd.*, p. 59

²⁴ Marure, Alejandro: *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica*, p. 87, Tomo I. Guatemala: Editorial Universitaria, 2013.

católico de España e Indias."²⁵ Por ello, tras trescientos años de enseñanza supersticiosa basada en "espantos y aparecidos", y fanática, inventando castigos divinos, más la influencia decisiva de una religión abiertamente monárquica, el dilema para los pueblos era independizarse yéndose directos al infierno, o permanecer unidos al yugo de Fernando VII abriéndoseles de par en par las puertas del cielo.

Pero todo ese idealismo religioso y "educativo" fracasó. Se impuso el realismo, no político sino filosófico, pues la reacción de Bolívar frente a las prédicas de los curas fue objetiva; proclamó que seguirían luchando hasta contra la naturaleza misma y haría que la misma le obedeciera a los hombres y lograrían la independencia definitiva. La actitud del Libertador se inscribe dentro del *realismo crítico* ya que se apoyó en profundas reflexiones críticas sobre el conocimiento, y que dictan la lógica y la razón: A) El terremoto no podía ser castigo de Dios, que según la Palabra tiene un amor infinito por sus hijos; B) Luchar por independizarse de España era un deber *prima facie* pues la suposición previa (*vid* inciso A) determinaba que el sismo no pudo ser nunca un castigo divino, razón por la cual era una obligación moral seguir luchando por la emancipación, o ¿acaso España no se emancipó de Bonaparte?. Ergo, ese deber *prima facie* era para el momento un deber real, objetivo, indiscutible, racional.

Pudo al final, más el realismo que el idealismo, y en Guatemala, las homilías del arzobispo fueron simples falacias de afirmación gratuita que "se cometen cuando no se da razón de las propias

25 Salazar, Ramón A.: *Manuel José Arce*, p. 5. Col. Popular Hombres de la Independencia, Vol. 21. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952.

*afirmaciones.*²⁶ O sea, todas las homilías fueron argumentos aparentes para engañar al pueblo y especialmente para restarle simpatizantes, colaboradores y militantes a los movimientos insurgentes, a efecto las colonias siguieran atadas al yugo de la monarquía, pagándole el tradicional tributo, y a la iglesia aliada de aquella, el diezmo.

2.2 El idealismo en la independencia y la breve anexión a México (1822-1823)

La Independencia finalmente se proclamó la tarde del 15 de septiembre de 1821, y aunque en el Acta que la contiene se estipuló que la religión católica que se venía practicando desde siglos anteriores se seguiría practicando en los venideros con exclusión de cualquier otra, los liberales no tuvieron ningún inconveniente en firmar el acta, pues sabían que en un país jurídicamente organizado con una Carta Magna, tarde o temprano lograría liberarse del yugo religioso pues la fuente de derecho sería la Constitución y no el Acta de Independencia que cobraría valor histórico político.

Después, en enero de 1822, mediante diversas maniobras políticas los conservadores logran la adhesión al Imperio Mexicano de Agustín I. Encabezados por Mariano de Aycinena pidieron la intervención del ejército imperial para someter a San Salvador; Aycinena también envió una carta al canciller del imperio diciéndole que *“no tiene otro padre que el Emperador”*²⁷

26 García Damborenea, Ricardo, *Diccionario de falacias*, p. 6. (recuperado de www.usoderazón.com)

27 Salazar, Op.Cit. p., 61 (En ese texto está íntegra la carta)

y vergonzosamente pide una pensión de cinco mil pesos. Ni el bíblico Esaú vendió tan vergonzosamente su primogenitura pues por lo menos recibió un plato de lentejas para calmar el hambre mientras que Aycinena, una cruz de la Orden Nacional Guadalupeana.

El “sometimiento” de San Salvador, más que una victoria, fue una vergonzosa derrota para el ejército mexicano y los conservadores guatemaltecos, porque a los pocos días, los liberales logran la separación del Imperio que a su vez se desmorona con el levantamiento de del pueblo mexicano.

2.3 Contradicciones filosófico-políticas en la República Federal (1824-1847)

Se proclamó esta República en 1824. Los criterios sobre la religión dividen a la población; el arzobispo Cassaus que fue el único que no firmó el Acta de Independencia pide a los curas que no juren la Constitución. Conservadores y liberales convinieron que asumiera la presidencia Manuel José Arce, pero éste se distancia de los liberales y se une a los conservadores. Rompió el orden constitucional al encarcelar a las autoridades de los estados de Guatemala, El Salvador y Honduras. Se inicia la resistencia armada. Prado en El Salvador; Morazán, el secretario general del gobierno de Honduras, escapa de la cárcel y en Nicaragua organiza el primer ejército guerrillero de Centro América: el *Ejército Protector de la Ley* y con él se dirige a la ciudad de Guatemala para restituir a las autoridades depuestas por el golpista Arce.

La iglesia comenzó con sus fantasías; una hermana del jefe de estado de facto de Guatemala, Mariano de Aycinena, la monja Cayetana de Aycinena tuvo un sueño que alertaba sobre que Morazán era el anticristo, y en Quetzaltenango, los curas españoles, José Antonio Carrascal, Juan Ballesteros y Manuel Carranza soliviantaron los ánimos de la chusma en el interior de la catedral, indicándoles que se iban porque no tolerarían un gobierno fiebre (liberal); que el vicejefe del estado de Guatemala, don Cirilo Flores, ahí refugiado, establecería un gobierno de esa tendencia y se violarían las vírgenes, quemarían las iglesias e imágenes y ahorcarían a los curas. La chusma principió a gritar “¡muera el tirano!, ¡muera el hereje!, ¡muera el ladrón!”²⁸ y salieron en su búsqueda. Flores se refugia en la catedral y ahí le dieron la muerte más espantosa que ha visto y verán los siglos venideros. Tantos golpes y puñaladas que lo convirtieron en un objeto de horror y lástima.

Morazán finalmente tomó el poder, y llega, para la República, la era de las luces: Se suprime el diezmo, se aprueba el divorcio y se reconoce el matrimonio civil, se establece la educación laica, se allanó el palacio arzobispal y por exhortar a los curas a negarse a jurar la Constitución, el arzobispo fue declarado traidor a la patria y expulsado a La Habana; igual suerte corrieron las órdenes monásticas. La educación lacansteriana impuesta por el Doctor Mariano Gálvez alumbra las mentes de la población pero a su vez, los curas siguen soliviantando los ánimos de las provincias vecinas. El arzobispo Cassaus desde La Habana continuó promoviendo la intervención armada española. Con esas políticas dictadas por el Congreso Federal Centroamericano

²⁸ Ramírez Pazos, Hugo Efrén: *La religión como instrumento ideológico para el control político*, p.41. (tesis de ciencia política). Guatemala: USAC, 2009

y que Morazán solo promulgaba, de hecho los liberales tienen que haber sido verdaderos *spinozistas* y en las mentes conservadoras serían destructores de lo que hoy se conoce como *sociedad civil* porque la filosofía fue liberada y en Guatemala dejó de ser una sirvienta de la teología; la razón fue impuesta como fuente de conocimiento desde la educación primaria con el Plan de Estudios decretado por el jefe del Estado de Guatemala, don Mariano Gálvez, enseñando historia sagrada y junto a ella historia profana, y lógico es deducir que los estudiantes sacaban sus conclusiones sobre quien tenía realmente la razón y la verdad; la Universidad de San Carlos cambió nombre a Academia de Estudios donde la lógica fue separada de la metafísica, etc.

Alas maniobras del catolicismo para reimplantar el colonialismo, y muy a pesar que la Constitución de la República Federal consignó lo que reza el Acta de independencia que se seguiría profesando la religión católica con exclusión de cualquier otra, el Congreso Federal respondió con un decreto: *“Todos los habitantes de la República son libres de adorar a Dios según sus creencias y que el gobierno nacional protegerá esta libertad.”*²⁹ Era el 2 de mayo de 1832 fecha que marca el inicio de la libertad de conciencia en el istmo centroamericano. Para los pocos curas que no habían sido expulsados eso los movió a continuar complotando y cuando surge el *cólera morbus*, inventaron que el jefe del estado Mariano Gálvez había envenenado las aguas y los pueblos del oriente se levantaron. Resumiendo, el pensamiento liberal centroamericano aplicó políticas públicas de una ilustración radical muy avanzadas para su época en este

29 Montúfar, Lorenzo: *Morazán*, p. 40. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1982.

país donde no hubo realmente filósofo alguno que los acuerparan ideológicamente como medio siglo después, cuando don Lorenzo Montufar apoyó a Barrios.

Los conservadores se agrupan en torno al caudillo Rafael Carrera quien encabezaba a sus huestes e iban a la guerra con una bandera rojinegra “*con huesos cruzados, una calavera en el centro y una leyenda que rezaba VIVA LA RELIGIÓN.*”³⁰ Estas fueron las ideas que enfrentaron a todos los ejércitos de los estados: catolicismo o libertad de conciencia; educación religiosa o educación laica; matrimonio civil o matrimonio religioso; libertad de lectura o censura eclesiástica; pago o no del diezmo; en resumen, idealismo o racionalismo; monarquismo con teocracia o republicanismo democrático y antiaristocrático. Conservadores los partidarios de lo primero, y liberales los de lo opuesto. Las guerras no fueron por razones de alta política como pudo haber sido las divergencias entre los estados por los aranceles al comercio exterior o algo similar.

Diez años de guerra, hizo que cada provincia buscara su propio camino. Ya desde la Colonia, Nicaragua y Soconusco sentían animadversión hacia la familia Aycinena, de Guatemala. En 1921 al cumplirse el centenario de la Independencia Centroamericana, en San José de Costa Rica, el Dr. Rodrigo Facio acusa a dicha familia de haber sido la responsable del desangramiento y por ende de la desintegración de la Patria Grande. Hay documentos de autores guatemaltecos que también lo prueban, con cartas de Mariano de Aycinena a su hermano Antonio que dirigía al ejército guatemalteco que estaba en guerra contra los hermanos salvadoreños. En esa carta el primero le

30 Pastor, Rodolfo: *Historia de Centroamérica.*, p. 167. Guatemala: Editorial Piedrasanta 1988.

decía claramente al segundo que si perdían con las armas, desplegarían las del fanatismo, y que para ello contaban con “sus frailecitos”, “sus monjitas” y “su ilustrísimo” (el arzobispo) y desplegarían las mentiras que ya conocemos.³¹

Bibliografía

AFANASIEV, V.: **Fundamentos de filosofía**. México: Editores Mexicanos Unidos, 1988.

BORJA, Rodrigo: **Enciclopedia de la política**, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

DÍEZ DE ARRIBA, Luis: **Historia de la iglesia católica en Guatemala**. Tomo I, (s.d.e.), 1988.

HESSEN, J.: **Teoría del conocimiento**. San Salvador: Editorial Jurídica Salvadoreña, 2011.

ISRAEL, Jonathan I.: **La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750**. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

LANNING, John Tate: **La ilustración en la Universidad de San Carlos**. Col. Tricentenario de la Universidad. Guatemala: Editorial Universitaria, 1976.

31 La carta íntegra está en el libro de Ramón Salazar: *Mariano de Aycinena*, pp. 89-93.

MARURE, Alejandro: ***Bosquejo histórico de las revoluciones en Centroamérica***, Tomo I, Col. Bicentenario 1821-2021. Guatemala: Editorial Universitaria, 2013.

MONTENEGRO, Walter: ***Introducción a las doctrinas político económicas***. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

MONTUFAR, Lorenzo: ***Morazán***. Col. Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular 15 de septiembre, Vol. 115. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1982.

PASTOR, Rodolfo: ***Historia de Centroamérica***. Guatemala: Editorial Piedrasanta, 1988.

POKROVSKI, V.S.: ***Historia de las ideas políticas***. Guatemala: Depto. de Publicaciones, Fac. de CC. EE., USAC, 1996.

RAMÍREZ, PAZOS, Hugo Efrén: ***La religión como instrumento ideológico para el control político***. (tesis), Escuela de Ciencia Política, USAC, septiembre de 2009. Guatemala.

RODRIGUEZ CABAL, Juan: ***Universidad de Guatemala: su origen, fundación organización***. Col. Tricentenario de la Universidad. Guatemala: Editorial Universitaria, 1976.

SAVATER, Fernando: ***Historia de la filosofía sin temor ni temblor***. México: Editorial Planeta Mexicana, 2015.

SALAZAR, Ramón A.: ***Manuel José Arce***. Col. Hombres de la Independencia, Vol. 21. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952.

TRINCADO, Joaquín: ***Jesús hombre y no dios***. México: Editores Mexicanos Unidos, 1972.

Bibliografía electrónica

GARCÍA DAMBORENEA, Ricardo: ***Diccionario de falacias***.
(Recuperado de www.usoderazón.com)

JULIO CÉSAR Y EL CRUCE DEL RUBICÓN

Alegoría y hermenéutica desde el existencialismo de Søren Kierkegaard

Efraín Estrada Herrera

Resumen

Merodear alrededor de la existencia para entenderla es una tarea compleja, especialmente si se entiende que “merodear” puede quedarse en la apariencia. Existir supone una interioridad cargada de categorías de las que siempre hablamos, pero que poco entendemos. La gente se refiere rutinariamente a la voluntad, los pensamientos, el interior, temores, angustias, ansiedad, culpa, desesperación, riesgo, entre otros. No obstante nos encontramos lejos de imaginar lo estructuralmente enmarañado que es este interior, y por ende, antes de hacer juicios sobre los demás “como merodeadores”, debemos hacer un recorrido desde las circunstancias externas a las internas; más aún cuando se debe elegir. El pensador danés, Kierkegaard ofrece una perspectiva profundamente humanizante y existencial de este problema. El hombre enfrenta la vida desde su subjetividad existencial deambulando por tres estadios (estético, ético y religioso) afectados permanentemente por la angustia y la desesperación; que más allá de ser asuntos emocionales negativos de la vida, son la fuerza paradójica e interior de la fe y la base del anhelo de infinitud. Leyendo algunas aristas de Julio César en el momento del “cruce del Rubicón” lo entenderemos mejor.

Abstract

Prowl around the existence is a complex task, especially if you understand that “prowl” meaning could be just appearance. Existence supposes an interiority full of categories that we always talk about, but we don't understand that much. People referred routinely to the willness, thoughts, inside, fears, anguished, anxiety, guilt, despair, risk and others. However we are far to imagine structurally how matted interior is, that's why, before judge other “like prowlers”, we must go around from the external circumstances to the inside, more when you have to choose. The Danish thinker, Kierkegaard offered a deeply humanizing and existential perspective of this problem. Humans affront life from their existential subjectivity wandering by three stadiums (aesthetic, ethics, and religious) permanently affected for anguished and despair; that beyond their negative emotional matters of life, are the paradoxical strength of the inside hope and base of desire of infinity. Reading facets of Julio Cesar at the moment of “cruce del Rubicon” we will understand that better.

PALABRAS CLAVE: Subjetividad, interioridad, tiempo, eternidad, angustia, desesperación, humor, paradoja, estadio, ético, estético, fe, infinitud, alternativa, elección.

KEYWORDS: Subjectivity, interior, time, eternity, anguish, despair, humor, paradox, stadium, ethics, aesthetic, faith, infinitude, alternative, choice.

1. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

Sucedáneamente los seres humanos nos vemos imbuidos en la esfera de las decisiones, cuestión que en sentido llano, forma parte de nuestra cotidianidad. Decidir incluso está íntimamente ligado a “no decidir”, puesto que esto último, es al final de cuentas decidir. Pareciera a simple vista que la decisión es un *fatum est scriptum*¹, un callejón ineludible de la vida humana, nuestro destino implicando en *él-mismo* la totalidad de las dimensiones humanas, la totalidad del yo. El “indeciso” incluso es alcanzado por este “destino”; ha decidido evadir y replegarse.

Desde los escenarios más insulsos hasta los más imbricados, el hombre se las tiene que ver con un enfrentamiento. Lo insulso o imbricado a la hora de decidir se mide entre la subjetividad humana y las condiciones concretas históricas de aquel que es afectado (por él mismo o por sus realidades alternas). No es extraño que paulatinamente juguemos a ser el tribunal de las decisiones de los otros, no obstante olvidamos hacer hincapié en diferenciar los riesgos o “penas íntimas” que se despliegan desde la existencia de los que deciden. Coloquialmente pronunciamos “cada uno lleva su propia cruz” para afirmar nuestra madeja de complicaciones.

Para entender bien lo previo quisiera evocar escenarios de decisión partiendo de realidades sencillas de la vida humana. Por ejemplo, si pensásemos en la ingente crisis que viven algunos niños cuando deben atravesar un corto trayecto de

¹ Frase latina que significa “el destino está escrito”.

oscuridad, seguramente recordaríamos algo que vivimos en nuestra niñez, y que seguramente rayaría en el ámbito de lo ridículo e irrisorio. Lo que para el adulto tiene un carácter insignificante el niño lo asume como una “lucha titánica”, una gran decisión. De tal forma, decidir proyecta aquello de “vérselas con la vida”; es sustantivamente la asunción del propio destino haciendo uso de categorías que le son propias a la naturaleza humana; libertad, consciencia, voluntad, historia, discernimiento, entre otros.

Esta marca o sello de la existencia es como una sombra permanente de la historia humana que incluso puede alcanzar consecuencias ingentes. La patencia y tangibilidad del calificativo “ingente” nos trae a colación la tripulación de los doce hombres responsables del bombardeo a Hiroshima el 6 de agosto de 1945. En este asunto el coronel Paul Tibbets era el capitán y comandante del *Enola Gay*² y sobre sus hombros recaía la responsabilidad del lanzamiento de la bomba atómica. Este hecho conocido por muchos, está necesaria y esencialmente atado al “poder de la decisión”, es heterónomo de la misma, tiene filiación en su evidente “paternidad existencial”. Y aunque el hacedor del asunto se encuentre satisfecho de lo logrado, como lo estaba Tibbets³, nos causa una curiosidad parecida a “prurito intenso de urticaria”, saber qué transcurría por la existencia de los tripulantes del *Enola Gay* antes del lanzamiento. Qué había en su interioridad (antes, durante y después) cuando ocurrió el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima.

2 En *Enola Gay* fue el bombardero que transportó a “Little Boy”, la bomba atómica que estalló sobre Hiroshima

3 Quien en varias entrevistas después del bombardeo afirmó abiertamente haber tomado la “decisión correcta”, que no sentía remordimientos y que de estar en las mismas circunstancias repetiría lo realizado.

No nos interesa hacer un juicio moral sobre las consecuencias de este lanzamiento, mucho menos “condenar” con ínfulas de tribunal a los implicados. Sencillamente queremos entender la estructura de la existencia humana cuando se debe elegir, “pasar de esto a lo otro”. Buscamos ilustrar algo complejo, pretendemos entender una estructura difícil de leer, ya que no existe una “piedra de roseta” para “traducir” con exactitud la interioridad del hombre. Las piezas o partes de lo que comúnmente llamamos “discernimiento al momento de decidir” podrían ser, desde el pensamiento de Kierkegaard la desesperación, angustia, riesgo, temor, temblor, riesgo. Aquello que vive el niño cuando atraviesa el trayecto oscuro o lo experimentado por Paul Tibbets y su tripulación cuando lanzan a *Littleboy* sobre tantos seres humanos.

2. KIERKEGAARD Y LA EXISTENCIA

El encabezado de este escrito no menciona la “elección”, quizás por que la misma está implícita e intrínsecamente incluida en el hecho histórico conocido como “Cruce del Rubicón”. Empero, están escritas previamente “alegoría y hermenéutica”, como evidencia de lo complejo y radicalmente humano que son las decisiones, los “saltos que damos” cuando vivimos con pasión nuestra existencia.

