

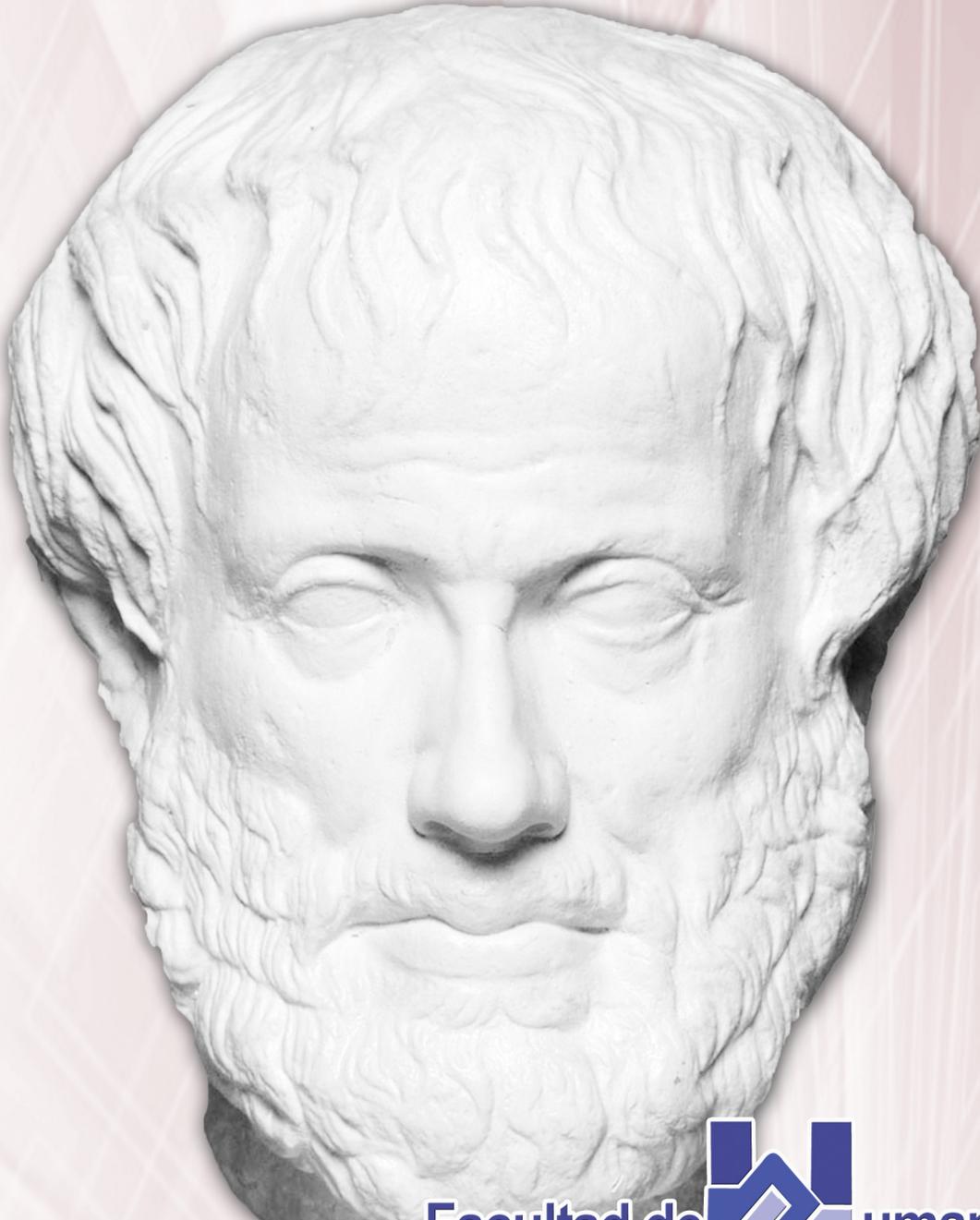


**USAC**  
TRICENTENARIA  
Universidad de San Carlos de Guatemala

Departamento de Filosofía  
Año 1, Número 1, Octubre 2014

Revista

# Filosofía



Facultad de  
*Educación Superior, Incluyente y Proyectiva*



Humanidades



# REVISTA DE FILOSOFÍA

Año I, Número 1, Octubre 2014

## Departamento de Filosofía

Correo electrónico:

departamentofilosofia@usac.edu.gt

Teléfono: 00000000000000

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

## Departamento de Relaciones Públicas

Correo electrónico:

relacionespublicasfahusac@gmail.com

Teléfono: 2418-8613

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

## Autoridades

M.A. Walter Mazariegos

Decano

Dra. Iliana Cardona de Chavac

Secretaria Académica

Licda. Mayra Solares

Secretaria Adjunta

## Consejo Editorial del Departamento de Filosofía

Licenciada Patricia García Teni

Licenciado Harold Soberanis

Doctor Julio César de León.

## Comisión Editorial de la Facultad de Humanidades

Coordinadora Licenciada Nancy Franco

## Equipo Editorial

M.A. Elba Marina Monzón

Dávila de Barillas

Coordinación / Edición

Licda. María Ileana Álvarez Mazariegos

Diseño y Diagramación

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

# Índice

4 Presentación.

6 Consideraciones sobre la libertad individual en Casa de Muñecas.

13 Prenotandos a la idea de constitucionalismo republicano.

19 Algunas influencias orientales en la literatura guatemalteca.

22 La pregunta fundamental que todo estudiante de filosofía debe plantearse.

25 La inactividad político - social y la delegación del poder: fenómenos de la inconciencia social.

28 Metafísica, ese ermitaño de la filosofía.

33 El pensamiento filosófico de Juan José Arévalo.

44 ¿Porque leer a Marx?

# Presentación

Jorge Mario Rodríguez Martínez

Es considerable la satisfacción que experimento al escribir la presentación de una nueva época de la Revista de Filosofía del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Como egresado de este departamento y como antiguo profesor del mismo, me entusiasma notar el compromiso vigoroso de los actuales docentes del departamento, de que la enseñanza profesional de la filosofía no claudique ante la tiranía de la inmediatez y el pragmatismo más miope.

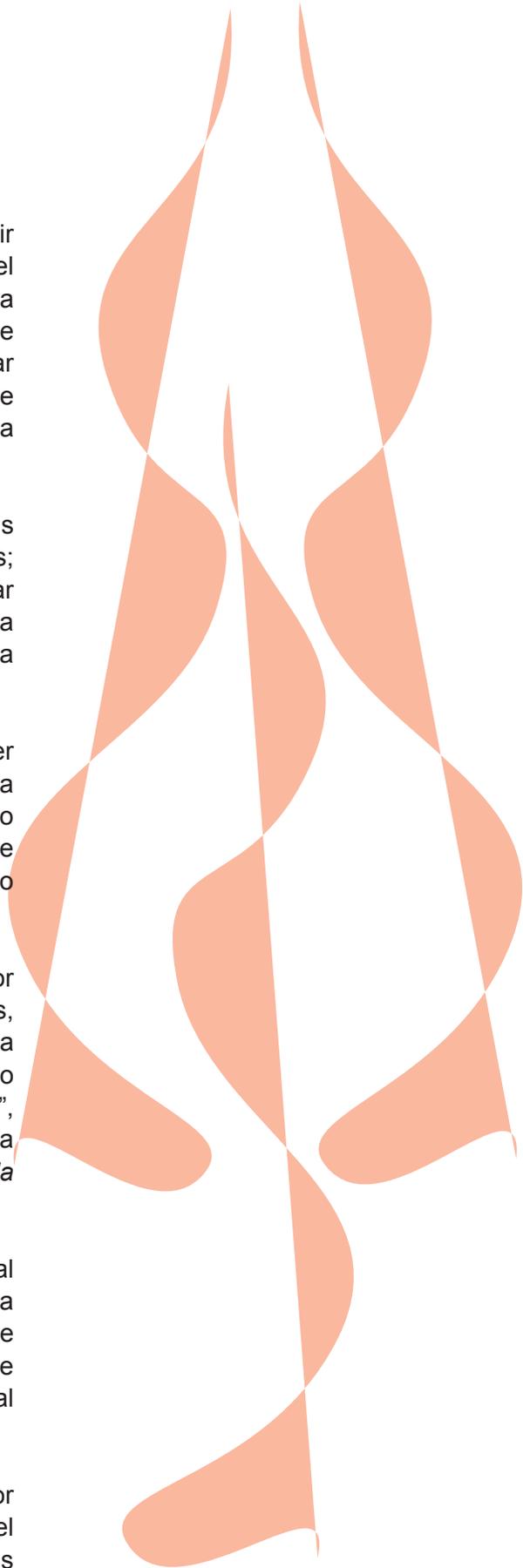
Si algo nos muestra la historia es que la filosofía regresa por sus fueros cuando la vida del espíritu se ve asediada en épocas de crisis; muchas de las grandes ideas de la filosofía se escribieron para identificar los nuevos senderos por los que debía transitar una humanidad que había perdido anteriores configuraciones de sentido. De este modo, la pérdida de horizontes vitales sirve como acicate para la reflexión filosófica.

Situados en este contexto, los artículos que conforman el primer número de esta nueva época de nuestra revista, aparte de reflejar la pluralidad de intereses académicos presentes dentro del actual claustro del Departamento de Filosofía, plantean un conjunto de reflexiones que nos motivan a desbrozar nuevos caminos para salir del trance histórico en que una globalización irreflexiva sitúa a un país como el nuestro.

En este número de la revista, aparece la contribución del profesor Sven Patzán, quien desde una perspectiva inspirada en Aristóteles, ataca el problema de la despolitización que caracteriza a la época contemporánea. En su artículo, que lleva por título “La inactividad político social y la delegación del poder: fenómenos de la inconciencia social”, Patzán nos invita a cuestionar la delegación del poder político en una clase política degradada, que olvida *“una continuidad social desplegada (...) que nos orienta a la relación con otros seres igualmente valiosos”*.

En el artículo titulado “Consideraciones sobre la libertad individual en Casa de Muñecas”, el profesor Julio César de León Barbero reflexiona sobre las ideas éticas y antropológicas que vertebran la inmortal obra de Henrik Ibsen. Frente a las concepciones superficiales de la libertad, de León Barbero expone los sacrificios íntimos que supone alcanzar el ideal de la independencia personal.

Por su parte, el profesor Harold Soberanis, en su artículo “Por qué leer a Marx” recalca la actualidad, muchas veces negada, del pensador alemán para comprender los problemas socio-económicos



contemporáneos. Soberanis centra su análisis en descubrir los mecanismos a través de los cuales el sistema capitalista pervierte al ser humano, de donde se hace evidente y perentoria la relectura de las obras del gran filósofo alemán.