Sören Kierkegaard es en la historia de la filosofía uno de los principales referentes y pilares del movimiento existencialista y la teología moderna, su filosofía quiere evitar la inutilidad de los sistemas abstractos. El filósofo danés quiere una filosofía que se afinque en la vida de las personas, en la existencia de los

hombres, por eso mismo la autoría de sus obras tiene una originalidad literaria, misma que muchas veces era contradictoria con las creencias de su cultura y molde de crianza, pero que al mismo tiempo era cercana y vivaz a sus lectores. Esta originalidad y cercanía le llevó muchas veces al uso de seudónimos, que a manera de “enmascarado” le permitían criticar la hipocresía religiosa de su momento histórico.

Kierkegaard peculiarmente vive en “primera persona” su manera de filosofar. Leerlo exige entender su compleja vida, sus torturas interiores y su permanente afán de construir un “sistema existencialista” cuyo objetivo era identificar las prioridades que exige llevar una vida auténtica. El instrumento de comunicabilidad de esta filosofía fue registrado por este pensador en breviaros cargados por una prosa vibrante, estética e inquietante. Me atrevería a afirmar que quien lee a Kierkegaard deja de ser lo mismo.

El afán de los escritos kierkegardianos no es “hipnosis proselitista” sino posibilidad de “poder decir” algo sobre la verdad de la existencia, y se podría parafrasear siguiendo el fragmento: *“Atreverse a ser uno mismo, atreverse a realizar un individuo, no tal o cual, sino éste aislado ante Dios, solo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad, tal es el heroísmo cristiano y reconozcamos su rareza probable”*.⁴

Quizás esta “autenticidad” buscada por Kierkegaard hace que su filosofía transcurra en su biografía misma, su caminar incursiona en descampados que van más allá de la racionalidad hegeliana, o sea, incluye la pasión, el sentimiento y

4 KIERKEGAARD Sören, *Tratado de la desesperación*, Leviatán, Buenos Aires 2008, contraportada.

el dolor como caudales de una postura filosófica y religiosa. Estos “caudales” son tres modulaciones; lo estético, lo ético y la fe. Un tríptico con interdependencia armónica que “afina el sentido de la vida humana”. El devenir sobre estos tres pasos o modulaciones es un permanente estado de alternativas entre las que se debe dar “un salto”, decidir; es decir, una existencia consciente y por ende profundamente humana. Con lo anterior se comprende que Kierkegaard quiere hacer un análisis de la existencia humana más allá de la “verdad cadáver” o poco vivida de los sistemas filosóficos racionalistas e idealistas; convierte así la *subjetividad en criterio*. Esta subjetividad será el medio que proporciona la existencia *auténtica y verdadera*.⁵

Los saltos entre lo estético, lo ético y lo religioso, se resuelven; según el “Tratado de desesperación”; en la resolución de las alternativas existenciales, aquellas que sólo pueden tener lugar en la vida concreta. Comúnmente establecemos una sinonimia entre las frases “estoy resuelto” o “estoy decidido”; el ámbito exigido por las mismas es la vida tal cual. En sintonía con esto la verdad se transforma en “nuestra verdad” o “verdad existencial”, una verdad que no se circunscribe al ámbito de la posibilidad formal del conocimiento racional y se encarna en la subjetividad del ser del hombre, una verdad que nos exige búsqueda de sentido, algo que tiene carácter paradójico y utópico. Esta “verdad” exige un salto que va más allá de lo medible, de lo extenso (que puede llegar a ser “claro y distinto”), de lo matemático y geométrico. Es “la verdad” que exige creer en el sentido de nuestra existencia, exige creer que lo podemos encontrar.

5 MORATALLA Domingo, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1985, p.72

La perspectiva que ofrece el pensamiento de Kierkegaard sobre el actuar humano tiene una fundamentación nueva y a su vez complementaria respecto de la reflexión hecha por Emmanuel Kant. Como factor común de ambos pensadores respecto de la ética, se aprecia una *“tensión constante entre la conciencia pura, entre el acto universal (Kant) y la incondicionalidad de la conciencia pura, entre el acto universal (Kant) y el acto inimitable e irrepetible entre el estadio ético y el religioso (de Kierkegaard)”*.⁶

El existencialismo ético de Kierkegaard va más allá de un sistema o análisis teórico; contrariamente es una filosofía práctica en la que el carácter complejo del hombre como individuo es criterio absoluto. A esto se suma la angustia y el riesgo de elegir, y esto es precisamente decidir. La existencia humana y la angustia de la posibilidad de decidir son bases sobre las cuales marchará este existencialismo; la existencia no se circunscribe a “sistema cerrado o teoría existencial”. Ahora el criterio para entender la vida humana será la *subjetividad*, es aquí desde donde se yergue la existencia auténtica y verdadera. Como bien lo dice Mounier *“solo el individuo puede recibir, conocer y transmitir la verdad”*.⁷ Que será una *verdad vivida*.

La existencia de la que habla Kierkegaard va más allá de una abstracción como género o concepto, no nos habla de esto como un *universal* que puede ser abstraído por nuestra naturaleza racional. Tomando otro derrotero nos hablará de la existencia como “algo *mío*, algo *tuyo*”, “*de ti, de mí*”. La existencia es la proyección de la historia personal, un “algo-continuo” que me es propio, que ha sido asumido por el mismo individuo.

6 Idem.

7 Idem, p.72.

“Asumido” significa que la “propia historia” ha sido tejida en la propia libertad⁸. Así su filosofía propone novedosamente una serie de “términos clave” para entender qué es la existencia: elegir, decidir, asumir. Estos tres elementos salen del esquema del “*qué debo hacer*” Kantiano, entendidos como parte de una estructura racional *a-priori*; esto haría las veces de “camisa de fuerza” para el existencialismo kierkegaardiano. El “deber ser” está ahora en el ámbito del “querer ser”, entendido como voluntad que impostada en la vida humana se transforma en malevolencia y benevolencia; algo que se quiere “desde dentro”, no algo que se ajusta a una “doctrina referencial”. Elegir o decidir es lo propio de la existencia, independientemente de que la decisión sea existencialmente buena o existencialmente mala. Decidir es una pasión; soy “yo mismo” quien está en riesgo. De ahí que ninguna elección o decisión puedan escapar a la sombra de la angustia, “soy yo mismo quien está en juego”.⁹

La existencia es angustiante porque implica elegir, de tal manera que la vida misma es una existencia de la cual se deriva una esencia; cuyo hacedor es el individuo, él es quien se autoconstruye, y logra esto último cuando elige, cuando “salta”. Esto puede explicarse diciendo que el individuo existe cuando es el artífice de su propia esencia, y que el transcurrir de la misma es angustiante porque no puede evadir la capacidad de elegir. Hacer de si mismo una “obra de arte”, una esencia, es un camino tormentoso y desesperante, por la angustia del riesgo y por la elección. De esta manera, la vida humana como existencia

⁸ Esta libertad no está ligada por ejemplo con la moral agustiniana, desde la cual se puede entender el libre albedrío como categoría necesaria para entender la moralidad del obrar humano. Kierkegaard hará una construcción propia de la libertad interior y su estructura descansa en la individualidad entendida como subjetividad e interioridad.

⁹ MORATALLA Domingo, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, o.c., p.74

se transluce en “tormenta existencial” (desesperante y angustiante). Nuestra vida está transversalmente marcada por nuestra esencia: la angustia de tener que elegir. Esto es interpretado por Kierkegaard como una *patheia* o dolencia que se nombrará en sus escritos como *desesperación*, *una enfermedad del espíritu, del yo, la desesperación puede adquirir de este modo tres figuras: el desesperado inconsciente de tener un yo (lo que no es una verdadera desesperación); el desesperado que no quiere ser él mismo, y aquel que quiere serlo.*¹⁰

No obstante, “la oscuridad de la angustia” es paradójicamente el pregón de la libertad, un manifiesto ostensible de nuestra humanidad. La angustia es crucial para entender al hombre y su existencia, misma que no es algo frágil y quebradizo. La desesperación, el tormento, la desesperanza y la angustia, podrían engañosamente ser definidos como un “sin sentido”, sin embargo estos rasgos son opuestos a cualquier debilidad. La angustia es razón de ser y “piedra angular” de nuestra capacidad de elegir, de nuestra libertad; Mounier se referirá a esto diciendo, *la elección para Kierkegaard, es el momento privilegiado de la existencia.*

El triunfo o laurel de la existencia está analógicamente en “ser una travesía angustiante de principio a fin”. Esta “travesía” implica permanentemente el riesgo de “no saber con precisión qué ocurrirá”; la desesperanza presente en todo momento de elección. De aquí decantamos que la existencia del hombre es proceso y conquista, un devenir que exige ineludiblemente el salto de lo estético a lo ético, y de éste último a lo religioso. La peculiaridad de esta *postura existencialista*

10 KIERKEGAARD Sören, *tratado de la desesperación*, o.c., p.19.

estriba en que la biografía del mismo Kierkegaard augura la autenticidad, originalidad y estructura de la misma, siempre y cuando su pensamiento se comprenda más allá de academicismos o sistemas teóricos. Es una filosofía de la praxis existencial traspasada por la angustia.

Lo compartido hasta este punto, deja en claro que en la filosofía del siglo XIX, la RAZÓN ya no será el único referente para interpretar la vida humana y otras realidades¹¹. Al ruedo de este intervalo histórico saltará ahora la PASIÓN. El individuo no será únicamente leído desde categorías racionales; ahora será él mismo en su subjetividad, sentimiento y razón. Esto es Kierkegaard, “*el pensador subjetivo que se enfrenta al pensador abstracto hegeliano*”¹², su época es el Romanticismo, un momento de la humanidad que llegó a considerar la conciencia capaz de infinitas posibilidades, no en temporalidad o extensión, “*sino en potencialidad emotiva y volitiva*”.¹³

En la postura filosófica de Kierkegaard, el Romanticismo se deja ver como insuficiencia e insatisfacción de lo finito que tiende al campo limítrofe de la desesperación¹⁴. En esta situación, la vida y la verdad son un drama que exige ser afrontado en el riesgo y empeño apasionado. La religión más allá de ser abordada dentro de los límites de la mera razón¹⁵, o desde

11 Como lo fue durante el siglo XVIII, especialmente en los círculos ilustrados.

12 MACEIRAS FAFIAN Manuel, *Shopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cíncel, Madrid 1985, p.31.

13 Idem, p.31. A su vez, esta postura es opuesta al Yo Absoluto y a la Idea como referencia del idealismo de Hegel, un mundo filosófico en el que no hay espacio para la espontaneidad de la subjetividad.

14 Es importante mencionar que esta *Desesperación* es una referencia total en la filosofía de Kierkegaard, al punto que dedico un escrito a la misma *Tratado de la desesperación*.

15 Como es abordada por Emmanuel Kant.

teologías dualistas y escatologistas, es ahora sentimiento de lo infinito, es un cristianismo marcado por la emoción y el sentimiento, una especie de *romanticismo de la fe* que dibuja nuestro anhelo de infinitud. Así el mundo ya no será abordado con la conciencia, sino con la *conciencia-emoción*¹⁶, y por ende implicará un sentimiento psicológico y espiritual.

3. EL PASO DEL RUBICÓN COMO ELECCIÓN: LA ESTRUCTURA INTERIOR DE JULIO CÉSAR

Para los aficionados a la historia, oír hablar del río Rubicón es la posibilidad de viajar a uno de los momentos quizás más tirantes de la Antigua Roma. El argumento tiene el carácter de ser suceso ya que marcaría un nuevo compás histórico en el mundo occidental romano. No obstante un río “en si mismo” no puede explicar su propio fluir, la dirección del mismo, su finalidad, su sentido. La fama del Río Rubicón nace en el momento en el que Julio César decide: saltarlo, cruzarlo, atravesarlo.

Este salto o cruce ha sido catalogado como un “gran acontecimiento”, incluso causal del paso de la República al Imperio, empero es menester apuntalar que el Rubicón ha tenido durante el tiempo diversos nombres, algunos derivados de las lenguas latina e italiana. *Fiumicello* por un lado, que significa riachuelo, y *Fiumicino* que literalmente quiere decir “riito o río pequeñito”.

De estas sucintas menciones del Rubicón nos podríamos preguntar, qué relevancia puede tener para un hombre, un

16 Cf. MACEIRAS FAFIAN, *Shopenhauer y Kierkegaard...*, o.c., p.33-34.

pueblo o la historia el hecho elegir “cruzar el Rubicón”, es decir no concebimos un gran esfuerzo en el hecho de “saltar o cruzar un riachuelo”, muy por el contrario nos puede parecer una cuestión desdeñable.

La humanidad y los grandes pueblos que menciona la historia parecen casi atados natural y religiosamente a grandes ríos. De ahí podemos concluir respecto de la importancia de algunos como el Ganges, Nilo, Jordán, Danubio, Támesis, Sena, Volga, entre otros. A su vez nos sentimos en la potestad de afirmar que no requiere el mismo esfuerzo cruzar el Nilo que cruzar el Rubicón, un *fiumicino*.

Estas ideas nos adentran en la comprensión de que lo importante, o lo que está en juego, no es el esfuerzo humano invertido en cruzar uno u otro río, no importa la anchura o cuan caudaloso sea el accidente geográfico. Cruzar el Rubicón está anejo a la estructura de aquello a lo que llamamos elección o decisión, y esta decisión es “decisión-de”, en este caso “elección de-Julio César”. Probablemente este momento más que ser catalogado como tiempo pasado-presente-futuro, deba adquirir desde la filosofía de Kierkegaard la nominación de “instante”, una fusión de temporalidad y eternidad, de alma y cuerpo, un momento de angustia y desesperación que exige autodeterminación o “autenticidad” del hombre como categoría de lo posible. Su propia posibilidad o posibilidad de si mismo.

El objeto de acudir al “cruce del Rubicón” estriba en la posibilidad de hacer del asunto una especie de alegoría explicada desde el pensamiento de Kierkegaard, o bien lograr hacer una

hermenéutica de la elección que Julio César toma al cruzar el río mencionado, interpretar lo vivido y encontrar en ello una estructura desde el pensamiento del filósofo danés. La motivación del método o modalidad que propongo está atada a una especie de “moraleja”, que para este artículo en particular será entender que las elecciones de la existencia humana están hilvanadas a una estructura afincada en la subjetividad propia del hombre, y para lograr este cometido realizaré un “atomismo de hechos” protagonizados en “su todo existencial”, el mismo Julio César¹⁷. El análisis es una antropología existencialista desde la postura filosófica de Kierkegaard¹⁸ para entenderlos como un todo o estructura.

4. CRUZAR COMO RIESGO

Es importante mencionar que la frase “cruzar el Rubicón” es entendida como la voluntad de arriesgarse, tener la entereza de desafiar el destino. De ahí que se recuerde en ese momento preciso la frase de Julio César “*ALEA IACTA EST*” (la suerte está echada), cuya polémica en definitiva marcó el paso de la República al Imperio.¹⁹

17 Antes, durante y después de “Cruzar el Rubicón”

18 A sabiendas de que Kierkegaard probablemente no sea un filósofo sistemático. Por ende se recurrirá a algunas de sus obras como: *La Alternativa*, *Tratado de la Desesperación*, *Temor y Temblor*, *El concepto de la angustia*, *Diario íntimo*, por mencionar algunas.

19 El análisis filosófico desde Julio César quiere hacer honor al método de la filosofía de Kierkegaard, es decir una lectura filosófico-existencial que habla del mismo Kierkegaard. En este caso se hará reflexión filosófico-existencial desde un momento crucial de la vida de Julio César. Más allá de la exactitud histórica se procurará entender la subjetividad en el momento de la elección.

Hablaremos de brevísimos datos biográficos de Julio César, un hombre que decide “lanzar los dados”, cruzar, o sea, alguien que tiene un impulso y hace uso de su libertad. Con su actuar y decidido interiormente parece pretender suprimir el tiempo y vencer la historia. Siendo un ser corpóreo y temporal tiene la posibilidad de metamorfosearse como esperanza trans-existencial que derriba los muros de una existencia que pudiese quedar confinada en la inmanencia temporal.

El Rubicón (como referencia histórica) era en la antigüedad una región limítrofe entre Roma y la Galia. Cruzar esta frontera con ímpetu beligerante era prácticamente un delito condenado por el Senado, podía haberse entendido a la altura de una especie de intento de Golpe de Estado. En estas circunstancias se encontraba Julio César hacia el año 50 A.C. en la región Ravena, territorio de la Galia. Este tiempo más que una totalidad histórica, como lo interpretaría Hegel, es para Kierkegaard “tiempo existencial”, puramente humano, la suerte terrena de Julio César y su destino, que como instante compromete su libertad, es *tiempo-eternidad*.

Julio César no se encuentra sólo en la Galia, lo acompañan legiones de soldados y caballeros, hombres vinculados existencialmente a las negociaciones que se hacían con el Senado de Roma. Entre ellos y Julio César existe una lealtad que supera la ambición o seducción por las conquistas, se preparan para “no vivir el momento”, evitan la seducción de la particularidad de la posible invasión de Roma.²⁰ Esto en el pensamiento de Kierkegaard se demarcaría de una “vivencia estética” de la conquista, “cruzar el Rubicón” va más allá de cualquier lucha seductora o de cualquier territorio. Si emprender

20 Se aclara que no se pretende en este artículo probidad o exactitud histórica.

esta faena fuese simplemente una vivencia tumultuosa, Julio César y sus legiones serían simplemente “seductores” ligados a un instante como “Don Juan” con sus amoríos. Dicho de otra forma, carecerían de proyecto, de plan; protagonizarían “otra” conquista sin discernimiento, un “amor de momento”.

Dirigirse hacia Roma va más allá de una situación momentánea y particular que generaría en la filosofía de Kierkegaard una desesperación, una prisión del placer de la multiplicidad. Ir a Roma es un compromiso, es algo único, una cuestión ética; la vida de Julio César dejará de ser centro cuya periferia radica sobre él mismo.

El “cruce del Rubicón” está marcado por la desesperación que se origina en una situación estética particular-mundanal; y esta desesperación hace que en la vida tome protagonismo la *ironía*, un desvelamiento del mundo como algo engañoso e incompleto. Esta *ironía* no se entiende como “aquella peculiaridad” del método Socrático; en Kierkegaard la *ironía* se hará presente en la vida de Julio César como una determinación de la existencia, esto ocurriría si se deja embelesar por la tentación de la conquista terrenal.

La ironía se escucha en el interior del hombre, en Julio César. Roma como un todo es más importante que la Galia o Britania. La ironía de lo mundano y estético lo lleva a otro peldaño existencial o estado, una “estabilidad”. Análogamente este camino hacia el interior puede compararse con el *interiorismo agustiniano*, la ironía es una llamada, una *in te ipsum redi*²¹, un “entra dentro de ti mismo...”, que se podría completar con “para

21 Que significa “...entra dentro de ti mismo”, una cita de San Agustín de Hipona. “Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilen inveneris, trascende et te ipsum”.

trascenderte a ti mismo”, esto es un imperativo que quiere dejar atrás la mutabilidad de la naturaleza sensible. La ironía se manifiesta en el interior de la subjetividad humana, es condición *sine qua non* para trascender lo estético y dar un salto hacia lo ético.

Antes de cruzar el Rubicón Julio César dirige negociaciones desde Ravena²², hace diplomacia. Las peticiones apegadas a derecho o *lenissimis postulatis* no son bien aceptadas por el Senado de Roma, a quienes algunos historiadores califican como prevaricadores.²³ Estar en Ravena es una particularidad atada a un asunto mayor, una empresa conocida en los libros de historia como hazaña militar monumental. Me refiero no solo a la conquista de la Galia sino al ensanchamiento de Roma hacia Britania, Galia Central, el Rin y Germania. Expandir Roma era “expandir el universo”, un posible “anhelo de infinitud”. Julio César vivirá en este hecho histórico fenómenos negativos de su existencia: *finitud y contingencia del hombre, la angustia y la preocupación (Kierkegaard y Heidegger), el fracaso (Jaspers), el ser-para-la-muerte (Heidegger)*.²⁴

El general romano logra muchas victorias, que en conjunto adquieren sentido en la unidad y expansión de Roma.