Asimismo, la profesora Lilian Quiná reflexiona, en su artículo, “Sobre la pregunta fundamental que todo estudiante debe plantearse”, esto es, sobre los interrogantes que conlleva embarcarse en el estudio de la filosofía. El artículo de Quiná enfatiza que el esfuerzo por responder a la pregunta por la naturaleza de la filosofía debe hacer que el estudiante asuma la tarea de comprender el sentido, la historia y los métodos de la reflexión filosófica.

Dado el actual debate que se ha generado en el país respecto al renacimiento del ideal republicano, el texto del profesor Sergio Custodio adquiere especial relevancia. En su artículo “Prenotandos a la idea de constitucionalismo republicano”, Custodio clarifica la articulación de constitucionalismo y contrato social que configura el ideal político republicano.

Por su parte, la directora del Departamento de Filosofía de la USAC, Patricia García Teni, propone en su artículo “El pensamiento filosófico de Juan José Arévalo”, una síntesis de las ideas filosóficas del ilustre expresidente guatemalteco. La contribución de la profesora García Teni adquiere una importancia especial dado el hecho de que nuestro país tiende a olvidar sus referentes históricos en el campo de la política.

El profesor David Chacón contribuye con un artículo que lleva por título “Metafísica, ese ermitaño de la filosofía”, en el que medita acerca de algunos de los problemas que identifica Xavier Zubiri al momento de verter al castellano algunos trabajos de Martin Heidegger. Chacón argumenta que debemos ver la metafísica no como una disciplina filosófica, sino como un problema de la filosofía que se hace presente, de manera interdisciplinaria, en todos los ámbitos del pensar filosófico.

Finalmente, el profesor Gutberto Chocón inquiriere sobre los primeros acercamientos de los intelectuales guatemaltecos al pensamiento oriental, entre los cuales destacan Enrique Gómez Carrillo y Flavio Herrera. Chocón muestra que los primeros contactos guatemaltecos con el pensamiento oriental surgieron a partir de la inmigración india, china, japonesa y coreana que se dio durante el siglo XIX. El autor señala que el pensamiento oriental ha sido obnubilado por ciertas interpretaciones europeas de este.

El autor de estas líneas espera que la presente época de la Revista de Filosofía se prolongue de manera significativa. Nada ayuda más al desarrollo de la reflexión filosófica que la disponibilidad de avenidas editoriales que permitan la difusión de las ideas. De la continuidad de proyectos como este depende la consolidación de una tradición filosófica guatemalteca y centroamericana.



# Consideraciones sobre la libertad individual en Casa de muñecas

Por: Julio César De León Barbero

Extracto – Abstract

Este ensayo explora las ideas éticas y antropológicas de *Casa de muñecas*. Ibsen utiliza el caso de Nora para plantear la cuestión de la libertad de cada ser humano para construir su propia vida. Tarea vital que se encuentra ligada a la toma de decisiones a veces muy difíciles y aún dolorosas, pero que constituyen el precio que hay que pagar para tomar la vida en manos propias. Algo complejo, sin duda, como todo en la vida, pero profundamente humano.

This essay explores the ethical and anthropological ideas of *A Doll's House*. Ibsen uses Nora's case to raise the issue of freedom of every human being to build his own life. Vital task that is linked to the decision-making sometimes very difficult and even painful but they are the price you pay to take the own life in own hands. Complex, no doubt, like everything in life, but deeply human.

## Consideraciones sobre la libertad individual en Casa de muñecas

Por: Julio César De León Barbero

El 23 de mayo de 2006 se cumplieron cien años de la muerte del célebre dramaturgo y poeta noruego Henrik Ibsen (1829-1906). El gobierno de Noruega, por medio del Ministerio para Asuntos Culturales y el de Asuntos Exteriores, declaró ese año como el año de Ibsen en todo el mundo (<http://www.noruega.org.gt/culture/literature/ibsen/.htm>; <http://www.noruega.org.gt/ibsen/>).

No podía ser de otra manera puesto que Ibsen es no sólo su escritor más representativo y de mayor influencia en el teatro contemporáneo, sino el más universal y el que hizo que los ojos del mundo se volvieran, en su momento, hacia el país escandinavo.

La obra de Ibsen ha sido considerada por algunos críticos como segunda en importancia después de la de William Shakespeare. Como dramaturgo abre una brecha hacia el realismo después de renunciar al romanticismo y al nacionalismo, característicos de los autores noruegos de la primera mitad del siglo XIX como Henrik Wergeland (1808-1845), quien además era independentista.

Puede reconocerse que en esa transición del romanticismo hacia el realismo alguna influencia recibió del crítico literario danés Georg Brandes (1842-1927), quien insistía en que la literatura debía hacerse cargo de exponer los problemas humanos que se viven día a día en vez de presentar mundos y escenarios elucubrados.

En palabras del mismo Ibsen, en una entrevista registrada en la obra de Michael Meyer, *Ibsen: A Biography*:

*(...) as long as our authors fail to distinguish between the demands of reality and the demands of art, and*

*lack the taste to polish the rough surface of reality so that it may qualify to be admitted into the realm of art. Then they may realize that nationalism in art does not consist merely of the trivial copying of scenes from everyday life, and will see that a national author is one who understands how to give his work those undertones which call to us from mountain and valley, from meadow and shore, but above all from within our soul.*<sup>1</sup>

La lógica consecuencia del abandono del romanticismo, renunciar al nacionalismo, lo llevó a salir de su país (1864) y a vivir en Roma, Munich y Dresden. Pasó, a partir de ese momento, más de veinticinco años alejado de su tierra natal. Independientemente de todo lo que psicológica y sociológicamente significa el desarraigo, dicha experiencia lo llevó a la madurez artística. Como escritor se tornó más filosófico y produjo las obras más decididamente vueltas a la realidad cotidiana (desde *Los pilares de la sociedad* hasta su última obra *Cuando despertemos los muertos*).

A esta etapa de madurez pertenece la obra más conocida de Ibsen y la que más veces ha sido puesta en escena: *Casa de muñecas*. Escrita en 1879 y estrenada sobre las tablas en 1880, *Casa de muñecas* constituye un reclamo por la libertad femenina. El clamor es sólo una excusa para reclamar la libertad de todo individuo para tomar su vida en manos propias.

## I. El argumento de la obra

Los hechos ocurren en el interior de la casa de una familia típica de la época compuesta por el marido, Helmer —abogado de profesión—, Nora —esposa de Helmer y gran protagonista y heroína de la obra—, tres hijos pequeños del matrimonio, y dos empleadas.

Los personajes ajenos al núcleo familiar pero que inciden en los acontecimientos son el médico Rank, quien se siente sentimentalmente ligado a Nora; Cristina, amiga de Nora desde la infancia y que juega un papel importante en la salvación de la protagonista, y Krogstad, quien trabaja en el mismo oficio en el que labora Helmer y a quien Nora le tiene una deuda.

La cuestión central de la obra encuentra su razón de ser en un acontecimiento que acaeció hace ya ocho años: el padre de Nora yacía agonizante y su marido cae enfermo de gravedad. La solución para la recuperación de Helmer está en viajar a climas más benévolos, concretamente a Italia. Nora

solicita a Krogstad un préstamo a escondidas de su marido para poder salvar la vida de éste y falsifica la firma de su padre moribundo. Con el tiempo, Nora ha podido ir pagando la deuda.

Una serie de casualidades pondrán al descubierto aquella acción de Nora y traerán a la luz un mundo vital en el que la protagonista ha vivido sin sentirse a gusto y que la pondrán en la encrucijada más importante de su vida: seguir en lo mismo o romper con todo para reafirmarse a sí misma.

El marido es elevado a la posición de presidente de un banco en el que, precisamente, labora Krogstad. La necesidad de readecuar el número de empleados del banco trae consigo la posibilidad de que Krogstad quede desempleado. Éste, ante semejante posibilidad, recurre a Nora para que interceda por él ante su marido y utiliza para ello la extorsión: hará del conocimiento del marido todo lo relacionado con la deuda que ella adquirió con él ocho años antes. Los esfuerzos de Nora a favor de Krogstad no fructifican y éste pierde su puesto de trabajo.

Krogstad cumple las amenazas y envía al marido de Nora una carta en la que expone lo actuado por Nora a sus espaldas, en ocasión del préstamo solicitado.

La misiva finalmente es leída por el marido, dando lugar a una reacción violenta de parte de éste contra su mujer. Pero en mitad de los insultos, improperios y humillaciones de que Nora está siendo objeto, llega otra carta en la que Krogstad declara a Nora libre de toda deuda. Inmediatamente Helmer sufre una transformación. Concluye que no hay razón para humillar a su mujer, que el orden de su vida ha sido restablecido y que todo vuelve a ser normal.

Para Nora, no obstante, la cosa no es así de fácil. La reacción inicial de su marido ha obrado, primero, como desencadenante y, luego, como transformador. Ella se ha dado cuenta que no ha vivido sino que ha sido un juguete más en una casa de muñecas. No hay nada que restablecer y sí mucho por conquistar. Terminará marchándose de casa abandonando a su marido y a sus hijos.

## II. La estructura de la obra

Son evidentes los tres momentos clásicos en que suele dividirse el desarrollo de todo asunto literario: el planteamiento, el nudo y el desenlace.

El planteamiento llega hasta la escena cuarta

<sup>1</sup> Citado en: <http://www.jkpd.net/ibsen/chap1.html>

del primer acto. En él se expone a los personajes con una clara alusión a sus vidas y al mundo en el que está inmerso cada cual. El nudo comienza a partir de ese momento hasta el instante previo a la lectura de la carta por parte de Helmer, puesto que con dicha lectura se precipita el desenlace. Este es breve pero intenso y dramático, sobre todo por las reacciones tan contrapuestas que tendrán Nora y su marido.

El tiempo en el que el primer acto ocurre es el del día de Nochebuena, momento en el que se supone que al frío del invierno nórdico se opone el calor humano, la condescendencia y el amor que insufla la celebración del nacimiento del Mesías. Sentimientos que Nora experimenta profundamente en ese día y que se evidencia por las compras que ha hecho, incluido el árbol navideño, con vistas a la celebración hogareña.

Por su parte, Helmer parece estar preocupado por el aspecto financiero, particularmente por no incurrir en préstamos y deudas que, en su opinión, acarrearán descrédito.

—*Nada de deudas; ni un préstamo nunca. Se introduce una especie de esclavitud, algo feo, en cualquier casa que se apoya en las deudas y los préstamos. Hasta el momento tú y yo hemos resistido y seguiremos haciéndolo durante el poco tiempo de lucha que nos queda.*

Esta preocupación por el “honor” de la familia y por evitar el qué dirán será el resorte que más adelante lo impulsará a maltratar a su mujer y a tildarla de criminal.

Así mismo llama la atención el tratamiento de que Nora es objeto por parte de su marido: sus palabras de cariño están siempre relacionadas con el mundo de las mascotas y de los animales. Le llama “mi alondra”, “mi ardillita”, “mi pequeño chorlito” y se muestra preocupado por su conducta en cuanto parecida con esos especímenes y lo que a él le cuesta mantener tales procedimientos.

—*¿Es que mi pequeño chorlito ha encontrado de nuevo la manera de gastar tanto dinero?*

—*¿Cómo se llama ese pajarito que despilfarra continuamente?*

—*Ya, ya. Un estornino, ya lo sé.*

—*Este estornino es muy simpático, pero le hace falta tanto dinero... Es increíble lo costoso que es para un hombre el poseer un estornino.*

Él es un hombre muy consciente del medio en el que vive, de las exigencias de la sociedad a la que pertenece, de su función de proveedor que no le debe nada a nadie. Que no tiene que agradecer a ninguno lo que es y lo que ha logrado; ni siquiera a su propia mujer.

Nora, por su parte, no evidencia hartazgo o cansancio por el lugar que le han asignado, por el papel que le toca desempeñar al lado de su marido. Eso sí, se siente satisfecha de haber podido guardar celosamente el secreto de su proceder hace ocho años. También está llena de orgullo por haber salvado la vida de su marido cuando éste ni siquiera llegó a enterarse de que se encontraba en peligro de muerte.

En el diálogo con su amiga de la infancia, Cristina, lo confiesa claramente:

—*Nora, dime una cosa: ¿no habrás hecho ninguna tontería?*

—*¿Es que es una tontería salvar la vida del marido?*

—*Lo que es una tontería es que a sus espaldas...*

—*Pero, ¡si precisamente no tenía que saberlo! Dios mío, ¿es que no comprendes? No debía saber la gravedad de su estado. Los médicos vinieron a mí para decirme que su vida corría peligro, que sólo una estancia en el Mediodía podía salvarlo. ¿Crees que no intenté alguna astucia? Le decía lo mucho que me gustaría viajar por el extranjero como las demás mujeres; lloraba, le suplicaba y le decía que debía pensar en la posición en la que me encontraba y ceder a mis deseos; en fin, le di a entender que muy bien podría pedir un préstamo. Pero entonces, Cristina, casi le da un ataque. Me dijo que era una loca y que su deber era no obedecer a mis fantasías y a mis caprichos. Yo pensé “Vale, vale, le salvaremos cueste lo que cueste.” Entonces encontré una vía rápida.*

Nora es una mujer capaz de sacrificio que sabía que su proceder no sería jamás avalado por su marido. Corrió el riesgo al proceder de la única manera que le quedaba y creyó fervientemente era lo correcto en aquel momento.

—*¿Y desde entonces no se lo has confesado a tu marido?*

—*¡No, Dios mío! ¿En qué estás pensando? ¡A él, tan recto en estos temas! Además... con el amor propio de hombre que tiene Torvald, ¡lo que le habría costado aceptarlo! ¡Qué humillación saber que me debe algo!*

Toda la justificación que tenía para proceder como lo hizo —y de lo que no se arrepintió nunca— lo resume en estas palabras:

—*Lo hice por amor.*

Sólo su amiga de la infancia, Cristina, a quien no había visto desde hacía diez años, comprende el proceder de Nora aunque no lo apruebe del todo. Quizás porque en el fondo las dos mujeres comparten una practicidad proverbial. Ambas, en su momento y

a su modo, han sido capaces de tomar decisiones cruciales en las que se han jugado vida y destino.

Mujer sola, sin trabajo, sin nadie por quién preocuparse y sin nadie que se preocupe por ella, Cristina entra en una franca y personal negociación con el corrupto Krogstad, lo que contribuirá a la salvación de Nora. Como antiguo amor de Krogstad, a quien dejó por un pretendiente mejor, económicamente hablando, Cristina revive en él los sentimientos pasados. Se ofrece a salvarle de la ruina material que se le avecina debido al despido de que ha sido objeto. Aparte de ser apoyo y ayuda en la crianza de los hijos del abogado. Si ambos son náufragos solitarios lo mejor que pueden hacer es unir ambas tragedias para configurar un mejor futuro en conjunto:

—¿Y si estos dos náufragos se tendieran la mano? ¿Qué le parece Krogstad?

—Pero, ¿qué está diciendo?

(...)

—Puede que aún no sea tarde.

—¡Cristina! ¿Lo ha meditado usted bien? Sí, se le nota en la cara. Entonces, sería usted capaz de...

—Me hace falta alguien a quien servir de madre, y sus hijos necesitan una madre. Nosotros también nos vemos empujados el uno hacia el otro. Tengo fe en lo que duerme en el fondo de usted, Krogstad... Con usted no le tendré miedo a nada.

Esta coincidencia feliz entre el abogado sin escrúpulos —interesado en manipular a Nora y causarle daño si es necesario— y la buena amiga de la infancia, rendirá sus frutos más tarde. En el momento ya nada se puede hacer. La carta-denuncia está en el buzón; pronto estará en manos del marido de Nora y revelará las acciones cometidas por la protagonista.

El nudo de la obra va concluyendo en el momento en que Nora se da cuenta de que no hay vuelta atrás. Sólo ha podido retrasar el instante crucial en el que el marido leerá la carta y se enterará de todo. La idea de que los acontecimientos terminarán muy mal le ronda en la cabeza desde hace rato. Ya sola en su habitación —después del baile que ha ofrecido el cónsul Stenborg— y luego que el marido se ha encerrado en el estudio llevando la correspondencia en la mano, se muestra convencida de cuál ha de ser su proceder:

—No lo volveré a ver. Nunca, nunca, nunca. Y los niños: No volver a verlos nunca, tampoco a ellos. ¡Oh! Esa agua helada, negra. ¡Oh! Esa cosa..., esa cosa sin fondo... ¡Si todo hubiera pasado ya!

Pero, no, no ha pasado aún. Está por pasar y acto seguido. La puerta se abre y entra Helmer

sumamente encolerizado con la carta aún en la mano.

No puede aceptar, menos perdonar, que su mujer haya actuado como lo hizo. Para él ella ha roto todas las normas morales; se ha mostrado como una persona ligera y sin principios. Pero lo que más parece preocuparle es su propia imagen ante los demás, el descrédito y la vergüenza, la caída del altar de hombre intachable y observador de las costumbres del entorno. No está dispuesto a oír explicaciones. No va a ceder ante ninguna justificación porque para él no la hay; no puede haberlas. La razón más válida le parece de hecho una estupidez.

Ante el contenido de la misiva, Nora responde:

—Es verdad. Te he querido más que a nada en el mundo.

Y él contesta:

—¡Basta ya de estupideces!

Ella plantea la única solución en la que ha pensado: irse. Él no la acepta. Sería una mayor afrenta, un cavar aún más hondo el pozo del descrédito. Quiere retenerla sólo para guardar las apariencias. No podrá ni siquiera hacerse cargo de la educación de los niños porque es indigna. No habrá más vida marital.

—Te quedarás aquí, y me rendirás cuentas de todos tus actos. (...) A partir de ahora, no podemos hablar de felicidad. Tan sólo de salvar restos, ruinas, apariencias...

En el fondo, Helmer cree hacerle un favor a ella, sobre todo después de haberla llamado desdichada, embustera, hipócrita, criminal, carente de religión, inmoral, sin sentido del deber. Pero sobre todo se está haciendo un favor a sí mismo: ante los demás todo seguirá como si nada hubiera ocurrido y su reputación de hombre intachable se habrá preservado.

En medio de la escena llena de violencia y desprecio hacia Nora, la criada trae una segunda carta del mismo Krogstad en la que éste no sólo envía el recibo en señal de dar por liquidada la deuda de Nora sino que se disculpa y declara su arrepentimiento (el amor de Cristina por él lo ha transformado repentina y genuinamente).

Helmer se deshace ahora en disculpas hacia su mujer porque se sabe salvado. Es como si nada hubiera sucedido hace ocho años... hace unos instantes... todo puede seguir igual.

— (...) Olvida las duras palabras que te he dicho en ese primer momento de pánico, cuando pensaba que todo iba a desmoronarse sobre mí. Te he perdonado, Nora, te juro que te he perdonado.

Nora da las gracias por el perdón concedido



pero una profunda transformación se ha operado en su interior. Helmer casi puede palpar esa metamorfosis en el gesto de su mujer. De pronto ha dejado de ser su alondra, su ardilla, su chorlito... la frialdad con la que lo enfrenta y lo escucha lo desconcierta, lo perturba.

—...*Pero nuestra casa no ha sido más que un salón de recreo. He sido contigo muñeca-mujer, como había sido niña-muñeca con papá. Y nuestros hijos, a su vez, han sido mis propias muñecas. Yo encontraba gracioso que jugases conmigo, y ellos encontraban gracioso que yo jugara con ellos. Eso es lo que ha sido nuestra unión, Torvald.*

Tres días han bastado para que Nora se convenza de que tiene una tarea más importante que la de ser madre o esposa, ama de casa o adorno en la vivienda de un hombre: la de ocuparse de sí misma, la de configurar su ser y su existencia. Tarea para la cual ha de bastarse a sí misma por razones elementales.

Cuando él le recuerda que su deber es ser madre y esposa, ella responde con gigantesca firmeza:

—*Ya no pienso así. Creo que ante todo soy un ser humano al mismo título que tú..., o al menos que debo intentar llegar a serlo. Sé que la mayoría de los hombres te darán la razón, Torvald, y que estas ideas están recogidas en los libros. Pero ya no puedo conformarme con lo que dicen los hombres y con lo que está escrito en los libros. Tengo que formar mis propias ideas sobre todo esto y procurar darme cuenta de todo.*

Los hombres y los libros ya no sirven más; tampoco la religión. Y el entorno social se debate en una falsa dialéctica pues mientras promueve la rectitud ante los otros condena las acciones heroicas motivadas por la compasión y el amor.

—*(...) Me doy cuenta también de que las leyes no son lo que yo creía; pero lo que no me entra en la cabeza es que esas leyes puedan ser justas. ¡Una mujer no tendría derecho a ahorrarle un quebradero de cabeza a su anciano padre moribundo o a salvarle la vida a su marido! Eso no puede ser.*

—*Hablas como una niña; no comprendes nada de la sociedad de la que formas parte.*

—*No, no comprendo nada. Pero quiero llegar a entender y asegurarme de quién tiene la razón, si la sociedad o yo.*

Nora se marcha. El milagro que había esperado hasta el último instante no ha sucedido. Abrigó alguna esperanza de que su marido enfrentara al malsano Krogstad y sacara el pecho por ella. No lo hizo. Ahora no hay nada más que seguir esperando al lado suyo. Tampoco hay razón para demorar hasta mañana su

partida. Ha de emprender cuanto antes el tramo más importante de su vida. El de la autoafirmación.