22 Región que su ubica al norte de Italia. En este territorio Julio César se reunió con sus aliados antes de cruzar el Rubicón.

23 Como consta en *De Bello Civili Liber I: Profigiunt statim ex urge tribuni plebis seseque ad Caesarem conferunt. I seo tempore eran Ravennae expectabatque suis lenissimis postulatis responsa,... Consules ex urbe proficiscuntur,...Tota Italia dilectus habentur, arma imperatur, pecuniae a municipios exiguntur, e fanis tolluntur, omnia divina humanaque iura permiscuntur*. Traducción: “Huyeron al instante de la ciudad los tribunos y se unieron al César, que estaba en Ravena, esperando la respuesta de sus peticiones ligadas a derecho. Los cónsules se marcharon de la ciudad. En toda Italia hubo levantamientos, exigieron armas, dinero a los municipios sacado de los templos, todos los derechos humanos y divinos cambiaron.

24 CORETH Emerich, ¿Qué es el hombre?, esquema de una antropología filosófica, Herder, Barcelona 1991, p.72.

Ha vencido incluso al gran Vercingétorix²⁵, a quien puso a sus pies. No obstante la importancia y éxito de estas lides, el “cruce del Rubicón” genera desde las mismas, un “sabor a inmediatez” y particularidad. Es indispensable ahora saltar a lo definitivo. Lo particular es frágil y la experiencia de lo disperso. El hombre (Julio César) vuelve sobre sí mismo teniendo experiencia (según Kierkegaard), primero de melancolía y luego de desesperación un estado existencialmente estético.

Emergerá de esto para César, la coyuntura de una elección definitiva, una cuestión más estable y sólida (no porque sea concreta o tangible), un estado existencialmente ético. Ahora el simbolismo del compromiso se traslada a Roma “como su esposa”. Es como decir metafóricamente que “Julio César se casará con Roma”, no con la *Res-publicam* sino con ella como un “todo suyo”, un imperio, la quiere amar vitaliciamente.

Probablemente sea necesario apuntalar, antes de sondear el estado ético de “cruzar el Rubicón”, que la conquista de la Galia fue en sucedáneas ocasiones una praxis de exterminio de pueblos enteros. A esto el historiador Plinio lo nombra por primera vez como “crimen contra la humanidad”. No obstante, más allá de una valoración ética (bien y mal) de las conquistas de César, será crucial asimilar el carácter pragmático de los romanos de aquel momento. En otras palabras, sobre la crueldad prevalecen las ventajas de la fuerza y la conquista (por el honor y grandeza de Roma); interesa en este caso, analizar desde Kierkegaard la elección de Julio César y por consiguiente la

25 Líder Galo hijo de Celtilo que unió a muchas de las tribus galas en contra de Roma. Julio César lo venció en Alesia (52 a.C). Luego de seis años fue condenado a muerte cuando se celebró la victoria de César.

estructura de la misma. Siguiendo a Jean Lacroix, se diría lo siguiente respecto de la coyuntura ética del momento: *la voluntad de responsabilidad va acompañada de una negación de culpabilidad. La humanidad es inocente, no ciertamente de todas las circunstancias concretas en las que se encuentra, sino de la condición humana misma.*²⁶

El poder, las glorias y el botín de las conquistas en Galia son jugosos, pero es visto con desdén cuando la mirada se dirige hacia Roma, donde Pompeyo, que antes había sido aliado de Julio César, será ahora uno de sus principales enemigos. La intensidad de la lucha por el poder sube a otra esfera, trasciende el ámbito de lo puramente material, la sensación de finitud es angustiante, se percibe el anhelo de infinitud experimentado en la pequeñez de conquistas particulares; una existencia que equívocamente ve lo múltiple como lo infinito. Roma es un todo, fuera de ella los romanos pensaban que no había civilización y cultura. Roma era el Universo, “todos los caminos llevan a ella”...

Este último párrafo nos conduce a interpretar desde Kierkegaard el *estadio ético* de Julio César, un hombre que hace una doble elección definitiva. La primera parte indica que opta por él mismo (por su existencia), rompe con la atadura de la inmediatez, la experimenta y saborea insulsa (“sin gracia”). La segunda parte ilustra que la elección desde él mismo es: meditación, reflexión y estabilidad, “cruzar el Rubicón” proyecta el reino de la RESPONSABILIDAD.²⁷

26 LACROIX Jean, *El sentido del ateísmo moderno*, Herder, Barcelona 1964, p.46

27 KIERKEGAARD Soren, *La Alternativa*, 2ª. Parte, IV, 1977, p.162

Algunos historiadores como Suetonio y Plinio registraron algunos hechos que ilustran una conquista cruel en la Galia. Se sabe que cuando Julio César sitió a los Galos condenándolos a una inanición, el general enemigo, Vercingétorix, permitió que niños mujeres y ancianos dejarán el sitio y salieran. Esta decisión pretendía quizás que el General Romano se apiadase de niños, mujeres y ancianos; sin embargo esto no ocurrió. Una población de aproximadamente cuarenta mil personas quedó reducida a ochocientas.²⁸ Este es el reino de la RESPONSABILIDAD que sólo puede ser entendido en el “intramundo” de Julio César, un ser humano que tiene motivos sobrados para lo que nosotros comúnmente condenaríamos como “crueldad”. El hombre es así un absoluto intramundano, un mundo aparte, viaja en la “barcarola de su propio yo y sus motivos”.²⁹

Puede observarse en el relato de César como el tiempo es contradictorio; enemigo y amigo. Será enemigo, porque el hombre será siempre posibilidad de romper con aquello que parecía definitivamente elegido. Las decisiones de César son polémicas y difíciles de entender, no obstante las mismas están atadas umbilicalmente a los riesgos que debe asumir, a sus posibilidades.

28 Es importante mencionar que las reflexiones morales sobre el tema de las guerras, tanto desde la filosofía como desde la teología son posteriores a la época de Julio César. La reflexión tomó sistematicidad en filósofos cristianos como San Agustín, Santo Tomás, Francisco de Victoria entre otros. La coyuntura de sus reflexiones sobre la guerra, a partir de San Agustín, tienen sentido y contexto si consideramos el momento en el que Roma aceptó el cristianismo, es decir en la época del emperador Constantino, siglo IV d.C.

29 Cf. GASTALDI Italo, *El hombre un misterio: aproximaciones filosófico-teológicas*, Instituto Superior Salesiano, Quito 1994, p.369.

5. JULIO CÉSAR: EXISTENCIA ÉTICA

Pero el tiempo también le “sonríe” a César, el *ALEA IACTA EST*, no es simplemente fortuna o azar. Muy por el contrario es una “condición exigida” para que sus decisiones de se lleven acabo estable y duraderamente. El tiempo, no es el “tiempo” (antes, durante y después del Rubicón), el tiempo son instantes que esencialmente se definen en Kierkegaard como tiempo-eternidad, anhelo de infinitud, compromiso de cuerpo y alma. En el tiempo surge el existente ético como “ética individual”. Por esto mismo es indispensable aclarar que en el “estadio ético de Julio César” no estamos indagando sobre categorías ético-axiológicas del “deber ser”, no buscamos “eticidad y juridicidad”. Buscamos la definición del sí mismo.

De tal manera, el “cruzar el Rubicón”, es una alegoría que explica como el hombre, desde su interioridad (subjetividad individual) elige responsablemente. Una elección que le exigirá lealtad a él mismo, a lo que ha elegido. Un compromiso, en el caso de Julio César con la conquista de su vida, en otras palabras Roma. Sólo él entiende sus motivos, sólo él entiende el sacrificio de inocentes, sólo él entiende porque mutiló de manos a los soldados enemigos como “castigo ejemplar”. La elección desde él mismo, según Kierkegaard sería misteriosa, ya que solo por él (Julio César) está motivada.

Por ello afirma Kierkegaard que el hombre ético es interior. Desde la interioridad como subjetividad es que elegimos y cuando lo hacemos somos estructuralmente fieles al objeto de

elección.³⁰ No es extraño entonces que muchas veces no concibamos o entendamos las decisiones de los demás, incluso el asunto puede llegar a ser tan complicado que afirmamos “cada uno conoce sus motivos”, o en otras palabras, esos motivos son un misterio del que sólo puede dar cuenta el individuo mismo que las vive en su interioridad, las razones muchas veces no aparecen, mas lo que si debe figurar es la responsabilidad del que realiza una elección en cuanto tal. Si hacemos una prospección desde las Guerras Gálicas tenemos que ir más allá de los juicios históricos propios de nuestra contemporaneidad, y por ende entender que nuestra referencia ética y de derechos humanos no corresponde a la elección hecha por Julio César en aquella época. Aunque hoy se le catalogase como un genocida y exterminador de pueblos³¹ su elección existencial tiene una doble vivencia: es *recuerdo* y *esperanza*. Recuerdo, ya que desde la misma elección construye su propia historia y esperanza ya que sabe que desde la elección histórica se proyecta hacia una eternidad, un porvenir, algo que está por delante.

De la anterior relación entre recuerdo y esperanza podría entenderse existencialmente lo importante que es elegir, o sea, siguiendo a Kierkegaard podría entenderse aquel apelativo famoso que asignamos con cierta crueldad a las personas que no deciden, aquellos que son “un don nadie”: no tienen historia, no se proyectan hacia lo eterno, viven en el reino de la intrascendencia, su vida es “cadavérica”. No saltan a la responsabilidad de sus propias elecciones, no tienen misterio porque no tienen motivaciones, es parecido a ser una campana

30 KIERKEGAARD Sören, *La Alternativa*, 2da. Parte, 1977, p.24.

31 Como un criminal y asesino de lesa humanidad.

sin badajo o úvula, incapaz de tañer; a menos que la golpeen desde fuera. Ser “un don nadie” sería una desnaturalización, no de la existencia humana como especie, sino del existente como individuo.

Julio César históricamente vive la síntesis de la política romana, la dialéctica entre los aristócratas y la plebe. La polémica del “cruzar el Rubicón” confronta los intereses de Pompeyo con los de Julio César, el primero encuentra su fortaleza en la aristocracia representada en el senado; el segundo se afianza en la plebe³², que tiene a través de la impronta de los tribunos, derecho de veto sobre jueces y leyes. Aunque Pompeyo pida a Julio César restituir la parte del ejército que le había sido concedida para poder sostener sus campañas, su poder había ganado el pulso en la política romana. En otras palabras el pueblo, ya sea por identificación con sus ideales o por haberle vendido su voto³³ se inclinaba hacia Julio Cesar, quien aparece en escena como personaje sumamente temido.

El gran conquistador de la Galia es ahora, en la polémica de la política de Roma el “campeón de la gente”, lo precedían históricamente leyes agrarias que repartían tierra entre las clases populares. Los oligarcas tiemblan ante la proyección del futuro de este general romano; se convertirá en un dictador apoyado por la gente. El cúmulo de circunstancias condicionan, mas no determinan la elección final de Julio César, empero su destino le exige autodefinición, en su interior hay intención, o sea, una fuerza que acrecienta la imposición del *deber y la*

32 Cabe mencionar que en su carrera política de Julio César fue Tribuno. Es decir defensor de los derechos del pueblo ante el senado.

33 Tomando en cuenta que Julio César había amasado una gran fortuna producto de sus conquistas en las Galias

obligación.³⁴ Se ha instaurado en su interior una ética que le obliga, o que obligándole desde su interior hace que él se obligue a respetar su propia elección como algo absoluto.

Aunque la conciencia de Julio César permanece como interior lleno de misterio, nos llama la atención, casi asegurar que la misma se asemeja según Kierkegaard al binomio *verdad-responsabilidad*, que le reclamará imperante el cumplimiento del deber. Un “deber” que no es “*de foris*” sino “*ab intus*”³⁵, un pacto con su interior y su intención de la elección definitiva. Por ello es que Julio César en el fondo (en su interior *ab-intus*) se ha elegido a él mismo como único. Sustrae o hurta de su interior los motivos de su elección y la misma es “Cruzar el Rubicón”, con todas las consecuencias que aquello implique. Hoy los libros de historia incluyen necesariamente al gran Julio César; sin él es imposible entender la historia de Roma y el surgimiento del Imperio, su decisión lo ha eternizado.

“Cruzar el Rubicón” es una “cuesta” en sentido figurado, y las cuestas tienen una cima o cresta. Referirse a una “cuesta” quiere ilustrar el proceso dialéctico de negociaciones que precedieron la elección de Julio César. La oligarquía de Roma lo ve “escalando la cuesta” es una seria amenaza. No sólo será un dictador; allende será amado por el pueblo, se apoderará de la plebe con el paternalismo que distingue la relación celosa y hasta enfermiza “padre-hijo”. En este clima de tensión cerca del 50 a.C., los mensajeros con pies ligeros corren entre Roma y Ravena, son los *nuntii*³⁶ que hacen posible el traslado de posturas

³⁴ Que es su deber existencial-individual

³⁵ *De foris*: alusión latina que significa desde fuera. *Ab intus*: alusión latina que significa desde dentro.

³⁶ Significa en latín “los que llevan noticias”.

y demandas. En los dos bandos se asoman, por un lado las legiones de Pompeyo y por otro las armas de César.

La propuesta presentada por Gayo Escríbonio Curión, tribuno del pueblo, manifiesta la disolución de las fuerzas armadas de César y Pompeyo, cosa que traería de nuevo la libertad al ejercicio político, necesario para sostener la República. Esta postura, a pesar de haber recibido *placet* abrumador (370 contra 20) fue animadversada por los oligarcas quienes se metamorfosean como una amenaza para el derecho romano y el principio de autoridad que detenta el senado. Pero César ha escogido, es decir tiene un camino por andar, cosa que en el pensamiento de Kierkegaard define que su carácter descansa en los hombros de una serena firmeza o solidez, que a manera de robusto armazón, le mantienen en pie para seguir con las negociaciones; que según Suetonio contemplaban tres posibles caminos de solución.³⁷

Siguiendo al filósofo Danés, César elude argucias y escrúpulos, se determina por encima de las conveniencias de lo que se “quiere hoy y mañana se podría cambiar”. Según lo registrado por Suetonio, con la petición modesta de quedarse en Iliria, César renuncia a mucho (esto implicaba permanecer en los Balcanes con una sola legión³⁸) por hacer prevalecer su derecho político, entendiéndose el mismo como su postulación al cargo de *consul*. Su última misiva se registró epistolarmente

37 Según Suetonio, César propuso entregar ocho legiones y abandonar la Galia Transalpina, o conservar dos legiones y la Galia Cisalpina o conservar una región y permanecer en la región de Iliria hasta su elección como cónsul. Cf. CAYO SUETONIO TRANQUILO, *Libro de los Doce Césares*, Gayo Julio César, fragmento XXIX, escrito en el siglo II d.C.

38 Aproximadamente entre cuatro y cinco mil soldados.

para ser leída en el Senado de Roma. Para Kierkegaard, la actitud de Julio César es la de aquel que se propone cumplir con el deber, al cual se aferra granfíca y existencialmente, no es un baladí que se somete a sus propios caprichos o a los intereses egoístas de los oligarcas de Roma.

La alianza de César con los tribunos es ejemplar, comparativamente como compromiso “marido-mujer”, el compromiso tiene un carácter ético según Kierkegaard. Los tribunos representan a la plebe, y hábilmente alcanzan que a la misiva de César se le de lectura, mas no logran la posibilidad del ejercicio de la votación. El frenesí se apodera entonces de los ejercicios de la política y el derecho que tocan extremos como, crear un ejército para declarar la guerra a César o dividir las provincias y sus recursos. Desde la reflexión política de los tribunos, esto atentaba contra el bien común y las clases populares, era *contra legem*.

6. JULIO CÉSAR, UNA EXISTENCIA ENTRE LO ESTÉTICO Y LO ETICO

En la interioridad de Julio César, se empieza a entretrejer una historia. Según Kierkegaard, esto constituye una fidelidad interior impregnada de lo sincero y franco.³⁹A esta iniciativa de fidelidad o de ser fiel, le tiene que venir como efecto necesario una relación de lealtad, y en nuestro diario vivir se oye comúnmente, “soy fiel a esto, o a aquello, soy fiel a alguien”. Podríamos incluso mencionar desde la antigüedad seres que ejemplarmente son fieles o leales, o que adquieren compromisos

39 KIERKEGAARD Sören, *La Alternativa*, o.c. p.124.

inamovibles respecto de causas e ideologías. Estos niveles de compromiso pueden llegar al grado de convertirse en heroísmo, martirio y santidad. Y los ejemplos históricos de estos estados de la vida humana tienen “nombre y apellido”; por ejemplo: Sócrates, Jesús de Nazareth, Pablo de Tarso, Ghandi, Martin Luther King; por mencionar niveles de lealtad que se convierten en arquetipos de admiración en la historia de la humanidad.

Así entonces, competería en este punto entender la configuración de esta fidelidad y como se podría leer en el “Cruce del Rubicón”, cuando el protagonista principal es Julio César. Para Kierkegaard “don Juan” representa el Estado Estético del individuo, es un hombre de lo inmediato, incapaz de la sinceridad y la franqueza; elige y lo que ha elegido lo convierte en “historia inmediata” que implica fidelidad sin ética. El marido contrariamente al actuar de “don Juan”, es en la filosofía de Kierkegaard el símbolo ético cuya fuerza no se proyecta e vivencias efímeras, sino que eterniza el tiempo. Su intención es ética y se manifiesta en el hogar como vigilancia, constancia, alegría, docilidad. El marido no es víctima del frenesí estético, mas esto no significa que una historia o compromiso de fidelidad abandone su etapa estética, el encanto del enamoramiento estético debe estar presente en el compromiso ético, pero ya no sucumbe a la categoría de lo inmediato o de un tiempo que se consume, debe erigirse como un encanto eternizado, un triunfo sobre lo temporal, un “enamoramiento permanente” o comprometido.

Si lo anterior puede proyectar un análisis filosófico existencial del “Cruce del Rubicón”, asentiríamos en que lo previo al “cruce” es frenético. Las abanicadas elecciones que los

oligarcas consideran para vencer a César ceden a intereses inmediatos, particulares e incluso egoístas. Otra postura extrema fue la designación del senadoconsulto (*Senatus consultus ultimun*), escenario que se avizoraba en momentos de ingente gravedad ya que consideraba otorgar poderes dictatoriales a los magistrados, una última salida si se trataba de la salvación de la *República*. Empero para los oligarcas el gran dilema no es esta salvación sino la destrucción de César o la protección de sus propios intereses.

César tiene un compromiso con la plebe y los tribunos están en su flanco, Antonio y Casio junto con otros dejan Roma para encontrarse con Julio César en Ravena. La información corre y es abrumadora, César debe elegir y finalmente el 9 de enero del año 49 a.C. escoge a sus mejores soldados a quienes ordena “cruzar el Rubicón” y cabalgar hacia Rimini para ocuparla sin derramar sangre. En César existe una intención, ha elegido algo definitivo, “se ha elegido”, eterniza su compromiso de unirse a la Roma que él anhela hasta la muerte⁴⁰. El frenesí o la pasión del momento son necesarios, pero no le hacen perder la conciencia, que como brújula le indica que su elección tiene implícitas e intrínsecas dificultades interiores. No busca la monotonía de una obligación, de una costumbre, cosa que sería para Kierkegaard *un insoportable marasmo*.

La invasión de Rimini manifiesta la creatividad de Julio César, disfraza su revolución como algo pacífico. Ese mismo día la noche sería testigo de su sufragio existencial. Cruza el Rubicón para dar inicio al resquebrajamiento de la República, hace suyo

40 La historia relata que este deseo de “unión vitalicia” con Roma le costó a Julio César la vida. Fue asesinado en el Senado.

el primer paso decisivo y fundamental para la construcción del Imperio⁴¹, es un instante que supera el tiempo y salta a lo eterno, tiene solemnidad histórica. El protagonista supera el momento, lo importante no es el “Cruce del Rubicón” sino la existencia de quién lo cruza, su anhelo de infinitud.