### III. Consideraciones filosóficas

Para Ibsen parece no haber tragedia más grande que la de no haber tomado la existencia en manos propias o haberla “desperdiciado” como si contáramos con más de una. Sus personajes han de enfrentar esa dura realidad más tarde o más temprano. A Nora le llegó el momento relativamente temprano en la vida. Al artista Rubek, protagonista de su última obra (1899), *Cuando despertemos los muertos*, le llega tarde, cuando ya no es mucho lo que puede hacerse. Rubek cree haber vivido pero no ha hecho más que sacrificar su vivir en aras de lo inauténtico, pasando el tiempo como un verdadero “muerto”, sensible al arte, pero insensible a la vida misma: su vida. Sólo al despertar los “muertos” nos percatamos de nuestro estado y de que es necesaria una decisión radical para volver a la vida.

Pero ese despertar nunca está exento de conflictividad, de lucha, sobre todo porque la existencia de cada quien transcurre entre planos que reclaman determinadas conductas. En el caso de Nora los planos de madre y esposa, cuyo ámbito histórico-cultural le impone demandas, y el plano de su realización como persona se oponen diametralmente. No ha rehuído la confrontación. Hacía ocho años había tomado la decisión de hacer lo que consideró correcto. Entre dos males eligió el menor: el de falsificar la firma de su padre y endeudarse a espaldas de su marido a cambio de evitar ver morir a éste.

Había sabido vivir interiormente contenta consigo misma y sin remordimientos durante todo el tiempo. Los sacrificios financieros que la amortización de la secreta deuda implicó los sobrellevó inteligentemente. Pero aquella encrucijada sólo había sido vivida por ella; nadie más se vio involucrado ni afectado; ni siquiera el corrupto Krogstad supo jamás el significado de la acción de Nora. Y por obvias razones.

Nora había violado las normas y las exigencias de su sociedad, de su papel de mujer sumisa y obediente. Pero todo había quedado en el ámbito de su conciencia. La lucha había sido interior, muy propia; profundamente secreta.

Ahora tenía que tomar decisiones aún más radicales: quedarse en casa para vivir de apariencias y recibir la aprobación de sus iguales o largarse para dejar de ser tratada como muñeca. Largarse para reafirmar lo que nunca había sido: un ser humano

dueño de sus actos, juez supremo de sus decisiones y, por tanto, artesano de su propia existencia.

En este punto y a este respecto, Henrik Ibsen como psicólogo se muestra genial. Mucho antes de que ganemos la libertad ante los demás es necesario que la ganemos en nuestro interior porque el mayor obstáculo para la autorrealización somos nosotros mismos: nuestros miedos. Nuestras fobias al rechazo ajeno y a la crítica despiadada de los demás.

Es aquí donde el realismo ibseniano resulta contundente. La vida simplemente es así. Es un proyecto que debe y tiene que resolverse en nuestro interior. No es fácil ni cómodo tomar las decisiones que construyen nuestra vida, que constituyen esa historia personal que somos cada uno de nosotros. Ese es el nervio, la sustancia de ese noraísmo ibseniano. Nada de romanticismos baratos ni de heroísmos absurdos que conduzcan a la destrucción de nuestra vida que, aunque sea poca cosa, es lo único con lo que contamos.

El rompimiento de Nora con su marido, con sus hijos, con la administración de la casa, constituye una liberación de instituciones que a veces sofocan la autorrealización en vez de posibilitarla. No se trata de un ataque al matrimonio, a la maternidad, a la vida doméstica. Es una denuncia contra dichas esferas cuando se tornan fines en sí mismos; fines únicos que han llegado a exigir el sacrificio de la vida del individuo.

Todo juicio moral respecto a Nora debe efectuarse en el marco de la discusión de si la moral es un medio o un fin. Lo encontrados de dichos juicios puede explicarse en función de si se vemos la moral como fin o si la consideramos un medio.

Las condenas a su conducta estarían más cerca de las concepciones que Kant tenía de los deberes. Casi cien años antes de Ibsen el filósofo alemán había escrito su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), en la que sostenía que la moral es un fin en sí misma y que ha de cumplirse a rajatabla simplemente por que sí. Es la hipótesis del cumplimiento del deber por el deber mismo. Kant rechazó frontalmente tener en cuenta las circunstancias de cada sujeto y las consecuencias de las acciones humanas, lo que constituye un verdadero suicidio ético. Porque la acción humana es muy compleja; no queda en el plano exageradamente racionalista en el que la colocó Kant.

Cuando se actúa la totalidad de lo que somos

se halla siempre presente. Toda la historia personal está allí. Pesa enormemente en cualquier decisión. El imperativo categórico kantiano no es el norte y el horizonte de nuestras decisiones. También están los sentimientos, las pasiones, las inclinaciones, los sueños y expectativas, los lazos de la amistad, los nexos familiares, etc.; es decir, todo aquello con lo que Kant no quería tener que ver.

El error de Kant fue trasladar su visión del mundo físico al mundo humano. Si los cuerpos físicos están inevitablemente atados al cumplimiento de las leyes de la naturaleza, él supone que lo mismo ha de suceder con los humanos y el universo moral.

Ibsen en este respecto es más humano, más liberal (en el sentido clásico): en vez de sacrificar a Nora en el altar del deber, la libera para que decida. En vez de hacerla girar en torno a un supuesto imperativo categórico eleva la vida de la protagonista al grado de principio sin restricción ni condición.

En ese sentido Ibsen empata más con las ideas de John Stuart Mill, coetáneo suyo en Inglaterra, para quien la moral es un medio, un instrumento para la realización personal. En su célebre obra *On liberty* (1859), el filósofo inglés defiende la idea de que el ser humano ha de ser respetado en sus decisiones, en el tipo de vida que ha elegido para sí, no importa cuán extraña esa vida nos pueda parecer, cuán alejada de nuestros parámetros pueda estar. Pero el problema de las sociedades modernas, asegura Mill, es que las opiniones mayoritarias se hacen prevalecer recurriendo a la fuerza ejercida por la autoridad pública o sea el gobierno.

El principio establecido por Mill en la obra citada arriba dice: (...) *el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo.*<sup>2</sup>

Aún falta mucho en el entorno social para que esto se convierta en realidad. Algunos se ven

<sup>2</sup> Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, (Prólogo de Isaiah Berlin, traducción de Pablo Azcárate), Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1979, 2a. edición, p. 65.

obligados a actuar de una manera en la que no quieren por estar en total desacuerdo con tales proceder. Simplemente porque la tiranía de la mayoría disfrazada de “democracia” los coacciona. De esa cuenta la “democracia” no es sino una colección de restricciones al ejercicio de la libertad individual.

Si en su momento Ibsen denunció el cepo en que puede convertirse el matrimonio para una mujer; el cerrojo en que puede derivar la maternidad y las cadenas del qué dirán, hoy tenemos que hablar de otras cuestiones igualmente repudiables.

Denunciemos, por ejemplo, la imposibilidad de terminar la vida cuando esta ya no es tal y decidir el momento de la propia muerte. ¿Por qué ha de agregarse al sufrimiento físico la tortura que implica un proceso para solicitarle al estado la práctica de la “muerte dulce”? Al fin y al cabo es mi vida ¿no?

Denunciemos la prohibición a rajatabla del aborto, que no sólo no consigue frenarlo sino que conduce a su práctica en condiciones de alto riesgo para la mujer.

Denunciemos la prohibición del cultivo, procesamiento, elaboración, comercialización y consumo de marihuana, hachís, heroína, cocaína, etc., que en ninguna parte ha logrado disminuirse pero sí ha hecho proliferar el crimen, ha alimentado la corrupción y el enriquecimiento de políticos y jueces. Todo a costas de los impuestos del contribuyente. No es difícil entenderlo si recordamos lo sucedido con el consumo de alcohol.

Denunciemos la persecución en contra de las personas que ejercen el comercio sexual, tanto hombres como mujeres, considerándolas carentes de “dignidad” y “escoria social”. Como que si dos personas adultas, con pleno consentimiento, no pudieran decidir con quién y de qué manera dar expresión a su sexualidad. (Recordemos cómo la libertad sexual fue defendida abiertamente por Bertrand Russell en su obra de 1929, *Modales y morales*).

Denunciemos el denominado “contrabando” que es un delito inventado por políticos ansiosos de recursos para el Estado y por productores locales ineptos e incapaces de proveer al consumidor de bienes de calidad y baratos. Según aquellos y según estos se hace merecedor de castigo quien, como todo agente humano, busque bienes al más bajo precio posible dondequiera pueda encontrarlos.

Denunciemos la imposibilidad de decidir a quién queremos permitir el ingreso a nuestro negocio y a quién se lo vedamos. El que se haya llegado a

catalogar como delito el ejercicio de nuestra libertad para establecer relaciones contractuales con quien querramos. Es decir, la grave aberración de confundir la esfera de lo público con lo privado.

En fin, la lista podría alargarse. En todo caso la historia es la misma: el ser humano tratado como objeto, limitado en el ejercicio de su libertad, insisto, aún cuando sus acciones no traigan efectos perniciosos sobre terceros.

Esta dimensión de la libertad tan cara para Ibsen es necesario enfatizarla. Ciertamente no se trata de la dimensión económica que tanto hemos llegado a apreciar. Se trata de una dimensión mucho más importante: Es la dimensión antropológica de la libertad y por tanto hablamos de una dimensión primaria, fundamental.

Necesitamos ser libres no por ser comerciantes, productores, consumidores o vendedores, sino porque somos hombres, seres urgidos de construir su vida, su destino, su proyecto existencial. Lo que no puede lograrse si no tenemos una esfera en la que podamos, sin coacción ni amenazas, tomar las decisiones que consideramos valiosas para nosotros mismos.

La defensa del liberalismo económico es relativamente fácil y lograr consenso al respecto también lo es. Es más difícil la defensa de la libertad desde el punto de vista antropológico por la facilidad con que somos dados a imponer sobre los otros nuestras perspectivas sobre lo que debe ser la vida, o sobre lo que constituye la dignidad de la persona, etc. Abundan en nuestras legislaciones ejemplos de que todas esas “excelsitudes” sobre la dignidad de la persona no han hecho otra cosa que criminalizar conductas, aunque no haya víctimas. Muchos de nuestros actos se han convertido así en acciones criminales gracias a la sensibilidad del conservadurismo muchas veces disfrazado de liberalismo.

El noraísmo ibseniano nos recuerda que así como entre millones de millones de copos de nieve no hay dos idénticos, los seres humanos somos seres únicos con una vida singular, inigualable, que construir; que nada, absolutamente nada, puede justificar que se nos impida intentar construirla a nuestra manera.