La elección es “grande”, implica un sentido ético del deber, es un parangón de la debilidad de su protagonista, un existente frágil que a su vez siente desasosiego con el cruce del río; le espera algo mayor un porvenir apoteósico para la historia. Imaginamos que una vez cruzado el Rubicón la vorágine de la cabalgata, lo que pasaba en la mente de Cesar probablemente desató la desesperación, que más que un sentido negativo, entraña la acechanza por algo definitivo. El no es un simple rebelde que invade un territorio, no es un esteta o un simple “miliciano” que disfruta la invasión, tampoco es el típico conquistador que se apropia de esta o aquella región. Cuando se dirige a Roma no piensa en un botín.

7. SALTO A LA FE, LA ESPERANZA POR ROMA

La desesperación del avance no tiene que ver con asuntos exteriores o “conquistas banales”, la desesperación grita dentro de su interior, tañe en su interior, en la conciencia de sí. Las Guerras Gálicas seguramente fueron importantes, pero vistas hacia atrás tienen sabor a caducidad, son comparadas por el hombre con algo superior, la idea de lo infinito. Aunque Julio César sería en el futuro un dictador, podríamos viajar al

41 A la muerte de Julio César sucedieron guerras civiles que marcaron el final de la República. Fue el hijo adoptivo de César, es decir Octavio quien se convirtió más tarde en el primer emperador de Roma.

pasado e imaginar como hubiese sido cabalgar a su lado, escuchar su estrategia y vivir la fuerza apabullante e hipnótica de su presencia y discurso. Considero que él mismo se concebía como una especie de “elegido”, y seguramente si hubiésemos sido sus legionarios, le habríamos asumido como “caudillo libertador”.

Lo que viene *aposteriori* del “Cruce del Rubicón” tiene rasgos de “empresa divina” y tratando de poner los pies en ese momento, cabría creer que César junto a sus legiones se sentían favorecidos por los dioses, y que los *augures* pronosticaban buenos presagios para la elección tomada. A su vez, es de vital importancia mencionar un dato que supera la simple peculiaridad; el mismo es que Julio César tenía en su *curriculum vivendi* político, el *facto* de haber sido *Pontifex Maximus* (Pontífice Máximo)⁴², cosa que había ocurrido unos catorce años previos al “Cruce del Rubicón” en el 63 a.C. Ese año César sucedió a Cecilio Metelo Pío con el título religioso más alto de la Antigua Roma. Ahora bien, mencionar este acontecimiento en la vida de César nos haría considerar que sus elecciones, especialmente la de “Cruzar el Rubicón” para cabalgar a Roma, tenía una alta influencia religiosa.⁴³ Esta nota equivaldría en el pensamiento de Kierkegaard, entender que después del “Cruce del Rubicón” surge la desesperación interior que le acompaña y se manifiesta como *humor*, o dicho de otra manera, César se transforma en un *humorista*⁴⁴, es decir, aquel que *relaciona la idea de Dios (lo divino) con todo lo demás y hace surgir la contradicción*⁴⁵.

42 Este título en la Antigua Roma, lo ostentaba el principal sacerdote del colegio de pontífices, era el puesto más alto y digno de la religión romana. Además de tener gran influencia religiosa, el *Pontifex Maximus* llegó a tener gran incidencia política.

43 Esto es una hipótesis que nos da pie para entender mejor la alternación entre los hechos de Julio César y la filosofía de Kierkegaard.

44 Concepto que en Kierkegaard no tiene nada que ver con aquel humor que comúnmente entendemos como sinónimo de gracioso o irrisorio.

45 KIERKEGAARD Sören, *Post-scriptum*, segunda parte, Cap. XI, p.192.

Lo que Julio César ha elegido es un posible enfrentamiento entre su interior existencial y lo divino⁴⁶, avanza y contempla lo que le rodea con *humor irónico* y *dolor oculto*⁴⁷, se empiezan a descubrir así la imperfección y la insuficiencia del hombre existente, el mal implícito en lo mundano y lo humano, lo material es insuficiente y finito. Es así como se puede entender la *comicidad* de lo material, del tiempo como instante, y también de lo ético como compromiso e indefectible costumbre (monotonía-sempiterna-uniforme).

Lo conquistado es ahora *cómico*, un afán caduco, si se entiende como la búsqueda de lo absoluto en un mundo finito. A su vez, volviendo a contextualizar el momento de Julio César, es conveniente recordar que para los romanos el universo era Roma, fuera de ella no existe cosa que valga. Lo único, lo más valioso es el Imperio Universal y quizás esto discurría en la mente de Julio Cesar; Roma como Universo. Su ambición no es un sinsentido, no se orienta a cualquier elección, es la elección de su vida, una elección definitiva, o sea elige a Roma eterna, su cabalgata es angustiante. “Cruzar el Rubicón” para Kierkegaard es dejar de buscar en el mundo, es dejar de buscar fuera de sitio. El mundo y su compromiso tedioso como *estadio ético*, aburren y por ende surge una necesidad “más allá”, el salto al *estadio religioso*.

Cuando viajamos en el tiempo imaginamos a Julio César montando su caballo, espada desenfundada señalando un camino a sus legionarios, glorioso escenario que ha sido

46 Hago énfasis en que la hermenéutica de los motivos o intención de Julio César no es algo exacto o que este escrito. Tiene un carácter instrumental narrativo para entender el existencialismo de Kierkegaard.

47 MACEIRAS FAFIAN Manuel, *Schopenhauer y Kierkegaard...*, o.c. p. 172.

representado en muchas épocas históricas y que muchos niños han visto ilustrado en sus libros de historia. Pero considerando lo relatado por Suetonio, esa noche César se perdió y no encontraba el famoso río, la oscuridad de la noche le hizo una “mala jugada” al general romano. Según Suetonio un campesino fue crucial para que encontrasen la senda justa, cosa que nos parece una paradoja si comparamos el poder de un romano como César, frente a la insignificancia de un pobre labriego. No obstante si reflexionamos este asunto del “auxilio de un campesino” desde Kierkegaard, afirmaríamos con certeza que éste fue vital para que César entendiese que su lucha no es un esfuerzo exclusivo por lo eterno, su lucha esta condicionada por y desde su existencia temporal. El general romano se pierde y queda vinculado a rehacer paso a paso la elección de su vida. Diciéndolo de otro modo, consideramos que ese pobre labriego fue crucial en todo este devenir. Y que importancia tomó; nada más y nada menos que ayudar en la conquista de Roma. César es tan imperfecto como cualquiera, la noche lóbrega estuvo a punto de boicotear sus planes, su futuro.

En la existencia humana conviven necesariamente las vertientes del tiempo y la eternidad. Ese río, el Rubicón, es la vertiente, en sus aguas deviene lo temporal y permanece lo eterno. Las aguas de ese río fluyen pero sigue siendo el mismo río.⁴⁸ Es dentro de estas vertientes que César da sentido a su esfuerzo existencial el cual no encuentra razón de ser en el mundo de lo inmediato. Kierkegaard afirmaría que al existente lo desesperan el mundo y el “existente en sí”, afirmaría que el sentido se orienta hacia un recurso final: la “fe”, y por “fe” no se

48 La filosofía de Heráclito se presta en este punto para poder entender la convivencia de lo temporal y lo eterno, de lo humano y lo divino, de lo mundanal y lo infinito.

concibe un “consuelo”⁴⁹, como no serán consuelo tampoco el estadio estético y el estadio ético.

Como futuro misterioso, la fe es una “última carta”, una posibilidad última, densa y permeada de paradojas, contradicciones y dolor; pero aún con esto sigue siendo posibilidad, una apertura compleja para el ser del hombre. Como ilustración vuelve a escena Julio César perdido y la espera angustiante de sus leales que lo esperan del otro lado del río. Una noche llena de tropiezos y la presencia de un campesino se fusionan con la fe de Julio César, el tiempo y lo eterno se encuentran para dar a la historia un sentido existencial humano, un instante que no sólo es tiempo sino también algo eterno, razón por la cual este momento no es “simple historia”, sino “historia épica” o heroica, presidida por un existente que dispuso sus dudas al reencontrar el río, su camino, su última posibilidad, su fe. Julio César para Kierkegaard no sería entonces un héroe estético; es un héroe que padece, sufre y es magno, es un *héroe religioso*.

Este sufrimiento anclado a la subjetividad de César y su singularidad son condiciones existenciales para asumir la fe como posibilidad interior del individuo. El historiador Apiano⁵⁰ nos regala un bello fragmento que nos ayudaría incluso a imaginarnos como coprotagonistas de la situación interior de Julio César respecto de sus posibilidades. Antes de cruzar el río

49 Tampoco un don externo como lo entienden algunas posturas teológicas cristianas, eliminando cualquier análisis de la psique humana como interioridad y por ende haciendo a un lado el protagonismo de la subjetividad del hombre.

50 Historiador romano autor de la *Historia Romana* que tiene la singularidad de haber sido escrita en lengua griega. Registra hechos desde la fundación hasta el fenecimiento de Trajano.

“se quedó inmóvil contemplando la corriente, meditando las consecuencias de cruzar el río en armas, luego como meditando sobre sí mismo dijo a los presentes: amigos, si no atravieso este torrente, habrá muchos sufrimientos para mi, si lo paso, para la humanidad”.

El fragmento de Apiano, pone en el centro de la escena a Julio César, es decir, aquel que viendo el río es un *pensador subjetivo*, aquel que construye un diálogo desde su interioridad. La valentía no le viene de las circunstancias externas sino desde las internas. El contexto interior es la *fe* de un romano de cepa que establece diálogo con sus dioses para pedir su favor. Esto no es en definitiva histórico, pero si hubiésemos estado frente a él, en el Rubicón, supondríamos que encomendó su empresa a *Belona*, diosa de la guerra⁵¹ y a Minerva, diosa de la sabiduría y estrategia militar⁵², sin embargo ya estaba existencialmente decidido. La encomienda de este *estadio religioso* la realiza en su *interioridad*.

Las circunstancias existenciales o el contexto-ablativo-interior⁵³ son casi inconmensurables. Muchos asuntos están a su favor, muchos en su contra, corre contra lo temporal y contra el mundo exterior, no obstante él no encuentra su sentido en este último y por ende decide cruzar, saltar, parece haberse llenado de algo infinito. El frenesí no determina su actitud

51 Belona era mitológicamente para los romanos la diosa de la guerra. Belona viene del latín *bellum-i* que significa guerra o lucha. Esta diosa era hija de Júpiter y Juno,

52 A su vez, Minerva era protectora de Roma, se correspondía con Atenea para los griegos.

53 Uso el tríplico *contexto-ablativo-interior* para referirme a la galopante angustia, desesperación, ironía y humor que el existente vive antes de dar el salto hacia el *estadio religioso* según Kierkegaard. Me refiero aquí a las circunstancias de Julio César.

después de cruzar el río, seguramente esta tranquilo, su fe es una cuestión que solamente compete a él, tiene *pureza subjetiva* y no puede ser evaluada desde la exterioridad. Pompeyo, los Oligarcas y el Senado no sabían “con quien se metían”, no fueron capaces de medir a su oponente, no podían tocar su interior, su gigantesca fe. Pudieron incluso adjetivarlo como extravagante, incoherente e hipócrita. Julio César según Kierkegaard habría sido en ese momento impropio a los intereses que inquietan profundamente los “hombres comunes”.

8. JULIO CÉSAR, UN HOMBRE *PARADÓJICO*

En la obra *Temor y temblor* Kierkegaard aborda lo paradójico como categoría del estadio religioso, se refiere a una *paradoja existencial* que es parte del proyecto de la vida humana, una *tensión* entre dos polos de la vida del hombre. Por un lado aparece lo que el ser humano haya en el despliegue de su existencia, y por el otro aquello que nuestra interioridad (subjetividad) anhela alcanzar (como ansia de lo infinito).

Si observamos el “Cruce del Rubicón” desde construcciones literarias bien matizadas, podríamos representar este sentido paradójico y el deseo de infinitud. Traeríamos a la vida a una “irrealidad” y nos incluiríamos “hombro a hombro” en la faena de César. Nos imaginaríamos a orillas del Rubicón, con el techo de los primeros rayos del sol en la cadencia de una mañana fría donde se ve la respiración humeante de caballos y soldados, el ambiente silencioso de tensión donde todos perciben el *humor* de César. Aquello que aparece como territorio o conquista parece fugaz, perecedero y huidizo, es una

comicidad. La certeza y la persuasión le habían abandonado y posiblemente se detuvo a meditar antes de cruzar, como cayendo en cuenta de lo que iba a realizar, era consciente del huracán de consecuencias⁵⁴. Estaba eligiendo y por lo tanto podía recular, dar la vuelta; o bien atravesar, a sabiendas de que el “Cruce del Rubicón” tendría que definirse con el hierro de las armas.

Toda esta atmósfera sería definida por Kierkegaard como *espiritual*; no de aquella fe que entendemos como devoción o atmosfera espiritual, tampoco es la guarida de la renuncia o una oblación gozosa por padecer. La *fe* para Kierkegaard no busca resquicios de consolación, la *fe* no es afable o indulgente con el hombre.⁵⁵ Y este hombre es individual, es decir, Julio César no reflexiona desde Kierkegaard, en el conjunto de soldados o demás involucrados. Está sólo y en este compromiso “...el individuo como tal se enfrenta absolutamente al absoluto”.⁵⁶

Lo historiográfico no es un tópico condicionante para los fines de este escrito, no importa indagar si Julio César era un hombre creyente o ateo. En los pormenores del hecho se genera la pregunta; ¿dónde se apoya su poquedad existencial?; y luego la respuesta; en la soledad profunda del hombre, que “está sólo” muy a pesar de parecer “estar acompañado”. Es en ese momento que *ALEA IACTA EST*, más que referirse a la suerte o fortuna, nos arroja a entender la poquedad y soledad de César, una

54 Es decir el “Cruce del Rubicón” es paradójico porque no es razonable o lógico. Si hubiésemos sido sus consejeros probablemente lo habíamos recomendado regresar y quizás apoderarnos de otro territorio.

55 “La fe es palabra contra la naturaleza, porque pone de manifiesto que ésta es finitud y contingencia. Es silencio porque no puede hacerse comprender. Es angustia por la falta de claridad intelectual. Es temor y temblor porque en ella el hombre se enfrenta como individuo particular; sólo y sin más valimiento que su pequeñez, ante la infinitud de Dios”. Cf. MACEIRAS FAFIAN Manuel, *Schopenhauer y Kierkegaard...*, o.c. p. 175.

56 Cf. KIERKEGAARD Sören, *Temor y temblor*, cap. V, 1977, p.161.

existencia que arriesga usualmente pero que ahora, en ese *hic et nunc* arriesgará el todo por el todo y ese “todo” es “el mismo”. Creer en lo divino, como una experiencia que no toca el interior del hombre es absurdo para Kierkegaard. Si el hombre no vive el “estar absolutamente sólo”, sino asume su poquedad, entonces la fe como creencia es contradicción. La fe “verdadera” está cargada de humanidad.

Por tanto “Cruzar el Rubicón” sale de la consideración de ser un asunto ético consumado como algo general, y contrariamente el acontecimiento vivido existencialmente es el pregón o el vitoreo de lo absolutamente personal. Creer va más allá de los cultos y de la humanidad como género, significa la “romería” que emprende el hombre en su soledad buscando una *tierra prometida* como lo explica la obra *Temor y temblor*. La *Tierra prometida* en el *estadio religioso* de Julio César es Roma; a su vez es oportuno, para interpretar los sucesos acaecidos; que en su carrera política habían nombramientos religiosos, primero como *Flamen Dialis* y luego como *Pontifex Maximus*.⁵⁷ Como sacerdote y pontífice romano se presenta al duelo entre los abusos de la oligarquía y el senado, y las injusticias sufridas por él y los plebeyos. El estadio religioso de César tiene también carácter estético, no es solamente un puesto político como se definió., Kierkegaard lo definiría así: *Lo religioso desempeña entonces el mismo papel que lo estético, pero en un sentido superior, aleja la celeridad infinita de lo ético y tiene lugar el desenvolvimiento, pero el escenario está en lo interno, en los pensamientos y en el espíritu, lo que no es posible ver, ni siquiera con unos gemelos de teatro*.⁵⁸

57 Hay que señalar como dato histórico respecto de la fe y religión de Cayo Julio César que a los 16 años, Cinna lo designó *Flamen Dialis*, es decir, sacerdote de Júpiter, un cargo religioso importante de la religión romana.

58 KIERKEGAARD Sören, *El amor y la religión*, Editorial Tomo, México 2013, p.72

Es bien sabido que el estadio religioso en la filosofía de Kierkegaard encuentra su áncora en las promesas propias del cristianismo y en el hombre de fe que se ve simbolizado en algunas figuras bíblicas como la de Abraham, no obstante el cometido de este artículo es hacer un análisis del mismo estadio religioso, pero desde una existencia humana que no conoce el cristianismo, es decir la de Julio César. Mas esta circunstancia no es óbice para entender que el hombre en si mismo posee interioridad y subjetividad; razones que hacen brotar; desde la angustia, la desesperación y el temor; la autodeterminación o libertad de saltar a nuevos estadios que lo van conduciendo, por su anhelo de infinitud, al más paradójico de los mismos, o sea la fe.

Esta fe es importante entenderla en el contexto de la Roma antigua de César, y es un hecho innegable que la mayoría de casas romanas solían tener un *Lanarium* o altar donde adoraban y hacía sacrificios a sus dioses; era una religión centrada en el hogar. Podríamos imaginar en el “armario divino”, pequeñas imágenes de *Vesta*, *Jano*, *Marte*, entre otros. A cambio de libaciones o sacrificios los dioses otorgaban recompensas merecidas a los romanos temerosos y respetuosos. La superstición evocaba un halo de predeterminación; ésta era la manera romana de vivir la fe. *Temeroso* evoca a *temor*, un fuerte motivo filosófico para Kierkegaard respecto del estadio de la fe. Pero este *temor* no es fobia o pánico, sino una condición existencial que desata la fe, que en palabras de Kierkegaard sería “...la más alta pasión del hombre. Muchos hay posiblemente en cada generación que nunca consiguen alcanzarla, pero no hay nadie que la rebase”. Y luego continúa: “Pero quien llega a la fe no se detiene en ella, es más, se enfadaría si alguien le

invitase a tal cosa, del mismo modo que se indignaría el amante si oyese decir de él que sólo se detiene en el amor; replicaría: no permanezco inmóvil, porque me juego en ello el sentido de la existencia. Sin embargo tampoco va más allá, hacia algo diferente, pues cuando descubre esto, encuentra otra explicación”.⁵⁹ El “armario de fe” de César está en su interior y ahí le va rindiendo un culto existencial a lo que lo mueve, la angustia, la desesperación el anhelo.

La fe exige un “allende”, no como estatismo escatológico,⁶⁰ sino un allende existencial, como el que Kierkegaard afirma cuando menciona a Heráclito en *Temor y temblor*, “hay que ir más allá, hay que ir más allá”, un impulso existencial antiguo, mencionado por el filósofo *Oscuro*, que había depositado sus pensamientos escritos en el templo dedicado a Diana⁶¹; Heráclito había afirmado “nadie puede cruzar dos veces el mismo río”. Si continuamos con la alegoría del “Cruce del Rubicón”, podríamos leer a Julio César cuya mayor armadura surgía de un estado existencial interno que puede cruzar “una sola vez el río”. Como romano el negocio divino le favorecería solamente si surgía en su interior la paradoja como condición de saltar a lo infinito; debe confiar en la promesa o recompensa aunque no la vea, aunque se sacrifique a él mismo y sus soldados. No sabe que le espera en Roma, pero si sabe que el pronóstico de la razón no le es favorable, mientras que el augurio de la fe absurdamente lo mueve.

59 Cf. KIERKEGAARD Sören, *Temor y temblor*, o.c., pp.315-317.

60 No espera el Valhalla de los vikingos o el Cielo de los cristianos

61 “Porque sus pensamientos habían sido su armadura durante su vida y por eso los colgó delante de la diosa”. Idem, p.316

El relato nos dibuja a un Julio César con un carisma⁶² o carácter capaz de mover a los soldados de la legión XIII y marchar con ellos, convence a los legionarios, tribunos y algunos plebeyos de algo que no ven y que es “un salto al vacío”. El sentido de esta empresa no es para este mundo y tiene la constitución de algo absoluto en si misma, no es simplemente anhelo de poder o un sometimiento carente de elección y libertad.

Convencer a los legionarios implica la coherencia de sus motivos, los mismos radicados en su interior emanan la fuerza de la angustia existencial profunda, del dolor y el sufrimiento. No es difícil imaginar que el “Cruce del Rubicón” fue tortuoso e implicó una pasión tensa en César, es alguien que según los relatos no atravesó la zona limítrofe de las provincias para hacer daño, como permaneciendo en el *estadio estético*, tampoco se consuma en defenderse de los insultos del enemigo como una especie de compromiso o promesa ética desde su status militar. Los motivos de César tienen un “aroma de caudillo” ya que emanan lucha contra la opresión y libertad, es un héroe de fe, cuya negociación y promesa divina se impone más allá de la justificación racional.

La confianza absurda surgida en su interior es una fe que Kierkegaard describiría como *pathos existencial*, misma que llevaría a Julio César cinco años después de haber invadido Roma y sus ideales de libertad, a la muerte en los *Idus de marzo*. El “Cruce del Rubicón” es un estado existencial patológico y más aún de *auto-patía*, la subjetividad del que lo protagoniza esta sumida en el temblor y el temor, contradice la razón. El conflicto

62 Max Weber define el carisma como algo que permite ejercer una forma de poder. El carisma lo detenta alguien que tiene una personalidad extraordinaria. Es algo que subyace en el interior del hombre y puede convencer, incluso al grado de lo absurdo y paradójico. Se puede convencer a lo

le pertenece a “uno solo”, es singular y no se amarra al ejercicio de amar lo terreno y lo humano, es *contra-natura*. Esto último es un deber radical en la biografía más que en la filosofía de Kierkegaard; “el deber evangélico de odiar a su padre y a su madre es entendido por él como exigencia del sufrimiento coherente con la aceptación de una fe, por si misma anti-natural”⁶³

La fe de Kierkegaard es a todas luces una iniciativa de humanización del cristianismo, como paralelamente la fe de Julio César es una humanización de los ideales y el sueño de Roma vividos angustiante y dolorosamente en su interior. Esa es la otra cara de eso a lo que llamamos fe, más allá de entenderlo únicamente como un don o una dimensión trascendental, requiere una comprensión paradójica de la interioridad y singularidad que trasciende el heroísmo trágico y alcanza el heroísmo doliente de la fe. Esta (la fe), no se podría recibir si en la interioridad humana no se dan las condiciones existenciales para recibirlas como auto-patía, el sentido de sentirse pecador es en Kierkegaard la experiencia existencial de una pesada contingencia y finitud. La inconformidad encontrada en la futilidad de los amores efímeros y de los compromisos éticos aletargantes necesita un *omega*, un estadio humano que vive el tiempo desde una proyección eterna-interna, ya que no encuentra sosiego en la cabalidad y finitud del mundo, y esta “falta de sosiego” es semejante a evocar a Julio César “Cruzando el Rubicón”, o imaginar a Alejandro cabalgando sobre Bucéfalo, el caballo que teme a su sombra, que podría interpretativamente ser la finitud del mundo.

63 MACEIRAS FAFIAN Manuel, o.c., p.177. El sacrificio de amor de Kierkegaard vivido por Regina Olsen (que había sido su prometida) adquiere un papel determinante como augurio real de cómo se entiende la existencia del hombre.

Macedonia es pequeña para Alejandro, como para Julio César es pequeña la Galia o las múltiples conquistas del “don Juan estético”. Alejandro debe buscar sufrientemente un reino que sea igual a su grandeza, que incluso le llevaría a hurgarse como hijo de los dioses. Julio César debe caminar a Roma como algo irreal y hasta fabuloso, por encima de la razón. Los oráculos y los augures hablan un lenguaje enmarañado y hasta indescifrable, sin embargo mantienen dentro del ámbito de la fe: el misterio y la convivencia con lo divino en el interior del ser humano; que es capaz de asumir proyectos monumentales que lo liberan de la cadena del tiempo como “instante-para-cruzar” y lo catapultan hacia los esfuerzos existenciales que no tienen cabida en el mundo perecedero. La fe ha eternizado a Julio Cesar en la historia de la humanidad y es un claro ejemplo de lo que Kierkegaard concibe como enfrentamiento con todo lo humano y lo histórico. El salto al estadio de la fe queda resumido en *o lo finito o lo infinito, la eternidad o el tiempo*, es lo que se entiende entonces como alternativa que supera una espera escatológica⁶⁴ ya que nuestro tiempo se vincula con lo eterno desde nuestra misma existencia, ya está en ella, lo eterno no es una espera de “algo mejor”, un lugar a donde iremos después de la muerte.

El existencialismo de Kierkegaard finalmente alumbra una hermenéutica de la fe que no se resuelve en la existencia humana como “lugar que la padece o sufre con angustia”. La dimensión eterna de nuestra existencia no es la circunstancia de una actitud conformista. Nuestra eternidad existencial es nuestro anhelo interior de infinitud⁶⁵ cuyo compromiso encuentra plenitud histórica y temporal en causas nobles como el amor a la humanidad, la liberación de oprimidos; es en mi modesta apreciación un “caudillismo existencial” que no se enclaustra en

64 O de un mundo mejor después de la muerte.

65 Que en el cristianismo es amor a Dios.

las consecuencias pronosticadas por la razón y asume paradójicamente las propias lides.

César se apropió del mediterráneo como *Mare Sui*, se movió en sus extremos y derrotó a Pompeyo aunque no quiso su muerte. Al igual que Alejandro llegó a Egipto donde conoció a la última reina de la dinastía de los Ptolomeos, Cleopatra. Conclusivamente hago énfasis en su célebre frase, “*Veni, vidi, vincit*”⁶⁶, quizás como una pretensión ambiciosa que camina el sendero de lo *estético, ético y religioso*. Este último significa vencer aunque el riesgo del ideal de libertad implique el peligro de la muerte.

Hoy la historia recuerda que Julio César promulgó leyes, fue pionero en cuestiones urbanas, reformó el calendario y lideró una guerra civil donde hizo vida la “*Clementia Caesaris*”⁶⁷. Aunque su proyecto existencial haya sido interpretado por muchos como equivoco, se comprometió existencialmente con “él mismo y su universo interior”, se proclamó como cónsul y *dictatur perpetuus*⁶⁸, situación que representó para el Senado Romano la amenaza de un tirano y dictador. La paradoja de César lo lleva a su muerte, su anhelo de infinitud lo condena.⁶⁹ Lo podemos recordar como alguien, que en referencia a sus anhelos infinitos; se enamoró, comprometió y eternizó desde su subjetividad, su existencia interior. Logró lo que quería, dio el primer paso de la República al Imperio. Lo que era paradoja se convirtió por la fe en realidad, ¡cruzó el Rubicón!

66 Misma que pronunció en su victoria sobre el rey Farnaces de Anatolia

67 Clemencia del César.

68 Dictador vitalicio

69 Los senadores, liderados por Bruto y Casio decidieron asesinarlo a puñaladas viendo que representaba una amenaza para la República.

Bibliografía

- BECKER Ernest, *La estructura del mal: un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México 1980.
- CORETH Emerich, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1991.
- FERRER Joaquín, *Filosofía de la religión*, Palabra, España 2001.
- GASTALDI Italo, *El hombre un misterio*, Instituto Superior Salesiano, Quito, 1994.
- KIERKEGAARD Sören, *Tratado de la desesperación*, Leviatán, Buenos Aires 2004.
- KIERKEGAARD Sören, *El amor y la religión*, Editorial Tomo, México 2013.
- KIERKEGAARD Soren, *La Alternativa*, 2ª. Parte, IV, Gredos, Barcelona 1977.
- KIERKEGAARD Sören, *Post-scriptum*, Sígueme, Salamanca 2010.
- KIERKEGAARD Sören, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires 1958.
- LACROIX Jean, *El sentido del ateísmo moderno*, Herder, Barcelona 1964.
- MACEIRAS FAFIAN Manuel, *Shopenhauery Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid 1985.
- MORATALLA Domingo, *Un humanismo del Siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1985.

LA IMPORTANCIA DE LA INVESTIGACIÓN EN LA TAREA DOCENTE¹

Julio César De León Barbero

Resumen

Una reflexión sobre la importancia de la investigación en la tarea docente. Se examinan algunas propuestas respecto a la relación docencia-investigación en la misión que debe cumplir la universidad en el mundo y la cultura.

Abstract

A reflection on the importance of research in the teaching task. Some proposals are examined about the teaching-research relationship in the mission that the university must fulfill in the world and culture.

Palabras clave: Enseñanza, investigación, conocimiento.

Key words: Teaching, research, knowledge.

La preocupación sobre las funciones y finalidad de la Universidad como institución es de vieja data. Por lo mismo, desde sus inicios, a finales de la Edad Media, el rol de la Universidad en la sociedad ha sido objeto de análisis y discusión.

¹ Conferencia dictada el 28 de noviembre de 2017, en el Aula Magna Iglú de la Universidad de San Carlos de Guatemala, con ocasión del día de premiación del docente humanista promovido por COMEVAL.

Desde que se fundó la primera universidad del mundo en Bolonia, Italia —siglo XIII—, ha habido drásticos cambios geopolíticos, económicos, sociales, demográficos, científicos y culturales. Todas esas transformaciones han afectado la vida universitaria en su organización, estructura, finanzas y funcionamiento en general. Eso es indudable.

Universitas significa gremio. A finales del siglo XII surgieron y se consolidaron grupos de personas cuyo interés era el saber. Unos deseaban obtenerlo y otros deseaban transmitirlo. Anhelaban procurarse una formación de elevado nivel en la cultura y el conocimiento. Las universidades medievales eran corporaciones educativas orientadas a capacitar, formar y educar a personas interesadas en su propia instrucción.

A la vez manifestaban interés en llevar a cabo el cultivo del intelecto, fuera del ámbito eclesiástico, alejados de conventos, monasterios y centros eclesiales de enseñanza. No fue fácil alcanzar la libertad y autonomía que toda labor intelectual requiere. Pero se logró. Se logró por vez primera en Bolonia. El emperador Federico Barbarroja concedió el debido reconocimiento al gremio de estudiantes de esa ciudad, en 1158.

El afán por la autonomía del quehacer intelectual requería también independencia del poder civil, no solo del eclesiástico. El medio histórico evidenciaba tensiones por la hegemonía entre el papado, el sacro imperio romano germánico y las monarquías locales. Las incipientes universidades cayeron no pocas veces en las manos de intereses políticos.

Luchas y confrontaciones en Francia e Inglaterra, algunas veces cruentas, condujeron a la laicización de la vida universitaria. Así, las universidades abandonaron la promoción de intereses políticos para centrarse en la búsqueda de la verdad en todos los ámbitos del conocimiento.

Libres de la tutela eclesiástica y del manipuleo gubernamental, aquellos gremios intelectuales o universidades se dedicaron por completo a su razón de ser. Razón de ser que, en el fondo y en esencia, sigue siendo la misma para las universidades del mundo actual.

1. El *bios theoretikós*

Lo que reunió a los gremios originales fue el interés por saber. La tarea de enseñar, estudiar, aprender y desarrollar el pensamiento constituía el leitmotiv de las incipientes universidades.

Aristóteles había señalado, en los albores de la civilización occidental, que los hombres podían adoptar ciertas formas de vida. Tres géneros de vida, señaló el estagirita: la vida voluptuosa, centrada en los placeres; la vida política, dirigida al disfrute de los honores; y la vida contemplativa.

Esta última, denominada *bios theoretikós*, fue considerada por Aristóteles como superior a las dos primeras.

Pienso que traducir *bios theoretikós* como vida contemplativa, como es usual, no es del todo correcto. Primero,

por el sentido religioso, místico, que el término contemplación tiene. La razón de esto estriba en que el griego *theoría* se tradujo al latín como *contemplatio*, siendo el significado de *contemplare*: ver lo que está en el templo. Pero esto está lejos de la definición aristotélica. Segundo, porque el término griego *theoretikós* no se relaciona con la mera meditación o búsqueda interior. El término teoría tampoco tiene relación con *Theos*, que significa Dios.

La *bios theoretikós* se relaciona más bien con una actitud frente al mundo. El verbo *Theoréo* enfatiza la acción de ver, observar, examinar, incluso inspeccionar. Esa actitud, ese proceder, de “alejarse” del mundo intelectualmente para examinarlo, fue uno de los elementos que condujo al apareamiento de la filosofía en Grecia. También al posterior surgimiento de la ciencia en Occidente.

El verbo *Theoréo* evolucionó hasta abarcar la especulación a que da lugar la observación de la realidad. Especulación que arranca de las interrogantes que surgen ante lo que observamos o examinamos. Preguntas relacionadas no necesariamente con usos técnicos o aplicaciones prácticas. Interrogantes dirigidas más bien a captar el ser de las cosas sin despreciar nada de lo que ocurre en el mundo. Interrogantes relacionadas también con el sentido de lo que ocurre sobre todo en el mundo humano.

La actitud teórica está hambrienta de explicaciones y desfallece por entender ese mundo en el que vivimos. Ciertamente, como lo entendió Aristóteles, no a todos se les da ese entregarse a la *bios theoretikós*, a la tarea de explicar y

entender la realidad. La realidad física que constituye el universo material. Y en nuestro caso, la realidad humana que constituye un universo mucho más complejo, rico y cambiante.

2. El centro de docencia-investigación

Bien podríamos decir que lo que aglutinó a los primeros gremios intelectuales fue la dedicación a la *bios theoretikós*. El interés por la actividad centrada en la búsqueda de conocimiento. En ese sentido pronto se destacaron dos actividades que continúan siendo relevantes en toda universidad: la docencia y la investigación.

Es cierto que el tiempo instaló otras funciones en la vida universitaria. Sin menosprecio de ninguna de ellas, no obstante, la docencia y la investigación siguen destacando.

Por la docencia se transmite a las nuevas élites intelectuales el conocimiento adquirido, acumulado, por generaciones pasadas. Se espera que dicha transmisión ocurra a los más altos niveles para ser digna de llamarse educación superior.

No obstante, el ideal consiste en que aquellos dedicados a la labor docente ejerciten su capacidad investigadora. Transmitir la herencia científica, filosófica, técnica y cultural, y transmitirla con responsabilidad, es importante. Pero es intrínseco a la transmisión del conocimiento, la generación de nuevos saberes.

Ahora bien, no se puede negar que hubo quienes hicieron grandes aportes al pensamiento, a la filosofía y a la ciencia hallándose lejos de la academia y la actividad profesoral. El filósofo escocés David Hume es claro ejemplo de ello. Le fue negada una posición como profesor en la Universidad de Glasgow al ser acusado de hereje.

No obstante, Hume llevó a cabo investigaciones muy importantes sobre el origen de las ideas; la relación del pensamiento con la realidad; el principio de causalidad; etc. Eso, aparte de investigar el pasado de Gran Bretaña y que dio como resultado una obra que le llevó quince años escribir: *La Historia de Inglaterra*, en seis volúmenes.

De esto derivamos que no es imprescindible estar involucrado en la vida universitaria para investigar o descubrir. Pero la universidad como institución ha sido, por lo general, fuente de los avances del conocimiento a todo nivel. Eso desde sus inicios.

David Lindberg, en su obra *The beginnings of Western Science* (1992) registra que:

Los eruditos de la Alta Edad Media crearon una extensa tradición intelectual, en ausencia de la cual el progreso de la filosofía natural (esencialmente las ciencias naturales) habría sido inconcebible.²

2 Lindberg, David, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 196.

Y el historiador de la ciencia Edward Grant fortalece lo anterior cuando escribe:

¿Qué permitió a la civilización occidental desarrollar la ciencia y las ciencias sociales hasta extremos jamás alcanzados por ninguna otra civilización? La respuesta, estoy convencido, reside en un persuasivo y sólido espíritu investigador que surgió como consecuencia natural del énfasis en la razón desde la época de la Edad Media. La razón (...) se entronizó en las universidades medievales como árbitro definitivo en la mayoría de los debates y controversias intelectuales. Era natural entre los eruditos inmersos en el entorno universitario recurrir a la razón para adentrarse en materias no exploradas hasta la fecha, así como para discutir posibilidades que nunca antes se habían tomado en serio.³

Ahora bien, aunque docencia e investigación han ido de la mano en la vida universitaria, las opiniones en cuanto a la mecánica de su ejecución y a la relación entre ambas actividades no ha sido, ni es unánime.

Existen aquellos que piensan que se trata de actividades separadas. Aunque reconocen que enseñar e investigar son actividades intrínsecas a la universidad, proponen una separación orgánica. José Ortega y Gasset va por ese camino. En su obra, *Misión de la Universidad*, Ortega sostiene que la

3 Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 60-61

misión esencial de la universidad es la enseñanza de la cultura, entendida como el sistema de ideas vivas imperantes. Sostiene que enseñar profesiones es importante, pero los profesionales han de ser personas cultas. Poseedoras de una mediana formación en la historia de las ideas, sin olvidar los procesos históricos que han conducido a la humanidad a su estado actual.

Pero Ortega separa y deslinda la enseñanza de las profesiones del quehacer científico. Así, aquellos que se dedican a enseñar profesiones tienen su propio ámbito de trabajo con sus concomitantes problemas. Por el contrario, los científicos, los que se entregan a la actividad investigativa, se encuentran concentrados en el descubrimiento de problemas y en intentar posibles soluciones.

Ortega insiste en que no es ciencia aprender una ciencia ni enseñarla, como no lo es usarla ni aplicarla. La Universidad, merced al principio de economía en la tarea docente, contribuye a hacer digerible el saber científico a la limitada capacidad de los hombres para aprender. De ahí, Ortega plantea la separación entre la docencia entregada a la enseñanza de las profesiones y la investigación propiamente dicha. Según él, tratar de inculcar ambas actividades y exigir que se cumpla con ambas en el individuo como estudiante, no es adecuado.

Ortega, fiel a su principio de subordinar el saber y la razón a la vida, plantea que la universidad debe tener en cuenta la escasa capacidad de aprendizaje del estudiante, así como su legítimo interés por aprender solo aquello que le va a servir para vivir. Eso sin olvidar lo dicho párrafos arriba: la vida tiene que ser culta y la cultura tiene que ser vital.

Ahora, en cuanto a lo que concierne a la investigación, el filósofo español hace énfasis en no confundir lo que constituye el eje central de la vida universitaria y aquella zona circular, dice, de las investigaciones, que debe rodearla.⁴

En ese orden de ideas, Ortega sugiere que alrededor de la universidad deben surgir institutos, centros y laboratorios dedicados exclusivamente a la tarea investigativa. Así, los estudiantes mejor capacitados deambularán constantemente de la universidad a los centros dedicados a la tarea estrictamente científica.

Pero hay quienes opinan que las tareas docente e investigativa pueden y deben combinarse. En esa línea argumentativa, traigo a la memoria el pensamiento de José Mata Gavidia, quien fuera Director del Departamento de Filosofía de esta Facultad y mi profesor.