# Prenotandos a la idea de constitucionalismo republicano

Sergio Custodio

## Recensión

El constitucionalismo, la república y el contrato político constituyen los tres componentes fundamentales del fenómeno político más importante del modernismo político. La constitución es el contrato político positivo que comprende y debe comprender únicamente los acuerdos más fundamentales que diseñan positivamente a la república como sistema de gobiernos. Estos acuerdos fundamentales no están sujetos a modificaciones ulteriores; un cambio en alguno de estos acuerdos fundamentales significa una transformación esencial de la república como sistema de gobierno, tanto que se convertiría en otro sistema político.

El republicanismo sustituye históricamente al absolutismo que, como sistema político fundamental, hacía residir en la figura del rey la unidad política de la sociedad cuyos miembros se constituían en súbditos, sin ningún derecho político; todo esto en contraposición a la condición de ciudadanos de los miembros de la sociedad política republicana, en quienes reside la autoridad, la autonomía y la soberanía políticas supremas.

## Abstract

Constitutionalism, republicanism and political contract or agreement are the three fundamental components of the most important political phenomenon in modern age. Constitution is the positive political contract or agreement, which comprehend and ought to comprehend only the fundamental agreements which design positively the republicanism as a government system. These fundamental agreements are not subject to ultimate modifications; the most little modification would mean an essential transformation of republicanism as a political government system.

Historically, republicanism substituted absolutism which as a political system, the figure of the king was the source of political unity of society, whose members

were subject to the state without any political rights; in the republican political system, the citizen is the only supreme political source of authority, autonomy and sovereignty.

## Prenotandos a la idea de constitucionalismo republicano

Sergio Custodio

Como un signo que busca su significado, la idea de constitucionalismo, en su inmediatez, la fundamentan dos ideas hacia las cuales señala. Se abre la posibilidad explicativa hacia la idea de libertad, la que posibilita, a su vez, la fundamentación de una antropología filosófica<sup>1</sup>. Desde otra perspectiva, la categoría de ser signo apunta hacia la fundamentación en la eticidad, que a su vez se realiza en la búsqueda de la norma de conducta universal que permite establecer la diferencia entre la acción justa de la injusta. El comenzar desde estos dos supuestos (el existenciario libertad<sup>2</sup> y la eticidad

1 Cfr. M. Scheler, **El puesto del hombre en el cosmos**, Capítulo II. El autor explica y describe la estructura ontológica fundamental del hombre, que, en exclusiva, le pertenece en medio de los demás entes: conciencia de su medio, conciencia de sí, capacidad de objetivación (transforma las cosas en objetos) y libertad (posibilidad que le permite la creación de su mundo). Esta característica o estructura fundamental es la expresión más genuina de su ser espiritual. Por su parte, M. Landmann en **Antropología filosófica**, resalta la posibilidad de ser libre. Esta creación humana -la cultura- permite que el hombre se excluya de los demás entes, especialmente con estructura biológica y se coloque en un "nicho" ontológico privilegiado.

2 Cfr. M. Heidegger, en **El ser y el tiempo**, especialmente en la primera parte (párrafo II). La idea de existenciario es explicada por el autor como aquella "propiedad" más elemental que interpreta al hombre como un ente ontológico y no óntico, y que es el objetivo de la analítica existenciaria como una vía para tematizar la exégesis del "ser ahí", que abre la posibilidad de explicar al ser y demás atingentes como el tiempo y el

válida de la norma universal) posibilita la tematización e iniciaría de la idea del constitucionalismo. En su inmediatez (como evidencia primaria) a la idea de constitucionalismo se presenta la posibilidad de mostrar la libertad como un existenciario mediante el cual acciona como juridicidad (*iuris-prudentia*, o conocimiento de las leyes). Libertad y ley se fusionan categorialmente en la idea del constitucionalismo, que se revelan, no obstante, como antagónicas, pero que, separadamente, adquieren sentido óntico (una señala significativamente a la otra).

La tensión óntica entre ambos existenciaros (componentes necesarios y suficientes para la estructuración del mundo humano) es demostrada en la mitología griega a través de una lucha incesante entre la voluntad legislativa de los dioses y la libertad humana. La tragedia griega tensa la relación *Moira*-libertad humana. El pragmatismo romano encuentra o descubre “la solución” en el Derecho Romano y gira alrededor de la idea de obligación (*ob-ligatio*) o regulación del vínculo jurídico entre sujetos contratantes, que permite el advenimiento de una idea más compleja: el contrato, a través del apareamiento cada vez más obstruso de la idea de obligación (obligación natural, obligaciones principales, accesorias, puras, simples, suspensivas, resolutivas, afirmativas, negativas, potestativas, casuales, mixtas, etc.)

La idea de contrato (reconocimiento en ejercicio de la libertad de adquirir compromisos y acatamiento a las normas) sólo muestra un componente u origen jurídico. No se suscita en el espíritu romano, al menos explícitamente, la categorización política del contrato. El Derecho Romano adquiere solidez racional desde la idea del contrato jurídico<sup>3</sup>. El elemento toral de todo el andamiaje legal del Derecho Romano es la idea del contrato.

La categorización racional del contrato jurídico se “pierde” en la idea más compleja y amplia del contrato político, y cede su onticidad al *meo arbitratu* del emperador romano que, para validar el poder político, fue necesario divinizar al emperador. Sólo un dios podría ser poseedor de un poder político tan omnímodo. En ausencia de un contrato político, se buscó en la divinización del emperador el recurso para brindarle solidez al sistema político romano.

espacio.

3 Cfr. A. Quinton en **Filosofía política**, Capítulo V, en donde desarrolla la idea de contrato desde el principio que genera la autoridad política. La idea de un acto contractual mantiene, siempre, la propiedad de ser un acto jurídico.

Ante el crecimiento acelerado del imperio, era necesario proporcionarle un poder político centralizado, lo suficientemente sólido y coherente para que no permitiera fisura alguna. Semejante autoridad del poder político se hizo a la usanza de la *auto-matia*, que dependiera de la voluntad individual y que, a pesar de su aparente dispersión con la creación de poderes políticos paralelos, como el senado del pueblo de Roma, el poder final, definitorio, era la voluntad individual del “divino emperador”. No obstante, este poder centralizado y omnímodo se descubrió en un estado de indefensión ante el desafío que le planteó la ortodoxia cristiana. Este desafío fue, originariamente, desde la doctrina, hasta convertirse en un desafío al poder político del emperador romano. El desafío adquiere realidad plena a partir de la entronización del emperador Constantino. Sin embargo, es con el emperador Teodosio cuando se declara a la ortodoxia cristiana como oficial del Imperio. Incluso el poder político del cristianismo oficial se evidenció, a manera de ilustración, con la derrota de la herejía de Arrio, la que, a su vez, desafió a la doctrina fundamental de la ortodoxia cristiana y, con ello, al poder político centralizado en Constantinopla. Finalmente, la herejía arriana quedó reducida inicialmente a ciertos “bolsones” entre los visigodos hasta que, finalmente, desapareció. Todo el poder político del emperador Teodosio fue utilizado para lograr el aniquilamiento de semejante herejía, que se constituyó en un peligro para el poder político del Imperio, validado por la ortodoxia y el poder avasallador del cristianismo, que se extendió a lo largo y ancho del Imperio Romano.

No obstante, en sus orígenes, la ortodoxia cristiana se constituyó en un rechazo tajante al derecho y sistema de justicia fundamentado en la figura del emperador que reclamaba el derecho a ser adorado como a un dios. El desafío cristiano originario consistió en introducir una fisura en el derecho político romano; introdujo la distinción entre dos ámbitos del poder: el poder político natural, y el reino de lo sobrenatural. Aquel estaba reservado, como la añadidura, al emperador y su figura jurídico-política. El reino sobrenatural pertenece únicamente a Dios, al único al que debe adorarse. Este rechazo del sistema ortodoxo cristiano a la figura política y jurídica del emperador romano abrió una distinción entre el derecho natural y el derecho divino<sup>4</sup>.

4 San Mateo 22, 17-21. La ortodoxia cristiana, desde sus orígenes, deslindó el llamado “mundo natural” (donde se compra, se vende -simbolizado por la moneda-) y el mundo sobrenatural regido por normas diferentes (“mi reino”) destinado para la adoración a Dios. El mundo natural (“el César”) se rige por el principio de la justicia

Este rechazo a la ortodoxia cristiana hacia la figura del emperador romano no era exclusivamente al *status rei publicae*, sino a la juridicidad y eticidad de la *animale genus*. La imagen doctrinaria del “al golpe en la mejilla derecha, ofrecer también la mejilla izquierda”<sup>5</sup> no constituye una actitud cobarde o mojigata. Es el rechazo tajante al principio fundamental de la juridicidad del derecho del hombre natural (*animale genus*). Esto significa: “no quiero ser parte de tu sistema ético, legal y político”. Este principio que regula ese derecho natural es el principio de la justicia conmutativa (“ojo por ojo y diente por diente”, ausencia total del perdón).

Cristianamente, el verdadero contrato jurídico, ético y político sólo puede establecerse entre Dios y el hombre; el hombre se declara hijo y Dios su Padre, un contrato entre el obediente y el obedecido, libremente declarado<sup>6</sup>. Este pacto fundamental es el que debe subyacer en todo contrato subsecuente entre los hombres.

El derecho humano sólo podrá tener validez suficiente si está fundamentado en ese contrato fundamental entre Dios y el hombre. Ese es el significado profundo que se manifestó en la alianza en el Sinaí, inicialmente, y, posteriormente, en la Última Cena, en el aposento alto. Un acto de libertad que vincula solidariamente a Dios con el hombre, y a los hombres entre sí. Dentro de este esquema, la figura del poder político y jurídico del emperador romano resulta un absurdo. No puede, un hombre natural, pretender validar un contrato de esta naturaleza divinizándose. La voluntad individual no puede, por lo menos, reemplazar a la voluntad general roussoniana, podría acotarse desde la perspectiva de la época moderna.

El rechazo al principio del contrato político del sistema del hombre natural —justicia conmutativa— es realizado desde la propuesta del sistema de la ortodoxia cristiana a partir de dos principios fundamentales, que niegan, esencialmente, al sistema de la justicia conmutativa. El primero de estos principios es de carácter social y político: la justicia distributiva<sup>7</sup> y, el otro es un principio ético, “amaos conmutativa.

5 San Lucas 6, 27-30. La nueva ética de la ortodoxia cristiana rechaza la venganza como un medio para equilibrar la relación deuda-deudor –acreedor.

6 San Juan 8, 31-32. El nuevo contrato o pacto entre Dios y el hombre “norma” la relación Padre-hijo.

7 Cfr. Hechos 2, 43-45. Se narra en un pasaje que los miembros de la nueva religión “vendían sus propiedades y las depositaban a los pies de los apóstoles quienes los

los unos a los otros como yo os he amado”<sup>8</sup>, que cohesionan solidariamente al sistema de la ortodoxia cristiana. El derecho del hombre natural le otorga toda prerrogativa al héroe, al fuerte, al sobreviviente en la lucha del *animale genus*; es el que toma, el que ambiciona la inmediatez de lo mundano. En contraposición, el derecho cristiano es el que da, el del humilde (reconoce su origen en la mundaneidad del *humus*).