Mata Gavidia escribió un texto que lleva el título de *Docencia en forma de investigación*, publicado en 1967 por la Editorial Universitaria. Mata Gavidia afirma que:

*El problema de la superación humana ha sido en una u otra forma preocupación de las más solícitas en la Educación. En nuestro tiempo dicha superación está vinculada en forma estrechísima con la investigación en todas sus modalidades. El avance de una nación proviene de sus sistemas de búsqueda.*⁵

4 Ortega y Gasset, Obras completas, 6 tomos, Cuarta Edición, Revista de Occidente, Madrid, 1958, T. IV, p. 351, Misión de la Universidad.

5 Mata Gavidia, José, *Docencia en forma de investigación*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Imprenta Universitaria, (Estudios Universitarios, Volumen No. 2) 1967, p. 5.

Agrega el mismo autor:

La búsqueda de modalidades, transformaciones, etc., nuevas, es decir: la investigación de la propia realidad social y sus recursos, la investigación del propio yo y sus características, la investigación del cosmos y sus posibilidades de transformación, hace que una comunidad pueda avanzar en su desarrollo y disfrutar de mejores condiciones.

Estos párrafos de *Docencia en forma de investigación* apuntan a que gracias a la investigación, la humanidad mejoró sus condiciones de vida, superó aquello que era adverso a su existencia. Argumentos nada despreciables.

Ahora bien, a diferencia de Ortega, Mata Gavidia supone que la investigación es algo propio de todo ser humano. Que como actividad de búsqueda constituye una característica antropológica. Dice:

La investigación es una tendencia congénita del ser humano que por naturaleza busca hallar nuevas modalidades de conocer; nuevas soluciones y problemas de toda índole, científica, cultural, social, existencial; nuevas sendas o métodos para el ser, el saber o quehacer humanos.⁶

⁶ *Ibid*, p. 13.

Es obvio que, en sus palabras, manifiesta un compromiso con el pensamiento de Aristóteles quien, en su *Metafísica*, acuñó el término “asombro” como detonante del interés humano por conocer y saber. Desde esa perspectiva la docencia como investigación vendría a ser de interés para la antropología filosófica y de eso aquí no nos vamos a ocupar.

La docencia como investigación también constituye un método, afirma Mata Gavidia, y eso es lo que aquí nos concierne. Afirma que se trata, en todo caso, de una metodología de la ciencia, artes, humanidades, etc.

En este punto, señala las razones por las cuales docencia e investigación deben ir de la mano. Señala que:

(...) docencia e investigación, lejos de ser dos sistemas universitarios con órbitas distintas, constituyen un sistema conjugado, y son posibles ambos, precisamente por la mutua influencia de cada uno de ellos, ya que nada podría enseñarse si la investigación no lo hubiera descubierto, ni podría profesionalizarse sin el medio de la enseñanza.⁷

A partir de aquí enfatiza que el mejor material para la tarea docente únicamente lo provee la investigación. También advierte que la investigación genera virtudes que constituyen las más elevadas conquistas de la tarea docente.

⁷ *Ibid*, p. 19.

Entonces, podemos afirmar que el autor de Docencia en forma de investigación ve que la relación docencia-investigación es sumamente saludable. Conduce a una docencia creativa en cuanto a contenidos y genera elevadas virtudes y actitudes en el docente-investigador. Esta constituye la tesis fundamental de su obra.

Dirigiéndome hacia el final de esta alocución me gustaría traer a la memoria que Mata Gavidia fue el redactor de la llamada *Declaración de Antigua*, surgida en el Primer Coloquio de Profesores de Filosofía que se celebró en Antigua Guatemala, en 1964. Allí asentó lo siguiente:

(...) toda reforma universitaria que no contemple la formación filosófica como alma mater de la universidad está de espaldas a la realidad de nuestro tiempo, y no logrará sus objetivos, porque no se puede vivir sin respirar aire que vitalice el organismo y ese aire de vitalización universitaria es la filosofía.⁸

Lo que no pudo prever el gran humanista era que la Facultad de Humanidades adoptaría y se dedicaría a promover un modelo educativo que precisamente ha contribuido a la muerte de las humanidades a nivel secundario y superior. Me refiero al modelo educativo basado en competencias que, con su lenguaje sacado de las fábricas, no contribuye en nada a

8 I Coloquio universitario centroamericano de profesores de filosofía, 1-3 de octubre de 1964, *Crónica*, archivos de la Universidad de Costa Rica, p. 419, <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/1%20Coloquio%20Universitario%20Centroamericano%20de%20Profesores%20de%20Filosof%C3%ADa..pdf>, consultado el 2/11/2017.

promover el asombro, la búsqueda, el descubrimiento, la investigación, en el ámbito de lo humano.

Sin desprecio por ninguna actividad humana hemos olvidado que somos humanistas al aceptar acríticamente un modelo impuesto desde ámbitos internacionales comprometidos con intereses ajenos a la academia.

¿Entonces, por qué nos rasgamos las vestiduras ante la situación educativa del país? ¿Cómo, entonces, entenderemos la importancia de asociar la docencia con la investigación?

Hago votos porque ese modelo educativo sea abandonado pronto como toda moda y que tengamos de vuelta la preocupación por las cuestiones perdurables de las que se han hecho cargo las humanidades desde siempre.

Bibliografía

Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Lindberg, David, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Mata Gavidia, José, *Docencia en forma de investigación*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1967.

Ortega y Gasset, Obras completas, 6 tomos, Cuarta Edición, Revista de Occidente, Madrid, 1958, T. IV, Misión de la Universidad.

LA INMANENCIA COMO FUNDAMENTALISMO CULTURAL

Marco Arévalo

Abstract

La civilización europea occidental, presente en Guatemala en el grupo calificado de ladino, sobre todo, ha hecho de la inmanencia del conocimiento el eje central de su fundamentalismo al elevarlo al rango de cuasi religión al haber abandonado su esencia cristiana. Justamente dicho inmanentismo gnoseológico cumple el primer requisito señalado para una cultura de conjunto normativo cerrado y creador de una cultura activa con memoria viva que se muestra en todos los ámbitos de la vida y el pensamiento.

Palabras claves

Fundamentalismo, inmanencia, gnoseología, conocimiento

“Es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar. Si los poetas tienen razón diciendo que la divinidad es capaz de envidia, con ocasión de la filosofía podría aparecer principalmente esta envidia, y todos los que se elevan por el pensamiento deberían ser desgraciados” (Aristóteles, Metafísica · libro primero · A · 980a-993a)

1. Planteamiento del problema

Hoy se habla del fundamentalismo como una amenaza

cultural desde fuera y desde dentro de la propia cultura. Se señala a determinadas religiones como ejemplo primario de este, sea el Islam o las interpretaciones bíblicas de grupos protestantes. En ambas se da como característica que se promueve una interpretación literal de determinadas fuentes escritas y la aplicación inflexible de una doctrina o práctica establecida a partir de estas, sin contar con una interpretación contextual y más aún rechazando toda racionalidad posible. Se señala incluso que este se ha dado en el ámbito político y se citan casos de obras como *Mi Lucha* de Hitler o el *Libro Rojo* de Mao Zedong. Descartamos aquí la interpretación positivista que relega el uso de la expresión para toda interpretación de la realidad, incluido el hombre, salida de la divinidad o de lo que propiamente se ha llamado integrismo en Europa. De hecho, el sociólogo Peter Berger¹ sostiene que el fundamentalismo no procede solo de la religión. Señala que “generalmente se cree que el fundamentalismo es malo para la democracia porque dificulta la moderación y disposición al compromiso que la hace posible, pero agrega que “es importante comprender que hay secularistas (llamados a veces laicistas) tan fundamentalistas como los religiosos”². Justamente aquí se inserta nuestra tesis, pues la civilización o cultura europea occidental ha caído en la inmanencia del conocimiento como en un laberinto en el que se pierde el pensamiento y en el cual para sobrevivir ha de derivar necesariamente en lenguaje, como de hecho ha sucedido.

1 Peter L. Berger. Consultado el 4 de abril de 2017

2 Ibídem.

Termina diciendo Berger que “unos y otros coinciden en no estar dispuestos a cuestionar sus opiniones, así como en su militancia, agresividad y desprecio hacia los que discrepan de ellos”³. En este hacer a un lado el cuestionamiento se percibe un alto grado de emocionalidad y un rechazo de toda racionalidad.⁴

Este fundamentalismo se presenta como un mal en la cultura humana y la fuente de muchos y grandes errores. Para autores como Huntington⁵ estamos ante lo que él llama choque de civilizaciones; estas se pueden describir como grupos humanos que comparten algo muy íntimo y profundo y los define como “conjuntos normativos cerrados, culturas activas con memoria, capaces de establecer una voluntad política común. Tal voluntad se asienta justo sobre lo que les es común, por lo general una visión religiosa de sí mismas y del mundo”. Nuestra tesis es que la llamada por este autor “civilización europea occidental” sufre de lo mismo y ha hecho de la inmanencia del conocimiento el eje central de su fundamentalismo al elevarlo al rango de cuasi religión al haber abandonada su esencia cristiana. Justamente, dicho inmanentismo gnoseológico cumple el primer requisito señalado de conjunto normativo cerrado y creador de una cultura activa con memoria viva, que se muestra en todos los ámbitos de la vida y el pensamiento. Esto se puede ver en la absolutización de la ciencia

3 Op. Cit.

4 En el caso de la fe católica no sucede así, aunque muchos suelen atribuirle el calificativo de dogmática. Baste recordar al Encíclica del Papa Juan Pablo II “Fides et Ratio”

5 Véase a este respecto la obra de Samuel P. Huntington “Choque de Civilizaciones”.

experimental que habla lenguaje matemático, lo que ha llevado al gran desarrollo tecnológico y fundar toda esperanza en ello.

Además y sobre todo se puede observar que tiene la capacidad de establecer una voluntad política común haciendo de la democracia liberal⁶ burguesa la base de un sistema social donde todo se pone a debate y todo es discutible a partir del ideal de la ilustración, cuyo proyecto recoge y lleva a sus últimas consecuencias. Lo anterior cobra mayor sentido cuando vemos cómo el proyecto “naciones unidas “ o la “unión europea” se venden como modelos de vida social internacional, o la democracia fundada en los derechos humanos como el ejemplo de vida interna, dentro de un único modelo.

2. Consideraciones en torno a la inmanencia

En filosofía hay dos palabras que suelen usarse en algunas ocasiones, aunque no siempre con acierto: inmanencia y trascendencia. Estas se entienden sobre todo en el contexto de la gnoseología o teoría del conocimiento y desde ella toman su sentido. En forma general, inmanente^{7/8} es lo que está dentro de, mientras que trascendente alude a lo que está fuera. En nuestro

6 Recuérdese que ya el filósofo Gustavo Bueno señala —a propósito de la corrupción del sistema democrático— que se da entre nosotros un fundamentalismo democrático, que considera a la democracia como la forma perfecta de sociedad política, el fin de la historia y el mejor de los mundos posibles.

7 Según el DRAE: adj. Fil. Que es inherente a algún ser o va unido de un modo inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda distinguirse de ella, de donde entonces, que le pertenece a este.

8 Del lat. tardío *immānens*, -entis, part. pres. act. de *immanēre* ‘permanecer en’.

caso nos referimos a estas con relación al sujeto del conocimiento. Por ello, para afinar el tema, es posible hacerlo desde la explicación misma del acto de conocimiento. Conocer —para el sujeto que conoce— no puede tener otro sentido, dice Carlos Escartín⁹, para el hombre que el acercarse mediante el entendimiento (inteligencia o razón) a la realidad para captarla, para hacerla suya o para poseerla de una cierta manera. También se suele decir que el hombre, mediante la inteligencia, se hace de algún modo de todas las cosas y que todas las cosas pueden encontrarse dentro del hombre que las conoce. Todo aquello es cierto, a condición de que se entienda adecuadamente que estamos hablando de dos planos o situaciones diferentes: la situación de lo real en sí mismo (orden ontológico) y la situación de lo real cuando es pensado (orden lógico o de pensamiento). Al fin de cuentas, conocer no es más que acercarse a la realidad para captarla, para poseerla o hacerla suya. Así, este autor, parafraseando a Aristóteles, dice que el Hombre que conoce se hace de alguna manera todas las cosas en cuanto conocidas están en él. Con ello se quiere indicar que quien conoce, come o traga para digerir por sí mismo la realidad; por ello se dice que se apropia de esta.

Una manera de verlo más ampliamente es siguiendo a un clásico. Nos referimos a Santo Tomás de Aquino. Este dice: “Todo nuestro conocimiento comienza con los sentidos; siguiendo la posición aristotélica y, habiendo rechazado las Ideas o formas

9 Cfr. Escartín, Carlos. Verdad de fe inmutable. Revista Palabra Núm. extra 132-133 de Agosto-Septiembre de 1976 publicada en Madrid.

separadas al estilo platónico, estará de acuerdo con los planteamientos fundamentales de este filósofo. El alma, al nacer el hombre, es una *tabula rasa* en la que no hay contenidos impresos. Los objetos del conocimiento suscitan la actividad de los órganos de los sentidos, sobre los que actúan, y producen la sensación, que es un acto del compuesto humano, del alma y del cuerpo, y no solo del alma como pensaba Platón. Para que haya conocimiento es necesario, pues, la acción conjunta de ambos, por lo que la posibilidad de una intuición intelectual pura, que ponga directamente en relación el intelecto y el objeto conocido, queda descartada”¹⁰

De lo anterior advertimos cómo la puerta de acceso a la realidad o a su conocimiento, está constituida por los sentidos, en cuanto estos me ofrecen lo que está fuera de mí, de mi inmanencia y son el primer umbral de la trascendencia. Conviene precisar que, si bien no hay contenidos impresos en esa tabla rasa que somos al nacer, sí tenemos la capacidad recibirlos. Nuestra subjetividad no nos encierra en la inmanencia, y este es un dato importante, pues hoy se ha caído en la idea que lo subjetivo por serlo y para serlo es de suyo inmanente. De hecho, quien tiene la capacidad de salir de sí; es decir, de trascender, es el alma misma o la parte intelectual de esta. La subjetividad no es per se inmanencia pura, aunque es inmanente puede trascenderse a sí misma y esta es su grandeza.

Reparemos lo siguiente, acudiendo de nuevo al doctor angélico: “Santo Tomás seguirá la explicación del conocimiento ofrecida por Aristóteles. En ella, el objeto propio del conocimiento intelectual es la forma, lo universal; pero esa forma sólo puede

10 En línea: https://www.webdianoia.com/medieval/aquinate/aquino_conoc.htm

ser captada en la sustancia. Por lo tanto, es necesario que la sustancia, la entidad concreta e individual, sea captada mediante los sentidos, para poder ofrecer al entendimiento su objeto propio de conocimiento. Esta actividad primaria es realizada por los sentidos, quienes, en colaboración con la imaginación y la memoria, producen una imagen sensible (“phantasma”) de la sustancia, que sigue siendo una imagen concreta y particular. Sobre esa imagen actuará el entendimiento agente, dirigiéndose a ella para abstraer la forma o lo universal, la “especie inteligible”, y producirá en el entendimiento paciente la “species impressa” que, a su vez, como reacción, producirá la “species expressa”, que es el concepto universal o “verbum mentis”. El proceso de abstracción consiste, pues, en separar intelectualmente lo universal, que solo puede ser conocido de esta manera. La consecuencia es la necesidad de tomar como punto de partida la experiencia sensible en todo conocimiento”.¹¹

Una primera clave interpretativa que es conveniente resaltar es esa capacidad intelectual de captar lo universal, que es la forma que está en la sustancia. Aquí estamos en presencia del realismo más duro¹², por decirlo así, que luego con Kant —como cumbre de la modernidad, según luego se verá— queda negado. Otra clave es que dicha sustancia *ofrece al entendimiento su objeto propio de conocimiento por medio de los sentidos*, pero ofrecer no es crear ni construir, sino trasladar lo ofrecido sin alterarlo¹³. Por lo mismo, se da una apertura del sujeto a la realidad conocida (dentro de la cual puede hallarse él mismo) y

11 La literatura sobre el acto del conocimiento en Tomas de Aquino es amplia y extendida. Tómese sobre todo a Antonio Millán Puelles y su obra Fundamentos de Filosofía como central en todo ello.

12 Que no es lo mismo que ingenuo o dogmático como es calificado por más de alguno. Léase al respecto la obra de Etienne Gilson “El realismo metódico”

13 Por ello se ha dicho que el proceso de abstracción consiste en separar intelectualmente lo universal, que sólo puede ser conocido de esta manera.

un “dejarse” de la realidad por parte de dicho sujeto¹⁴. Por lo mismo añade que *el proceso de abstracción consiste, pues, en separar intelectualmente lo universal, que sólo puede ser conocido de esta manera*. Aquí encontramos el puente entre sujeto y realidad que hace posible la trascendencia. Ese puente no es el sujeto ni la cosa conocida, sino el conocimiento mismo¹⁵. Este realismo que así se asegura nos abre a la trascendencia, es decir, hace posible al sujeto cognoscente salir de sí mismo a encontrarse con lo que no es él y volver con su hallazgo.

Siguiendo el hilo explicativo de la web Dianoia, agregamos “Al igual que para Aristóteles, pues, el objeto del verdadero conocimiento es la forma, lo universal, y no lo particular: de la sustancia concreta: conocemos la forma, no la materia, que en cuanto materia prima resulta también incognoscible. Por lo demás, aunque el punto de partida del conocimiento sea lo sensible, lo corpóreo, su objeto propio es la forma, lo inmaterial. ¿Qué ocurre entonces con aquellas sustancias no materiales? Para Santo Tomás está claro: no es posible tener en esta vida un conocimiento directo de ellas (los ángeles y Dios). El conocimiento de estas sustancias solo se puede obtener por analogía, en la medida en que podamos tener un conocimiento de los principios y de las causas del ser”.

14 Como refiere Serra Pérez: “Aristóteles habla al comienzo del libro primero de su Metafísica de esta vocación universal del hombre al saber. Más allá de la simple curiosidad o del placer intelectual del conocimiento, emprender el camino de búsqueda de las respuestas a los interrogantes más importantes de nuestra vida y de la realidad de la que formamos parte, no sólo pertenece al filósofo sino a todo hombre. Es más, es su vocación primera, pues sólo él tiene la capacidad de preguntarse por la realidad, y si tiene esta posibilidad debe ser porque ésta esté relacionada con su propia vocación humana”. Serra Pérez, Manuel Alejandro. Gilson: una interpretación del actus essendide Tomás de Aquino.

15 Al respecto conviene advertir que dicho conocimiento puede, como de hecho sucede, ser comunicado y su construcción formal constituye la ciencia.

Surge aquí un tema nuevo, el relacionado con los límites del conocimiento, el cual viene dado por ciertas condiciones del sujeto que no invalidan el conocimiento que logra de la forma como lo universal que se da en el sujeto. Se trata no de un fallo en el conocer sino de una limitación natural impuesta por los seres llamados a ser conocidos, que son de tal índole que por no poseer materia se escapan a ello. Pone el ejemplo de Dios, con lo cual nos hace volver la mirada a Jesucristo que como verbo Encarnado nos hace ver al Padre. “A Dios nadie lo ha visto jamás: Dios Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer”.

3. Kant y el giro a la inmanencia

El propósito ahora es, formulado lo anterior de manera muy esquemática, mostrar cómo la idea kantiana del conocimiento ha llegado al terreno de la cultura de hoy, cayendo esta en lo que denominamos un fundamentalismo, que constituye la tesis central que esgrimimos. Kant, como es sabido, sostiene que el acto del conocimiento surge del encuentro entre dos elementos: los llamados formales y los materiales. Aunque se da encuentro no se sale de sí mismo, se permanece dentro de sí, en el sentido más originario de la expresión latina que da origen a inmanente¹⁶. Al final, no queda lugar para la trascendencia del conocimiento y con ello del ser, el cual se tornará en inmanente y el sujeto con su propia consciencia deviene en el creador del ser, llámase a este, eufemísticamente, “pastor” del ser.

16 Véase Nota 1 y 2 Supra

Llamada por su autor su explicación “idealismo trascendental”, la cual es conocida también como filosofía crítica o “criticismo”¹⁷, se desarrolla a partir de una nueva solución del problema del conocimiento según la cual, estos (los elementos formales y materiales) han de colaborar para que el mismo pueda darse, intentando, de este modo, superar las limitaciones del empirismo y del racionalismo¹⁸. Este intento, al final de cuentas, no rompe con el cerco de la inmanencia subjetiva¹⁹ de quien conoce, pues el elemento llamado aquí formal es quien da al conocimiento su propia índole, diríase, quien lo configura y la hace; es, si quiere, el molde con el que pensamos y creamos al hacerlo, la realidad. No en balde la filosofía hoy y la sociología del conocimiento hablan de modelos cuando se refiere a diferentes explicaciones, concediéndoles a todos la misma validez con la salvedad epistemológica de no “cruzar” unos con otros. No pensamos la realidad como tal, sino la realidad como pensamiento a través de dichos modelos interpretativos, que tendrán más o menos pertinencia en la medida que los sujetos se sientan conformes con ello.

Y desde este hecho se puede mostrar cómo la disfunción —que la pone el sujeto— está relacionada con lo que este mismo piensa. «Para conocer un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea a priori, por la razón). Pero pensar puedo pensar lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo; es decir, con tal que mi

17

18 Sobre el particular véase la amplia explicación que da Gabriel García Morente en sus afamadas Lecciones preliminares de Filosofía.

19 Es importante en este punto remarcar lo dicho por Carlos Cardona en su obra Metafísica de la Opción Intelectual, de la que bien puede decirse que contribuye y completa

concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que en el conjunto de todas las posibilidades a este le corresponde, o no, un objeto. Pero para atribuirle a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, ya que la primera era solamente la posibilidad lógica), se requiere algo más. Este algo más, empero, no precisa ser buscado en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas».²⁰

Ha dicho *puedo pensar lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que en el conjunto de todas las posibilidades a este le corresponde, o no, un objeto*; por tanto, basta pensar y esto me recluye en la inmanencia pura de mi propia subjetividad pensante. Al no ser necesario que le corresponda un objeto me proyecta más en esa subjetividad que soy yo mismo, sin apertura a una realidad extra-mental o exterior a mi ser. Aun así, este enfoque es débil, pues el mismo señala que *este algo más, empero, no precisa ser buscado en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas*, con lo que no vacila en encerrarse totalmente en dicha subjetividad, algo que luego hará con naturalidad el pensamiento posterior a este, como cuando Schopenhauer señala que *el mundo es mi representación* o en la fenomenología o en la filosofía del lenguaje.

Todo ello, porque “el pensamiento moderno antes de plantearse el problema metafísico —¿qué es el ser? — se plantea otro previo: el problema de cómo evitar el error, el problema del método, el de la capacidad que tenga el pensamiento humano para descubrir la verdad; en síntesis, todo lo que los filósofos

²⁰ Kant, I.: Crítica de la razón pura, B-XXVI.

comprendemos bajo la denominación de teoría del conocimiento. El problema que se plantea Descartes no es ¿qué es la verdad del ser?, sino ¿Cómo descubrir la verdad?²¹, con lo que vemos cómo surge lo que luego será llamado problema crítico, el cual se ha resuelto cayendo en el inmanentismo o en el giro a la inmanencia de la que Kant será quizá el mayor expositor. Esto luego se eleva a fundamentalismo cultural en la Europa Occidental y sus áreas de influencia.

4. De la fuentes del conocimiento a un laberinto para la mente

Se ha visto cómo la doctrina kantiana del conocimiento se basa en la distinción fundamental entre dos facultades o fuentes del conocer: la sensibilidad y el entendimiento, que tienen características distintas y opuestas entre sí: la sensibilidad es pasiva, se limita a recibir impresiones. Por el contrario, el entendimiento es activo. Tal actividad (a la que Kant llama «espontaneidad») consiste en que el entendimiento produce de forma espontánea ciertos conceptos sin derivarlos de la experiencia.

Importante es remarcar que dicho entendimiento produce de forma espontánea ciertos conceptos. Ante ello cabe una pregunta: ¿ciertos conceptos? ¿cuáles son estos? y, ¿qué pasa con aquello que no puede conceptualizar por sí mismo?, pero también, ¿es el hecho fundamental y decisivo que estos sean producidos por la mente para que tengan carta de realidad?

21 (3). Cfr. García Morente, Gabriel. Lecciones preliminares de filosofía. Editorial Porrúa, S.A. 7ª edición, 1977

Veámoslo con sus palabras: «Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales del ánimo, de las cuales la primera es la de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones) y, la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera, un objeto nos es dado; por la segunda, este es pensado en relación con aquella representación (como mera determinación del ánimo). Intuición y conceptos constituyen, por tanto, los elementos de todo nuestro conocimiento; de modo que ni los conceptos, sin una intuición que de alguna manera les corresponda, ni tampoco la intuición, sin conceptos, pueden producir un conocimiento».²²

En este panorama pareciera que la representación solo “es” o “puede ser” si y solo si el intelecto (que ahora no lo es tal) la “digiere” o produce; sola, no es nada, pensada lo es todo, todo lo que puede ser.

Tal es de nuevo el cerco de la inmanencia subjetiva en la que se ha caído, algo que hoy se da por hecho cuando se trata la realidad o el conocimiento de la misma, como vertida en modelos; todos con igual validez o pertinencia en la medida que sean aceptados o, peor aún, sean eficaces en producir resultados. La cultura de hoy —en Occidente al menos, pero por su influjo histórico fruto del pasado colonial del que hoy se avergüenza y retrae, en muchos de los ambientes académicos de otros mundos culturales²³, algunos de los cuales se resisten a ello— vive de este fundamentalismo²⁴ que llamamos cultural por ir más

22 Kant, I. Crítica de la razón pura, A-50, B-74.

23 Véase a este respecto la obra de Samuel P. Huntington “Choque de Civilizaciones”.

24 Tomada la expresión en el sentido que le da el Diccionario de la Lengua Española en su acepción 3 m. Exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica

allá del ámbito de la filosofía. Con ello se está dando cumplimiento a lo que en tono en cierto modo profético (algo que le viene bien a todo fundamentalismo) suele decirse:

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación; es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo. Si alguna verdad a priori puede enunciarse, es esta: pues ella constituye la expresión de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, forma que es más general que cualquier otra, más que el tiempo, el espacio y la causalidad: porque todas estas suponen ya aquella; y si cada una de estas formas que nosotros hemos conocido como otras tantas configuraciones especiales del principio de razón vale solo para una clase especial de representaciones, la división en sujeto y objeto es, por el contrario, la forma común de todas aquellas clases. Es aquella forma solo bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. Naturalmente, esto

establecida. En Línea, <https://dle.rae.es/?id=lbmbRma> Consultado el 18 de mayo del 2019.

vale, igual que del presente, también de todo pasado y futuro, de lo más lejano como de lo próximo: pues vale del tiempo y el espacio mismos, únicamente en los cuales todo aquello se distingue. Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe solo para el sujeto. El mundo es representación».

Esta larga cita quiere mostrar cómo efectivamente se ha caído en la inmanencia total con relación al acto de conocimiento. La frase de cierre es contundente: *Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto. El mundo es representación.*

5. El fundamentalismo en occidente es gnoseológico

Hemos aludido a Samuel Huntington y su obra Choque de Civilizaciones. “La tesis central de la misma, se ha recordado, es una vez acabada la guerra fría comenzarán otras tensiones mundiales, geopolíticas, y sus líneas de fractura serán las “civilizaciones”; éstas son conjuntos normativos cerrados, culturas activas con memoria, capaces de establecer una voluntad política común. Tal voluntad se asienta justo sobre lo que les es común, por lo general una visión religiosa de sí mismas y del mundo”.²⁵

Para este autor, la clave es lo que es común a cada grupo y en el caso de la llamada por él Europa occidental, sostenemos que, al carecer de unidad religiosa y más bien llegar al agnosticismo

²⁵ Véase Nota 22 *supra*.

y nihilismo total, se ha asentado la misma en una pseudo religión, como el enfoque gnoseológico que privilegia la inmanencia y la eleva por ello mismo al rango de fundamentalismo cultural. Este privilegiar la inmanencia subjetiva en la que se decide la suerte del ser, la ha llevado a convertir al sujeto cognoscente —el hombre— en un absoluto, donde se cae en el absurdo de afirmar que siendo de sexo masculino, si uno se piensa a sí mismo como mujer ha de ser tomado como tal o viceversa, no importando más que la decisión propia y afirmado como derecho el elegir lo que se es, sin más límite que la propia libertad.

Lo anterior se puede mostrar en orden a ofrecer pruebas, como se impulsan diversos enfoques con el afán del más puro totalitarismo ideológico, tales como la llamada ideología de género, el derecho al aborto, la eutanasia, el ecologismo, el pacifismo, la idea que todo es elegible pasando por encima de la condición biológica del sexo, entre otros, todos ellos enmarcados en la insistencia del laicismo del estado. Pero detrás de todos lo que late es un relativismo fruto directo del inmanentismo gnoseológico, pues si la realidad basta con ser pensada pidiendo como único requisito la coherencia lógica y por ello se postula todo como modelo de la realidad, algo que se refuerza acudiendo a la idea de Thomas Kuhn sobre los paradigmas²⁶, algo que a nuestro juicio está muy lejos de lo propuesto por este. A tal grado llega esto, que todo es dable pensar y sugerir, menos cuestionar

26 Así nos advierte el mismo diciendo: “Llamo paradigmas a realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica. [En] este ensayo, ‘ciencia normal’ significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior. En la actualidad, esas realizaciones son relatadas, aunque raramente en su forma original, por los libros de texto científicos, tanto elementales como avanzados”

la base de dicho fundamentalismo. Es algo que se ha buscado mostrar en sus grandes líneas en este artículo, pues no es el propósito del mismo exponer la rica teoría del conocimiento tanto del realismo intelectualista como del racionalismo kantiano; son más bien mostrar cómo se ha caído en dicho relativismo de los modelos en los que paradójicamente uno, el derivado del fundamentalismo fruto de la inmanencia del conocimiento permea la cultura occidental y la cierra en la desesperación, algo que los psicólogos clínicos comprobamos a diario. Por ello las adicciones, la desesperación y el vacío existencial en el que se ha caído.

RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

Otto Alfredo Custodio García

Resumen

La relación entre el lenguaje y la mente es sumamente compleja; el problema puede rastrearse desde los orígenes del lenguaje hasta la época contemporánea. En este ensayo se evalúa dicha conexión en la propuesta generativista chomskiana, junto con la escuela positivista del lenguaje con influencia del pragmatismo norteamericano, con el fin de ubicar, en la filosofía de la mente, el elemento vinculante entre estas dos formas de pensamiento.

Palabras clave: mente, lenguaje, filosofía, lingüística.

Abstract

The relation between language and mind is extremely complex; the problem comes from the very beginning of language up to the contemporary period. In this essay, such connection is evaluated through the chomskyan generativist proposal, with the logical positivism influenced by the American pragmatism, in order to locate, in the mind philosophy, the binding element amongst these two thinking possibilities.

Key words: mind, language, philosophy, linguistics.

PRIMERA PARTE

El lenguaje, una introducción

La filosofía como ciencia, arte o disciplina del espíritu y el pensamiento objetivo, tiene dentro de sus lindes el estudio de los entes, entendidos como lo que existe, el cuerpo y los objetos circundantes a este en un mundo fenoménico. No obstante, por la misma naturaleza de la filosofía, esta no puede bastarse con el análisis de dichos entes; es menester la preocupación por lo que trasciende lo físico. La epistemología, como el estudio del conocimiento, su posibilidad de existencia, de validez y veracidad respaldado por la lógica; y en cierta medida la metafísica como disciplina que se ocupa de los principios básicos del universo y sus orígenes. Estos dos son los componentes esenciales en la filosofía de la mente.

Uno de los grandes problemas con los que se encuentra la filosofía de la mente es el lenguaje y la relación que este guarda con la mente; resulta así, de suma importancia para el análisis de este problema, la lingüística teórica en áreas como la semántica extensional e intencional.

La capacidad de comunicación puede rastrearse hace cuatrocientos mil años antes de Cristo. En ese tiempo el hombre empezaba a comunicarse a través de onomatopeyas, que le permitían describir de forma muy primitiva el mundo circundante. En esta época primigenia del lenguaje, las expresiones se basaban en las pasiones, tal como afirma Rousseau en su ensayo sobre el origen de las lenguas. Por consiguiente, es

posible pensar que la primera invención de la palabra no proviene de la necesidad, sino de las pasiones como el odio, piedad, amor, etcétera.

Se empieza a ver un despliegue de lo biológico en un segundo plano, que muestra la prevalencia de una cualidad que trasciende la composición química del cuerpo. Así lo señala Rousseau:

“[...] la invención del arte de comunicar nuestras ideas depende menos de los órganos que nos sirven a esa comunicación que de una facultad propia del hombre, que le hace emplear sus órganos a ese fin y que, de faltarle éstos la haría emplear otros con el mismo propósito¹”.

Lo que se encuentra en esta etapa es un lenguaje prelógico de expresión psicológica; este no parte de una razón biológica, tampoco como una necesidad orientada a la formación social, sino más bien de una necesidad de expresar y tratar de comunicar el mundo. En este sentido, el lenguaje encuentra sus orígenes en la psicología y no la biología, como se ha creído.

Resulta muy interesante observar que posterior al lenguaje prelógico, no surgen los razonamientos y argumentos tradicionales de la lógica elemental; por tanto, tampoco es relevante la validación de los mismos. Lo que sí aparece es un lenguaje figurado e incluso poético. La pérdida de esta cualidad psicolingüística con el surgimiento del lenguaje lógico es lo que

1 Rousseau, Jean Jacques. Ensayo sobre el origen de las lenguas. México: Fondo de Cultura Económica. 1996. P 16.

va a defender Rousseau, en su ensayo sobre el origen de las lenguas.

Para este fin es menester aclarar que las corrientes que analizan el lenguaje en relación a la mente son el conductismo, como el aprendizaje y uso del lenguaje partiendo de la repetición de parámetros e imitación de conductas; las disciplinas involucradas son lingüística y antropología. Por otro lado, el innatismo es la tendencia biológica para el aprendizaje y generación de lenguas determinadas e interviene la lingüística y la psicología.

Efectivamente, los especialistas que estudian este problema son: (1) lingüistas: en función de analistas de los niveles sintáctico y semántico de la lengua, en un plano Abstracto, para explicarla como una totalidad; (2) filósofos: se interesan por explicar los significados expresados a través del lenguaje (desde Platón hasta los positivistas lógicos); (3) psicólogos: procesos internos de la mente en relación con el lenguaje (el porqué de expresiones específicas).

Gramática Generativa de Noam Chomsky²

El lingüista estadounidense, profesor y activista político **Noam Chomsky**, en 1955 se desempeña como docente de lenguas modernas y lingüística general en el MIT (*Massachusetts Institute of Technology*); en 1957 presenta su libro Estructuras sintácticas.

2 La gramática generativa no es una teoría independiente a la gramática transformacional, se han explicado separadamente con un fin didáctico, pero el sistema es indivisible. Para mayor detalle consultar la siguiente el trabajo de Oliver Müller, “La Teoría Lingüística de Noam Chomsky: del Inicio a la Actualidad”.

Dicho libro explica la idea de que existe un número infinito de oraciones, por lo que el ser humano debe estar equipado con un sistema o mecanismo finito de conocimiento que le permita construir e interpretar una cantidad infinita de oraciones. Chomsky nombra a ese mecanismo como la gramática interna del lenguaje o dispositivo de adquisición del lenguaje, por sus siglas en inglés LAD (*Language Acquisition Device*).

En el texto, Chomsky cuestiona los fundamentos epistemológicos de la lingüística estructural, en la que el lenguaje no es aprendido sistemáticamente sino que a través de un mecanismo innato, que puede ser generado, comprendido y estructurado. Esta es una respuesta crítica al conductismo del lingüista estadounidense Leonard Bloomfield, quien afirma que el lenguaje se aprende en la imitación de convencionalismos.

Para Chomsky, el lenguaje es un conjunto de oraciones (finito o infinito) que se construye a través de un conjunto finito de elementos gramaticales. Por tanto, la gramática es el mecanismo para generar las oraciones de una lengua y la sintaxis son los principios y procesos para la formación de oraciones.

La Gramática generativa o, como se le conoce actualmente, biolingüística, es un conjunto de marcos teóricos para el estudio del lenguaje natural o bien un método para la construcción del lenguaje a través de la gramática (mecanismo para generar las oraciones de una lengua). La frase que utiliza de ejemplo para demostrar la funcionalidad de la gramática generativa es: Ideas verdes incoloras duermen furiosamente.

En este ejemplo, Chomsky establece que la oración es gramaticalmente correcta pero no tiene coherencia semántica; ya que es posible reconocer la validez gramatical de la oración, se infiere que es posible generar infinita cantidad de oraciones aunque no expresen o se conozcan sus funciones semánticas. En este proceso interviene: (1) la competencia como capacidad para asociar ideas y significados; y (2) la actuación como interpretación y comprensión de oraciones de acuerdo con la competencia.

Para Chomsky es esencial que la gramática sea empíricamente adecuada para la generación de oraciones aceptadas por nativos de la lengua, o sea que los hablantes puedan distinguir una construcción gramatical de una agramatical. Por ejemplo: El gato maúlla (es gramatical); El maúlla gato (no es gramatical)

La gramática generativa será un proceso en que se construyan lenguajes y se asignen reglas gramaticales a estos. Los componentes gramaticales dentro de la gramática generativa son el sintáctico o generador de estructuras; el componente semántico, en el que se plantea que existe un alfabeto universal binario y se asigna el significado con base en un sistema de creencias (interno, intencional e individual), y hace referencia a que parte de la mente, posee significación y se asimila de manera personal; y el componente fonológico, que hace viable la percepción de estructuras por medio de la audición, del lenguaje articulado.

Las normas para Chomsky no serán absolutas, ya que el tiempo y la impredecibilidad de la lengua hace que solo sean

descripciones de los principios que regulan y no universales inalterables.

Concluyentemente, la gramática generativa es una serie de análisis del lenguaje que parten de las oraciones básicas que se desarrollan y terminan en una variedad de combinaciones sintácticas al aplicar una serie de reglas que se formulan. Finalmente, se aplican las reglas fonológicas que rigen la pronunciación y entonación.

Gramática transformacional de Noam Chomsky

Chomsky propone que existen transformaciones operacionales al borrar, agregar y en general, permutar el material de las oraciones emparentadas. Por ejemplo:

Daniel fue al estadio con Luisa.

Daniel no fue al estadio con Luisa.

De igual forma, Chomsky establece que existen dos estructuras en las oraciones: (1) la estructura profunda, refiriéndose a la representación semántica de expresiones simples, e.g.: el hombre busca ser inmortalizado y (2) la estructura superficial o representación mental interpretada por un sistema fonológico o escrito (es una imagen mental que se tiene antes de expresar y se usa también para asimilar). La estructura profunda es una construcción simple, de la cual pueden realizarse distintas transformaciones, verbigracia:

Juan compra la manzana.

(Estructura profunda básica)

La manzana es comprada por Juan.