Extrañamente, y a pesar de sus diferencias fundamentales, estos dos sistemas prefiguraron el desarrollo de la estructura organizacional política, jurídica y ética de la Edad Media. Fue manifiesto el forcejeo entre ambos sistemas. A partir especialmente de Teodosio, el sistema cristiano validó al sistema político en general. Es una lucha por el predominio político que, en el lenguaje agustiniano, se puede describir como un *polemos* entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre puesto en la naturaleza, el hombre inmanente<sup>9</sup>.

La separación definitiva de ambos sistemas se inicia en la Ilustración, dentro de la perspectiva de la discusión de la ortodoxia. Culmina esta lucha con hechos violentos encarnados especialmente en la Revolución Francesa, que se intencionan en la prevalencia de un nuevo contrato político que termine con el despotismo de los reyes y su sistema divinizado. Estas nuevas ideas, sin embargo, se originan desde la perspectiva no política, sino económica, en la intelectualidad inglesa, en pensadores como J. Locke<sup>10</sup> que se intenciona en la búsqueda de un sistema de libertad

---

distribuían entre sí”. El mundo cristiano debería, así, regirse por el principio de la justicia distributiva.

8 San Juan 13, 34-35. El principio fundamental de la nueva ética determina la estructura de la ortodoxia cristiana: el amor, que es dar sin esperar nada a cambio (no es la justicia conmutativa), incluso, hasta la vida por el “otro” sin importar la condición ética, moral, económica o política de éste.

9 Cfr. San Agustín en **Libero Arbitrio I**, 15, 31 al 33, 298 al 302. El autor describe las dos modalidades de sociedad entre las cuales el hombre se debate. Por un lado, la sociedad o ciudad natural, regida por leyes temporales, de diseño humano, y la otra ciudad, la Ciudad de Dios, regida por leyes de valor permanente, eterno. Los hombres sometidos a las leyes de la ciudad natural son tenidos como desventurados, mientras lo que se acogen a las leyes de la Ciudad de Dios son venturosos.

10 Cfr. J. Locke, **Los tratados sobre el gobierno civil**. El principio fundamental del contrato político establece la división del poder político (o dispersión del poder centralizado) en tres ramas: el poder legislativo, el poder judicial y el poder penal.

económica, desde los principios fundamentados en los derechos absolutos y necesarios de la propiedad privada y la libertad en todos los órdenes (de pensamiento, de religión, de conciencia) y la igualdad ante la ley. Con ello, se pretende delimitar los poderes económicos, políticos y jurídicos del Rey, despojarlo del poder ilimitado que se circunscribía a su voluntad individual. Se desconoce el poder político del Rey fundamentado en un principio imposible de demostrar y no autoevidente: la autoridad delegada desde la autoridad divino-religiosa. La lucha del sistema cristiano por establecer la Ciudad de Dios en reemplazo de la Ciudad del Hombre natural es constante<sup>11</sup>.

Pero son los autores franceses como J.J. Rousseau, especialmente, los que desarrollan una preocupación por el problema del orden político, más que por el sistema económico, al cual consideraban como derivado de aquel. Desde esta perspectiva, la idea del contrato político adquiere especial relevancia. De hecho, se convierte en el punto toral del pensamiento político de la época porque, dentro de otras razones, supone el cambio total de la organización política y jurídica del Estado, que marca definitivamente a la época moderna. No es posible una vuelta al sistema despótico de los reyes cuya voluntad individual era la fuente de derecho y del orden político.

Desafortunadamente para el proceso y desarrollo político de Francia, la vida de la república constitucional fue corta, y fue reemplazada inmediatamente por el reino del terror que se alzó como la negación total del derecho del hombre y del ciudadano. La arbitrariedad y las represalias fueron salvajes y destructivas. Al reino del terror le siguió, absurdamente, el llamado Imperio Francés, fundamentado en la figura política y militar de Napoleón Bonaparte, acompañado de la “Diosa Razón”.

La idea de razón que se “ensaya” desde los orígenes de la Ilustración hasta el “Siglo de las Luces” se reduce a un proceso de “matematización” del conocimiento en general, particularmente el conocimiento astronómico. Es la razón de Galileo, Descartes y Newton. La medición y la subsecuente predicción de las órbitas planetarias asombran a los nacientes astrónomos. Se generaliza semejante conocimiento a todos los ámbitos cognoscitivos humanos. Esta

11 Cfr. a manera de ilustración a M. de Unamuno en la **Agonía del cristianismo**, específicamente los capítulos I y II. Unamuno señala como un atributo permanente del cristiano el ser un ente agónico, en permanente lucha o *polemos*, contra sí mismo y el mundo natural que lo acedia.

generalización gnoseológica consistió, brevemente, en lo siguiente: así como operan las matemáticas en la Astronomía y otras ciencias demostrativas, deben operar también todos los campos posibles del conocimiento, incluso en las “ciencias del espíritu”. Los fenómenos humanos pueden ser predecibles como la posición de los planetas en su desplazamiento en el espacio inter-planetario. Esta pretensión descansa, parcialmente, en algunas formulaciones que apoyan estos alcances. En efecto, fenómenos especialmente económicos, como “si se gravan los productos agrícolas los precios de los alimentos suben”, “si se alcanzan niveles de pleno empleo, se incrementa la inflación”.

Estas y otras formulaciones aumentan las probabilidades de que los acontecimientos humanos están, igualmente, sujetos a la matematización, a esquemas matematizantes. No obstante, estos fenómenos de la esfera humana muestran ciertas características que escapan a cualquier formulación matematizante: no son repetibles (como el caso de la Revolución Francesa, el Imperio Romano, la independencia de los Estados Unidos o la abolición de la esclavitud). Además, no se pueden establecer los vínculos demostrables entre un hecho y otro. Se pierden en el universo insondable de la complejidad del fenómeno humano.

A pesar de ello, el culto a la “Diosa Razón” fue uno de los pilares del conocimiento de la Época Moderna. En el centro de los fenómenos sociales y políticos, la razón de la Ilustración “inventó” un instrumento que si no fue racional en el sentido de la Época Moderna, sí ofreció ciertos matices de razonable. Este instrumento fue la idea del contrato político, social y jurídico. Se propuso —o se impuso— como una opción a las otras formas de validar el poder político: la autoridad de origen divino, en las monarquías absolutistas, la divinización de los gobernantes o la fuerza bruta en las sociedades primitivas y las tiranías en las modernas. A su vez, la idea de contrato mostró desde su interior esencial dos condiciones necesarias: la voluntad general y la voluntad individual. La primera descansó en la racionalidad: no es la voluntad de todos, sino aquello que todo ser racional necesariamente, y por ser tal, debe desear y cumplir. La voluntad individual es la que, libremente, delega la autoridad política a la voluntad general depositada en el Estado. Se cede la libertad natural en beneficio de una libertad mucho más enriquecida: la libertad política, y, con ello, toda una serie de beneficios civilizadores: el reconocimiento de la propiedad privada, el derecho a pensar, a expresar lo que se piensa, el derecho de ejercer el culto religioso que se desea, etc. Como

un todo: la posibilidad de la construcción de la civilización.

La racionalidad de la voluntad general la obliga a promulgar, y se manifiesta concretamente, en las leyes que todo ser racional está obligado a acatar, y que, esencialmente, están intencionadas al fomento del bien común. La oposición más encarnizada hacia la racionalidad de la voluntad general son las pasiones humanas, sin ningún control de la razón. Los intereses mezquinos de la voluntad individual que convierten a ésta en sectaria. La racionalidad de las leyes, incluso, favorecen a esos mismos intereses mezquinos, pero que, en su mezquindad, no logran seguir los dictados de la razón<sup>12</sup>.

Uno de los problemas que afronta la idea de “voluntad general”, no obstante, reside en que la idea de voluntad está envuelta en oscuridades y ambigüedades. En esencia, la voluntad es un recurso antropológico que no está “diseñado” para “razonar”, en el sentido que lo plantea la Ilustración. La voluntad adquiere el carácter de racional, no lo posee en sí misma, y son los recursos racionales (ideas, conceptos, categorías, razonamientos, juicios, etc.) los que son planteados a la voluntad. Esta no razona, elige, se inclina por una u otra opción que la razón —a veces la pasión— le presenta. Así, la voluntad puede elegir bien o mal, por ello, la voluntad puede ser buena o mala voluntad<sup>13</sup>. De tal manera que la “racionalidad” de la voluntad reside en la determinación que la razón ejerce sobre la voluntad. De esta manera, E. Kant anotó acertadamente que la buena acción es la que se origina a partir de la determinación de la razón hacia la voluntad. La máxima de la acción individual, para ser tenida como una “buena máxima, o justa” debe cumplir con la necesidad y universalidad que le plantea la razón a través del criterio universal de lo bueno o malo, justo o injusto: el imperativo categórico. La autodestrucción o negación de su posibilidad de ser universalizada es la que determina la invalidez de la máxima de la acción individual. La máxima individual, a manera de ilustración: “el matar es justo”, al universalizarse se niega como “deber”

12 Cfr. J.J. Rousseau, **El contrato social**.

Ilustrativamente, el libro IV en donde describe la idea de voluntad general como uno de los componentes más importantes y fundamentales de un contrato político que regirá al sistema del constitucionalismo republicano de gobierno.

13 San Agustín describe al origen del mundo en la “maldad de la voluntad”, pero que, también es mediante la voluntad el medio de alcanzar los bienes superiores cuando se adhiere al bien universal, el Sumo Bien, que es Dios. Cfr. **De libero arbitrio**, 19

para todo ser racional, porque conduce a la negación misma del Estado político o de la sociedad o mundo humano en general<sup>14</sup>.

De esta manera, razón y voluntad son dos componentes importantes —esenciales— para la construcción de la idea del contrato político. Esta idea del contrato político es la que posibilita la organización de la república constitucional, tanto política y social como jurídica. A través de la voluntad general, el único imperio es el imperio de la ley, no la voluntad individual, sectaria. El imperio de la ley significa que es de observancia general, y que nadie puede colocarse arriba de su autoridad y potestad. Uno de los méritos de la Revolución Francesa reside en que señaló el camino de las aspiraciones republicanas, en donde el apelativo de súbdito, propio de los regímenes absolutistas, fue reemplazado por el de ciudadano; el de reino por el de república, el de voluntad individual, por el de voluntad general.