(Cambio en la estructura de la oración {activa-pasiva})

Juan compró la manzana

(Cambio en la conjugación verbal)

La manzana es conseguida por Juan

(Sustitución completa del verbo)

Por tanto, corolariamente deben existir similitudes entre las estructuras profundas de distintas lenguas y eso permitiría rastrear universales lingüísticos entre los idiomas. Tal es el caso entre el idioma español y el anglosajón, tal como se evidencia en el siguiente ejemplo:

<i>John buys the apple.</i>	Juan compra la manzana.
<i>The apple is bought by John.</i>	La manzana es comprada por Juan.
<i>John bought the apple.</i>	Juan compró la manzana.
<i>The apple is gathered by John.</i>	La manzana es conseguida por Juan.

Es posible afirmar que un universal lingüístico entre el español y el inglés se encuentra en la estructura sintáctica básica.

El positivismo lógico

La propuesta realizada por Chomsky es un claro ejemplo de la relación del lenguaje con la mente. Muestra que dicha correspondencia puede escapar del convencionalismo social de inicios del siglo XX, para la explicación y la formación del lenguaje. Rompe así con el paradigma conductista, el cual busca explicar el lenguaje en el acondicionamiento, y propone que existe una tendencia congénita a la formación de protoestructuras sintácticas.

Ahora, con base en el aspecto analítico-filosófico del lenguaje, lo importante no es la generación del mismo, sino estudiar la posibilidad de sustituir las variables sin cambiar el significado en su estructura sintáctica, semántica y, principalmente, que los argumentos puedan ser comprobados de forma empírica en el discurso extensional.

En relación a este problema, el filósofo austriaco Alexius Meinong propone que la referencia a un objeto no demanda su existencia; por ejemplo, una montaña de oro. Por otro lado, Gottlob Frege introduce la diferencia entre el referente y el sentido; el primero es el objeto real y el segundo, la manera convencional en que se presenta el objeto. En términos de validación, Frege consideró el referente de una oración como su valor de verdad, enfocado en el análisis lógico del lenguaje hacia fenómenos objetivos, no hacia estados psicológicos subjetivos. De esta forma le da mayor prevalencia al problema referencial y no de sentido.

El filósofo británico Bertrand Russel argumenta que en el ejemplo de la “montaña de oro”, al no existir un referente, el enunciado es falso; mientras que en el ejemplo “Venus es la estrella de la mañana”, es necesario pasar el nombre a términos descriptivos para comprender completamente el enunciado, por lo que su veracidad es posible.

En conjunto, tanto Meinong como Frege y Russell buscaron comprobar que el significado de un término consistía primariamente en el objeto al que se aplicaba. El filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, en su *tractatuslogico-philosophicus*, estudió cómo las proposiciones representaban hechos: “[...] las palabras de una proposición están por cosas del mundo y las relaciones entre las palabras representan las relaciones entre las cosas³”.

El objetivo de los positivistas lógicos era generar un lenguaje sin confusión en lo no referencial (lo subjetivo). Este lenguaje estaría enfocado a la ciencia y la verificación de sus argumentos, basado en la observación para, perentoriamente, analizar el lenguaje ordinario, debido a que el antedicho lenguaje tiende a malinterpretarse cuando se parte de lo referencial.

Es así como Wittgenstein se comprometerá al análisis del lenguaje ya existente y estas inquietudes estarán plasmadas en el libro *Investigaciones Filosóficas*⁴. Este texto, al mostrar un cambio radical en la forma de pensar del filósofo, marca el hito

3 Sanguinetti, Juan José. *Filosofía de la mente un enfoque ontológico y antropológico*. España: Ediciones Palabras, S.A. 2007. P 42.

4 Este libro cuenta con el apartado *Filosofía de la Psicología*, el cual es un análisis más profundo orientado a la mente y el lenguaje.

en el que se puede hablar de un primer Wittgenstein enfocado al análisis lógico del lenguaje y su verificación a través de lo empírico propuesto por la ciencia; y un segundo Wittgenstein, el que busca un análisis del lenguaje ordinario en relación con la mente. Para esta última empresa, el filósofo austriaco se vale del concepto de juegos del lenguaje, entendidos como:

“Podemos pensar que todo el proceso del uso de las palabras [...] es uno de esos juegos mediante los cuales aprenden los niños su lengua materna. Denominaré a estos juegos “*juegos del lenguaje*” y me referiré, a veces, a un lenguaje primitivo como un juego del lenguaje⁵”.

Estos juegos del lenguaje serán el punto de partida de su propuesta, dado que para aprender y conceptualizar el lenguaje es necesaria la descripción, las órdenes, el conteo, entre todo tipo de acciones básicas de comunicación. Son estas acciones las fundamentales para el filósofo, ya que a través de los juegos del lenguaje se manifiesta la comunicación, y se utiliza el lenguaje para este fin.

Es posible afirmar que el lenguaje son los usos que se le dé. No obstante, los usos del lenguaje deben estar regidos por reglas, un tanto al sentido chomskiano en la gramática generativa (morfológicas, sintácticas, semánticas y fonéticas), es necesario estar al tanto y respetar dichas reglas. Por lo tanto, el lenguaje es un sistema intrincado de usos y reglas, el cual se domina a través de la práctica.

5 Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Traducción: Jesús Padilla Gálvez. España: Editorial Trotta, 2017. P. 55.

La segunda parte de las **Investigación Filosóficas, Filosofía de la Psicología**, Wittgenstein trató de buscar los fundamentos cognitivos en el lenguaje como formas de representación y aprehensión de los juegos del lenguaje. Es por eso que los juegos del lenguaje están engarzados en contextos específicos, los cuales, al mismo tiempo, resultan de interpretaciones en forma de deseos, posibilidades, mandatos, entre muchos otros.

A partir de las dudas propuestas por Wittgenstein, la filosofía del lenguaje toma un rumbo separado de la verificación empírica de las proposiciones mediante la ciencia; ya no preocupada por la reformulación del lenguaje, sino más bien por el funcionamiento de la misma a través de la comprensión del vínculo entre el lenguaje y la psicología. De igual forma, el filósofo John Searle, quien se basa en la teoría de los actos del habla (*speechact*) de John Austin, los divide en actos locucionarios o emitir palabras con referentes particulares; actos ilocucionarios, emitir palabras con objetivos particulares, como prometer o arengar; y los actos perlocucionarios, son los efectos generados por la emisión de palabras. Es evidente el interés de la nueva propuesta del lenguaje: la mente.

De igual forma, el filósofo inglés Paul Grice propone cuatro máximas de la pragmática (disciplina lingüística que estudia al lenguaje influenciado por el contexto y las particularidades de los hablantes), estas son: (1) cantidad: que la información sea exacta según el contexto; (2) cualidad: que la información sea veraz; (3) relación: que la información sea relevante para el contexto; (4) modo: que la información sea tan clara como sea posible. En este sentido, tanto Grice como Searle, Austin y

Wittgenstein, buscaron dirigir la atención de los filósofos hacia la forma de utilizar el lenguaje y no a la estructura lógica y verificación:

“[...] la distinción de Austin entre fuerzas locucionaras, ilocucionarias y perlocucionarias en los actos del habla, se han convertido en moneda corriente en las investigaciones psicológicas sobre la comprensión del lenguaje y en el trabajo de inteligencia artificial sobre el procesamiento del lenguaje natural⁶”.

El nuevo enfoque del positivismo lógico

Con esta nueva visión del lenguaje en manos del pragmatismo angloparlante, el filósofo estadounidense Willard Quine, a partir de su filosofía de la lógica, propone que la mejor forma de analizar el lenguaje no se encuentra en las palabras aisladas, sino como un discurso en totalidad. Algunos enunciados aislados pueden ser verdaderos en virtud de su significado, pero el discurso puede reducirse a una experiencia sensorial. Por tanto, la totalidad del lenguaje en forma de discurso es la nueva propuesta para la filosofía del lenguaje. Este problema lo evidencia Quine, específicamente en la traducción, ya que existen varias técnicas, métodos y formas para hacer una aproximación a la equivalencia del significado correcto; sin embargo, no por elegir una opción, demuestra que las otras sean incorrectas o queden inválidas. A este problema en particular se dedicará la ciencia joven, la traductología. Quine argumenta que debemos abandonar la idea de que las palabras

6 Bechtel, William. Filosofía de la mente una panorámica para la ciencia cognitiva. Traducción: Luis Valdés Villanueva. España: Editorial Tecnos, S.A. 1991. P. 50.

tienen significados específicos –en parte por la traducción–; más bien es necesario entender el lenguaje para traducirlo a nuestra habla.

Donald Davidson propone una teoría del significado, la cual se basa en generar, para todas las oraciones del lenguaje, V-oraciones. Estas oraciones pueden ser interpretadas como verdaderas si su contenido corresponde, efectivamente, a como son las cosas, por ejemplo: la nieve es blanca, sería verdadero, si y solo si, la nieve fuera blanca. Este, en cierto sentido, es un retorno a la verificación positivista; no obstante, el cambio que establece Davidson se encuentra en dos principios: (1) principio de caridad, asumir que la persona que emite el enunciado, está diciendo la verdad; (2) interpretar los enunciados acorde a nuestros parámetros conceptuales. En el ejemplo anterior, si se dice que la nieve es blanca y dentro de nuestros parámetros de comprensión de la realidad, sabemos que la nieve en sus condiciones tradicionales es blanca, sería, por tanto el contenido semántico correcto y el enunciado verdadero.

Sin embargo, en esta teoría de Davidson surge la pregunta ¿cómo verificar las oraciones no extensionales? O sea, las oraciones que comúnmente contienen palabras modales (posiblemente o necesariamente), e.g.: Era posible que Reagan podría no haber sido presidente.

Para este asunto, el filósofo lógico Saul Kripke propone basarse en la idea de los mundos posible, en la cual, para saber si un enunciado modal es verdadero o falso, es necesario valerse de una propiedad específica que determine al enunciado como

verdadero en todo mundo posible. El enunciado se analiza así: Reagan es actor, de lo contrario, el enunciado, Reagan podría no haber sido presidente, sería falso, porque en todos los mundos posibles Reagan es actor, si no fuera actor no existiría y el enunciado resulta falso. La cualidad en este caso es “ser actor”. Ahora, para la determinación de la propiedad específica es necesario basarse en la intuición para descubrir qué es lo que hace que un objeto sea un objeto. De esta idea, es el mismo Kripke quien enfatiza la dificultad de analizar enunciados modales.

Finalmente, el problema para la filosofía del lenguaje se reduce a: “[...] un problema central de la filosofía de la mente, el problema de si los fenómenos mentales se distinguen de los fenómenos físicos como resultado de una propiedad conocida como *intencionalidad*”⁷.

SEGUNDA PARTE

La intencionalidad y sus componentes

La definición común del término intención se refiere a la determinación de la voluntad en orden a un fin o bien, lo deliberado. Desde una postura filosófica, la intención posee dos sentidos: el primero, lo perteneciente a los actos interiores del alma (idealista); y el segundo, actos referidos a un objeto y de los objetos en cuanto son término de la referencia (fenomenológico de Husserl).

⁷ Ibid. P. 61.

Desde una perspectiva fenomenológica, no se puede sentir agrado o desagrado sin tener una idea o una opinión respecto al objeto, por lo que, para crear una idea, debe existir una referencia intencional, la cual se enfoca en los fenómenos psíquicos (introspectivo en el individuo) y no a la realidad física. Este es el cambio de paradigma que se suscitará en el lenguaje, gracias a la inclusión de la filosofía de la mente.

Roderick Chisholm, filósofo estadounidense, utiliza el término intencional del lenguaje para hablar de los estados psicológicos. Propuso tres criterios:

1. El valor de verdad de un enunciado es independiente a la existencia o inexistencia del referente. Pienso en el ave fénix (la verdad que consiste en pensar en el ave, no depende de su existencia física)
2. El valor de verdad de un enunciado compuesto no depende de sus partes. Juan quiere ver Ixcanul, Juan no quiere ver Ixcanul, Juan considera la posibilidad de ver Ixcanul (los enunciados son verdaderos o falsos, independientemente que vea o no la película).
3. El enunciado puede cambiar su valor de verdad al sustituir un nombre que tenga el mismo referente. Ejemplo: Pedro cree que Juan José Arévalo ayudó a fundar la Facultad de Humanidades; Pedro no cree que el primer presidente electo de Guatemala ayudara a fundar la Facultad de Humanidades (puede ser falso para Juan si este no sabe que son la misma persona).

Para Chisholm el verbo revelaba lo intencional de los estados psicológicos. Partiendo de preceptos semióticos de Umberto Eco, lo extensional se refiere a una teoría de verdad (Teoría de valores que va a la realidad). Ejemplo: nueve es el número de los planetas en el sistema solar; por lo tanto, si digo ocho es un número menor de planetas en el sistema solar; es verdadero por ser demostrable en la realidad.

Lo intencional se refiere a lo que los lenguajes puedan significar, no que sean verdaderos. Por ejemplo: cinco es el número de planetas en el sistema solar. Tiene significado aunque no sea necesariamente verdadero.

John Searle propone que la intencionalidad es la propiedad de la mente de interpretar un significado distinto de las cosas. Mientras que la intensionalidad es la incapacidad de ciertos enunciados de satisfacer la verdad extensional a través de criterios lógicos. La tierra es plana; es intencional, pero no tiene verdad extensional.

Tanto las creencias como las proposiciones son representaciones que surgen de una interpretación mental de un objeto. Pero la extensionalidad (verdad) no está determinada por la intencionalidad, ya que las creencias no son condiciones de verdad en las proposiciones. En este sentido, la intencionalidad no puede, por tanto, tomar como criterio de verdad el modelo de análisis de Kripke. Resulta necesario un análisis más profundo que yace en la filosofía de la mente.

Confluencia entre la filosofía del lenguaje y filosofía de la mente

Para comprender la relación entre lenguaje y mente es necesario conocer los límites conceptuales y sus funciones. El pensamiento crea al lenguaje y no a la inversa, dado que la realidad es más amplia que el pensamiento y el pensamiento más amplio que el lenguaje; en cierto sentido, el lenguaje es pensamiento encarnado.

Si el lenguaje proviene del pensamiento ¿qué fundamento posee este?. Su base es cultural, el ser humano es propenso a la comunicación, por ser un animal racional, pero la creación de un lenguaje como sistema surge como fenómeno cultural. Sin embargo, se está hablando del lenguaje oral, la perpetuidad de la mente humana –como conocimiento– depende completamente del lenguaje escrito como instrumento orgánico del pensamiento.

En ese sentido, los signos orales podrán ser interpretados o producidos y los signos gráficos, vistos, entendidos y transcritos. Las cuatro dimensiones lingüísticas (escuchar, hablar, leer y escribir) están ubicadas en las regiones corticales del cerebro (responsables de la planificación, control y ejecución de los movimientos voluntarios), y evidencian así la lateración lingüística. Esta afirma que las neuronas implicadas en los procesos lingüísticos están ubicadas en el lado izquierdo del cerebro.

En efecto, los procesos lingüísticos sí están vinculados al cerebro. La tonalidad, los nombres de individuos, el bilingüismo

y poliglotismo, la comprensión y producción verbal, son algunos de los fenómenos vinculados al proceso neuronal; empero, su producción exacta se desconoce.

Chosmky, al superar el conductismo, defiende que el lenguaje proviene de la razón pero, evidentemente, también la experiencia ayuda a generarlo. Tal es el caso de la lengua. En términos culturales, esta es una creación comprendida a nivel fenomenológico, como la objetividad del pensamiento basado en hábitos. Esta visión dicotómica del lenguaje y la mente es señalada en el libro “Filosofía de la Mente un enfoque ontológico y antropológico” de Juan José Sanguinetti:

“[...] los primeros principios y las operaciones básicas de la mente (juicios, razonamientos) son naturales. Están vinculados al cerebro en la medida en que no se actualizan sin un lenguaje, [...]La lógica en definitiva, es universal, aunque nace en una cultura. El lenguaje concreto, en cambio, es siempre un fenómeno local⁸”.

Lo que se argumenta es la vinculación de lo fenoménico sensorial y la correspondencia neural; empero, no siempre son necesarios. De ser el caso, no hubiera sido superado el positivismo lógico en su etapa primitiva. En el escenario opuesto, el uso de conceptos Abstractos, tales como Dios, libertad, alma, entre otros, existe una vinculación neuronal, mas no empírica. Igualmente puede acontecer en los contenidos intencionales y modales, donde lo más complejo no es leer lo que una persona habla: es comprender esos contenidos de manera clara; ese es el problema que

8 Sanguinetti, Juan José. Filosofía de la Mente un enfoque ontológico y antropológico. España: Ediciones Palabras, S.A. 2007. P 158.

relaciona a la filosofía de la mente con la filosofía del lenguaje. Ya que en estas interviene, en cierto sentido, el alma y el cuerpo, en forma de potencias, instintos, temperamentos, intenciones, hábitos, recuerdos, etcétera.

A manera de conclusión

Evidentemente hay un elemento que une a la mente con la producción lingüística. Considero que este es la cultura que se aprehende y se ejerce en la interacción con los demás, lo que produce los primeros sistemas simbólicos a través de la experiencia, pero con una base que trasciende lo biológico; algo indeterminado, podría ser la necesidad o las pasiones –como argumentó Rousseau–. O bien, dichos elementos se encuentran en la racionalidad y la demostración de los enunciados, tal como intentaron demostrar los positivistas lógicos o, finalmente, es una característica innata que se desarrolla paulatinamente conforme a la conducta y la imitación. El comportamiento humano es radicalmente espiritual, cognitivo y tendencial, lo que se ve reflejado ultimadamente en sus argumentos, enunciados y juicios. La mente y su funcionamiento es en verdad una empresa compleja.

Referencias bibliográficas

Bechtel, William. **Filosofía de la mente una panorámica para la ciencia cognitiva**. Traducción: Luis Valdés Villanueva. España: Editorial Tecnos, S.A. 1991. PP. 210.

Rousseau, Jean Jacques. **Ensayo Sobre el Origen de las Lenguas**. México: Fondo de cultura económica. 1996. PP. 84.

Sanguineti, Juan José. **Filosofía de la Mente un enfoque ontológico y antropológico**. España: Ediciones Palabras, S.A. 2007. PP. 363.

Wittgenstein. Ludwig. **Investigaciones Filosóficas**. Traducción: Jesús Padilla Gálvez. España: Editorial Trotta, 2017. PP. 327.

Referencias electrónicas

Revista Indexada. **Taula No. 10**. Artículo **Intension, Intencion, Intencionalidad**. Pujadas Lluís. [En línea]. Funcionando desde 2001, última actualización 2018, [20 de agosto de 2018]. Disponible en la web:

http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/taulaVolums/index/assoc/Taula_19/88v10.dir/Taula_1988v10.pdf

Revista indexada. **Lenguaje No. 2**. Artículo **La Teoría Lingüística de Noam Chomsky: del Inicio a la Actualidad**. Müller, Oliver. [En línea]. Funcionando desde 2014, última actualización 2019 [24 de agosto de 2017]. Disponible en la web:

<http://revistalenguaje.univalle.edu.co/index.php/lenguaje/article/view/4985/7136>

Sobre los autores

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

Oscar Augusto Lobos, licenciado en Ciencia Política, profesor en el Centro Universitario de Chimaltenango (CUNDECH).

Efraín Estrada Herrera, licenciado en Filosofía, profesor en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

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

Marco Tulio Arévalo, licenciado en Psicología familiar, profesor en la Universidad Galileo.

Otto Alfredo Custodio García, licenciado en Ciencias Lingüísticas, profesor del Departamento de Letras, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

REVISTA DE FILOSOFÍA

Normas para la entrega de contribuciones

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

1. Normas de presentación de las contribuciones

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

1.1 Artículos

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

1.1.2 El título del escrito centrado y en negrilla. Abajo, a la derecha el nombre del autor. Resumen del texto que no

exceda las 150 palabras en español e inglés y 5 Palabras clave en español e inglés.

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

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

1.2 Reseñas de libros

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

2. Envío de contribuciones

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

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

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

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



Año 6, Número 6

Revista de Filosofía

ISSN 2520-0410



www.humanidades.usac.edu.gt