La validación del contrato político y social como tal debe fundamentarse en la razón (sus postulados deben ser autoevidentes, totalmente racionales. A manera de ejemplo, pueden citarse algunos de los principios fundamentales del constitucionalismo norteamericano que establece: “Todos los hombres son creados iguales”, “todo ciudadano es igual en derechos ante la ley”, “todo ciudadano tiene libertad de conciencia”, etc. Estos principios devienen en válidos en virtud de su racionalidad: al ser universalizados abren la posibilidad de la construcción no sólo del Estado político, sino de la organización del mundo humano civilizado. Esto significa que la voluntad general ha sido determinada por la razón. Sus verdades son auto-evidentes. Su acatamiento y observancia es necesaria para todo ser racional.

Debe anotarse, sin embargo, que al margen del desarrollo de los avatares de los procesos políticos fácticos, el pensamiento político mantiene su propia validez y se manifiesta como uno de los pilares fundamentales que posibilitan el desarrollo y descubrimientos de ideas políticas que pueden marcar nuevas sendas para el progreso de la humanidad.

Como se anotó anteriormente, la idea de contrato político sustituye a todas las formas de sistemas políticos fundamentados en la voluntad individual, a saber: la monarquía absolutista que pretendió validar su autoridad vinculándose a distintas formas

14 La determinación de la voluntad que ejerce la ley moral (imperativo categórico) para la validación de la máxima de la acción individual constituye uno de los fundamentos de la ética kantiana, explicado en la **Crítica de la razón práctica**. Ver capítulo III.

de religión o mitologías (el taonismo japonés, la mitología griega o el politeísmo romano) o a distintas formas de utilización de la fuerza como la dictadura o la tiranía. Nuevamente, en el fondo de la cuestión, es la sustitución de la voluntad individual por la voluntad general. El libre arbitrio por la libertad.

El constitucionalismo republicano es la expresión actual del contrato político histórico. La constitución política republicana es un contrato político suscrito desde la voluntad general que otorga a los gobernados la potestad de delegar temporalmente el poder político a ciertos ciudadanos. Esa temporalidad es perentoria. Fundamentalmente, la constitución política republicana se intenciona a delimitar los alcances y validez del poder de los gobernantes sobre los gobernados, y a explicitar y observar los derechos y obligaciones de estos hacia el conjunto del Estado.

Concisamente, la constitución política debe contener exclusiva y señaladamente los siguientes componentes:

1. La teleología fundamental de la constitución: el qué, el por qué y el para qué de la sociedad política republicana.
2. La estructura fundamental del Estado (presidencialista, parlamentaria, monárquica constitucional).
3. La institucionalidad política. Los órganos más fundamentales del Estado (conformación del gobierno: poder ejecutivo, judicial y legislativo, las diferentes cortes de justicia y sus jurisdicciones)

La inclusión de otros instrumentos legales, decretos o acuerdos desnaturalizan la esencia, límites y teleología de una constitución política republicana. Por tanto, tiende a crear confusiones y ambigüedades innecesarias, se le reduce a una ley más y no se puede introducir el necesario distinguo entre una ley ordinaria, decreto o acuerdo y la constitución política. Por ser de alcances fundamentales, tiende a perder importancia ante la población y los mismos jurisprudentes. Se le adjetiva como un conjunto de deseos y propósitos etéreos que no tienen ningún funcionamiento práctico de carácter procesal.

La constitución republicana está intencionada exclusivamente a establecer los fundamentos filosóficos de la sociedad; es la expresión más autoevidente de un acuerdo fundamental dentro del cual la voluntad general establece esos lineamientos

racionales, necesarios y suficientes que determinan a esa voluntad general para organizarse política y civilizadamente.

Una vez logrado el contrato o constitución política y social desde la voluntad general, una reforma constitucional resulta un absurdo jurídico y político. El contrato político es un sistema de verdades o principios autoevidentes. Esto significa que no admite contradicciones entre esos principios; es un absurdo lógico, político y jurídico que la afirmación de un principio signifique la negación de otros. Si se introduce una reforma por sustitución parcial o total, necesariamente el nuevo principio entraría en contradicción con al menos uno de los principios anteriormente aceptados por la voluntad general y organizados por los principios de la "sana razón". Una reforma a la constitución republicana o contrato político sólo podría ser aceptable en términos de ampliaciones o aclaraciones, pero no por sustitución. La reforma por sustitución supondría un nuevo contrato político y, por tanto, el rediseño o reestructuración de la sociedad política en su conjunto, lo que, en principio, no podría constituirse en una constitución política republicana. Esta se posibilita de acuerdo con los principios republicanos, autoevidentes.

## Bibliografía

- Agustín, San. **La ciudad de Dios**. En: "Obras de San Agustín". Tomos XVI-XVII. Madrid: BAC. 1958
- Agustín, San. **De libero arbitrio**. En: "Obras de San Agustín". Tomo VI. Madrid: BAC. 1949
- Heidegger, M. **El ser y el tiempo**. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica. 1951.
- Kant, E. **Crítica de la razón práctica**. Traducción de J. Rovira Armengo. 3ª. Ed. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A. 1973.
- Landmann, M. **Antropología filosófica**. Traducción de Carlos Moreno Cañadas. México: UTEHA. 1961.
- Quinton, A. **Filosofía política**. Traducción de E.L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica. 1967.
- Rousseau, J.J. **Contrato Social**. México: Gómez y Gómez Hnos. editores, S. de R.L. 1985
- Scheler, M. **El puesto del hombre en el cosmos**. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: editorial Losada, s.a. 1972.
- Unamuno, M. **La agonía del cristianismo**. Buenos Aires: editorial Losada, S.A. 1973.
- Varios. **Santa Biblia**. Ediciones paulinas. Madrid. 1964.

# Algunas influencias orientales en la literatura guatemalteca

Profesor: José Gutberto Chocón T.

## Algunas influencias orientales en la literatura guatemalteca

Profesor: José Gutberto Chocón T.

En el siglo XIX aparecen los primeros contactos entre el pensamiento oriental y los intelectuales guatemaltecos. Entre los primeros emigrados de Oriente a Guatemala están los chinos e indios, seguidos por algunos emigrantes de Japón y Corea. Esto despertó la curiosidad en algunos escritores guatemaltecos por el pensamiento de otras culturas. Los más destacados en este encuentro fueron: Enrique Gómez Carrillo y Flavio Herrera. A mediados del siglo XX el contacto fue indirecto y distorsionado por ciertas “escuelas orientalistas” europeas, las cuales occidentalizaron (cristianizaron) el pensamiento de Oriente. En la actualidad el interés por Oriente continua en algunos guatemaltecos pero en el país no existe en las universidades un centro de estudios orientales.

In the XIX century appeared the first contacts between the Eastern thought and the intellectual Guatemalan. Between the first emigrants from Eastern, there are the Chinese and Indians and then the Japanese and Korean emigrants. Intrigued this to some of the renowned Guatemalan writers about the other cultures thoughts in the world. The highlight at the meeting, definitely was: Enrique Gómez Carrillo and Flavio Herrera. In the mid-twenty century the contact was indirect and distorted by some “Eastern schools” European, those made western (Christianized) the Eastern thought. Present day there is a continuing interest for the Eastern in some Guatemalan but in Guatemala there is not a center for Asian studies.

En la segunda parte del siglo XX, las nuevas tecnologías han roto fronteras de una forma jamás vista en la historia de la humanidad. Los diversos mundos humanos han roto las fronteras de la distancia, pero no las diferencias y rivalidades que traen desde la penumbra un pasado lejano. Las nuevas tecnologías, nos permiten tener a la mano documentos históricos en sus lenguas originales, y también contactar con otros investigadores de otros mundos de vida. Estos apuntes de historia de Oriente y Occidente dan algunas luces sobre la influencia de oriente en la obra literaria de Enrique Gómez Carrillo y Flavio Herrera.

## Las primeras civilizaciones

Los primeros conglomerados humanos llamados ciudades nacen para poder sobrevivir a los ataques de otros grupos humanos que también intentan sobrevivir en un mundo hostil. Entre las primeras ciudades estados que emergen, se encuentra una de las más estudiadas en la actualidad, a pesar de los conflictos que han enfrentado por siglos esta región, solo han tenido pequeños periodos de paz. Se trata Eridú (ubicada en la actual Irak) donde se sentaron los cimientos de casi todo lo que conocemos como civilización. A este fenómeno cultural se le llamó la revolución urbana. Eridú nace como un estado centralizado (totalitario) antes del 4000 a.C.. Sumeria, otra ciudad estado de la cual se tiene noticia, floreció en el año 4000 a. C. En esta ciudad nace la escritura, la astrología, y se divide el día en 24 estadios (horas), y cada estadio en 60 partes (minutos). En Jericó, cuyas ruinas están en el actual Israel. En Jericó surgió la cerámica en el año 3500 a.C.. China 4000-1994 a.C. es gobernada por los soberanos legendarios. Se le conoce por el desarrollo la adivinación, la agricultura, medicina, vestido, matrimonio y los nombres de

familia. Mohenjodaro-Harappa independiente de Sumeria, crea su propia escritura y posiblemente nace en esta ciudad el uso del bronce. También en el 3500 a. C. surge la civilización Minoica. Posteriormente en Egipto surge la primera dinastía faraónica. Entre los años 2000 y 1500 se dio la invasión aria al Penjab, la cual generó otra cultura: La India, pueblo que jugará al igual que china un papel importante en la construcción del mundo oriental.

El pensamiento oriental está compuesto por una diversidad de pueblos, lenguas y creencias. Todos crearon sus propias interpretaciones de la realidad. Su visión de Dios, mundo y hombre, es tan diferente a nuestras formas de ser, que son otros mundos de vida, distantes para nosotros.

## India

La india es una cultura milenaria con un gran legado histórico-cultural-religioso. Es uno de los pueblos con gran influencia en la construcción del pensamiento de Oriente. Es el pueblo más prolífico en obras sagradas escritas, este es su gran legado a la humanidad. Hoy estas obras pueden estudiarse en español y bajo dos aspectos, el primero, como obra sagrada y la segunda, como obra literaria. No necesariamente estas dos formas de estudio se contraponen, por el contrario se complementan. En su primera etapa reconocemos las obras escritas por los brahmanes, entre ellas destacan: los cuatro vedas: Rig-veda, Yaju-veda, Sama-veda y Atharva-veda, los Puranas, los Upanishads, el Mahabharata y su separata el Bhagavad-güita. Estas no son las únicas joyas del pensamiento del subcontinente asiático, sino que son las que más sobresalen en la literatura religiosa india.

Pero no toda obra india tiene como fin el pensamiento espiritual-teológico, hay otras dos obras anónimas que no podemos pasar por alto: el Kama Sutra y Ananda Ranga. Estas obras se sustentan en tres principios y un solo fin. Los principios son: Dharma culminación del mérito religioso. Artha o prosperidad terrenal y Kama o satisfacción erótica. Su fin último es que cada hombre y cada mujer consigan la plena satisfacción con sus respectivos cónyuges. Se puede decir que estas dos obras son los primeros escritos sobre el comportamiento sexual en el mundo.

El segundo momento de desarrollo del pensamiento en India, lo generó un descontento contra la religión dominante brahmánica. Este conflicto religioso abrió nuevas formas de pensamiento, nuevos caminos para la experiencia religiosa, política y social. En

India nace la primera corriente sistemática atea (los sin Dios) con el nombre de Lokayatas (Sloka materia) o materialistas. La segunda corriente es la de los Rishis (místicos-contemplativos) y la tercera busca un camino de equilibrio entre las dos anteriores, creada por principio sákia: Sidharta Gautama más conocido como Buda.

La obra monumental del budismo es de gran importancia para la formación de Oriente. Toda la obra del budismo gira en torno al Sermón de Benarés, en el que Gautama muestra el camino (Dharma) que puede liberar a la humanidad de la ilusión (Maya), ya que la ilusión y el apego son la fuente de todo dolor y sufrimiento. Por primera vez en la historia, se rompen las diferencias entre el hombre y la mujer, tienen en el budismo igualdad. Otra de las obras importantes del budismo es: El Dhammapada, escrito en lengua pali. Es una joya de la literatura universal.

## China, Corea y Japón

Lo que más sobresale de la China son las corrientes legalistas. Uno de los clásicos es sin duda: Shih Huang y en el movimiento pacifista: Mo Ti. En China las escuelas buscan las leyes armoniosas que gobiernan el universo y posibilitan que el hombre y sus ciudades reflejen esta armonía del cielo en la tierra. Otro de los grandes maestros de China. Lao Tsé. Gracias al historiador chino Se Ma Ts'ien (163-85 a.C.) contamos con algo de información del maestro inmortal autor del Tao Te King.

El más conocido en Occidente es indiscutiblemente "Confucio," nombre que se le dio a un connotado maestro en occidente. Su nombre es Kung-fu-tsé (551-478 a.C.). Su obra más importante es: Los Cuatro Libros. Su lucha fue restaurar un reino gobernado por la armonía universal y esta armonía solo se puede reflejar en la ética.

La China por su proximidad con India llegó a recibir los emigrantes budistas como producto de la persecución del budismo en India. El budismo indio se fue mezclando con las tradiciones de China y luego pasaron a otros pueblos, entre ellos Corea y Japón. El budismo zen echó raíces profundas en China, Corea y Japón. Entre los más importantes poetas budistas de Japón está Matsuo Basho con su obra: Senda de Oku y Yosa Buson con sus Haikús. Lo común de estos tres maestros de los haikús, es que cada Jaiku no pasa de tres cortos versos.

Europa siempre ha mostrado un interés por el pensamiento de Oriente desde la Grecia clásica. En año 327 a.C. cuando Alejandro alcanza el Indo, se

realizó un encuentro entre filósofos griegos y monjes budistas. En tiempos de Augusto, emperador de Roma (siglo I), fueron recibidas embajadas budistas en este lugar. Recordemos que Roma tiene un comercio floreciente con India muchos años antes de la llegada de este emperador. En el siglo XIX, se realizaron las primeras traducciones de obras clásicas de oriente a lenguas europeas. Estas traducciones llegaron a tener sus frutos en el continente europeo. En América Latina, algunas universidades llegaron a tener un departamento de estudios orientales. En México, en la UNAM se realizaron trabajos importantes como la traducción del sánscrito al español del Rih-Veda. Los más destacados investigadores de América Latina son Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Son los primeros traductores al español de obras aún no eran conocidas en Europa.

### Guatemala y el pensamiento oriental.

En la literatura guatemalteca algunos vientos de oriente soplaron en Enrique Gómez Carrillo (1873-1927) en sus libros de 1912: El Japón heroico y galante y El alma japonesa. Son producto de sus viajes por el mundo oriental. Flavio Herrera (1895-1968) con sus poemas: Trópico (Hai-Kais) 1931. Bulbuxyá (Hai-Kais) 1933. Sagitario. Poemas (Hai-Kais/Hais-Buns) 1934. Cosmos indio (Hai-Kais y Tankas) 1938. Palo Verde (Hai-Kais) 1946. Herrera adapta la técnica japonesa a las condiciones naturales y sociales de Guatemala. Puedo citar dos ejemplos en el lema la araña y el Haikai dice: La cicatriz del silencio. En el segundo ejemplo, la adaptación a las condiciones nacionales del momento: tema su cuello y el Haikai dice: ¿Sabían los huleros / que hay también otro tallo / con jugo de luceros?. Uno de los más interesantes que escribe en "Historia Natural" es el siguiente Haikai, en tema Los loros: Pájaros vegetales. Mientras Matsuo Basho escribió en Senda de Oku: Se va la primavera. Lloran las aves, son lágrimas los ojos de los peces. En los dos escritores guatemaltecos los vientos de Japón son evidentes. Pero Flavio Herrera fue indiscutiblemente seducido por dos poetas japoneses: Basho y Buson con sus Haikús. Los Haikús son hermanos de los koans, la diferencia está en que los Haikús son poemas muy cortos, y los koans son poemas o preguntas "irracionales" Un ejemplo de koan clásico: Mira como se elevan las nubes de polvo del mar o mira como corren los caballos de piedra en la pradera. Los koans son el camino del Zazen para mostrar al hombre que no todo es alcanzable por la razón, que esta tiene sus límites, la ciencia sólo puede ver parte de la "realidad". También la irracionalidad es camino para romper con las ataduras de la esclavitud

de las pasiones humanas. Pero las corrientes de pensamiento oriental no lograron penetrar el mundo de los filósofos guatemaltecos. No niego que muchos profesores de filosofía conocen algunas de las escuelas orientales, pero no se refleja esto en su obra escrita. Los vientos orientales también llegaron a Guatemala por corrientes no muy saludables como "La Nueva Era" (de origen inglés). Una corriente que pretendió ser todo y al final no es más que una masa informe y deformante del pensamiento de oriente.

197. Vivamos felices, libres de agresividad entre los agresivos; entre los hombres agresivos permanezcamos libres de agresividad.

Dhammapada (El camino del dharma)

# La pregunta fundamental que todo estudiante de filosofía debe plantearse

Lilian Elizabeth Quiná Roquel

## Resumen

La tarea de filosofar inicia con la pregunta ¿qué es la filosofía? Ya sea, orientándose a la historia de la filosofía, a la tarea de dar sentido a la vida o a los métodos que utiliza la filosofía. Iniciarnos en la búsqueda de esta respuesta encierra la tarea fundamental del estudiante en filosofía.

## Abstract

The task of philosophy begins with the question “what is philosophy? Either, focusing on the history of philosophy, to the task of giving meaning to life or to the methods used by the philosophy. Initiate us in pursuit of this response contains the fundamental task of the student in philosophy.

## La pregunta fundamental que todo estudiante de filosofía debe plantearse

Lilian Elizabeth Quiná Roquel

El interés por la filosofía en estos tiempos como en los anteriores a este, resulta ser un misterio: el solo hecho de mencionar la palabra filosofía provoca en el oyente o en nuestro interlocutor un gesto de duda, incógnita y, a veces, hasta espanto. Pareciera que esta palabra está rodeada de un aura de misterio, de esoterismo, de textos que se traducen en lenguas extrañas, de pensamientos que se expresan en conceptos abstrusos, ajenos por completo a la vida y a la realidad.

En otras situaciones del ámbito de la cultura moderna, el estudio de la filosofía se presenta como un juego de abalorios para intelectuales. Esta, considero, es la causa de que a la filosofía se la vea como un saber incomprensible para la mayoría de las personas que han estudiado algún curso relacionado con esta materia. Muchos de los que estudian y enseñan filosofía hacen uso del lenguaje filosófico para amedrentar a sus oyentes o para confundirlos. Esta es la causa de que a la filosofía se le observe desde el prejuicio de incomprensible. Por ello, la admiración a los catedráticos en filosofía —que consiguen hacer de ésta una materia comprensible para los estudiantes— es equiparable a los catedráticos de materias como la neurobiología o la ingeniería biomédica, que requieren una visión de la extensión de cuestiones casi inconmensurables.

Sin embargo, en el caso de los estudiantes de filosofía, constantemente hemos de responder a la pregunta inmediata de nuestros interlocutores: ¿qué es la filosofía? Referirnos a la palabra filosofía entraña la explicación de la misma. Y es aquí donde la labor del estudiante de filosofía da inicio; es como su iniciación en el quehacer filosófico. No bastará con responder que “filosofía es el amor a la sabiduría”, porque la tarea del estudiante en filosofía no es alcanzar la sabiduría. Su tarea es alcanzar la disposición y la

complacencia en la tarea de aportar su propio y libre pensamiento a lo que se ha dicho en filosofía.

Ya un importante pensador respondía a la pregunta ¿por qué estudiar filosofía? con una inmediata e inherente respuesta: ¿por qué no estudiar filosofía? De la misma manera, como ustedes saben, la pregunta, que ha llegado a ser célebre, ¿qué es la filosofía?, está asociada para nosotros al ejercicio mismo de la filosofía. Ya no como una pregunta planteada a destiempo por una tercera persona que se interroga acerca de un objeto extraño y que le es ajeno, sino como si tuviera su lugar de origen exactamente en la filosofía, como si plantear la pregunta ¿qué es la filosofía? se fundiera con el acto mismo de filosofar.

La pregunta ¿qué es la filosofía?, ha de plantársela el estudiante de filosofía, no como una pregunta de interlocutor, ni como una pregunta de historiador o de sociólogo que se interroga ante cierto vocablo. Es esta pregunta, en cierto modo, un espacio que se abre en la filosofía, un hueco donde tendría que alojarse y que recoger probablemente todo su ser. En los inicios de nuestros estudios filosóficos en la universidad, ante esta pregunta, nuestra primera fuente es generalmente el diccionario filosófico. El primer gran orientador es el Diccionario de Filosofía de Nicola Abbagnano. En este diccionario se le dedican 17 páginas a la palabra filosofía. Desde las primeras líneas, Abbagnano nos aclara que este término presenta gran disparidad, pero que se pueden identificar ciertas constantes en él.

Primera constante: en primer lugar, la filosofía implica la posesión o la adquisición de un conocimiento que es, al mismo tiempo, el más válido y extenso posible; segundo, el uso de este conocimiento en beneficio del hombre. Según Abbagnano, “estos dos elementos concurren con frecuencia en las definiciones que se han dado de la Filosofía en épocas diferentes y desde diferentes puntos de vista<sup>1</sup>”.

Segunda constante: la distinción de los significados históricamente dados al término. I) La filosofía y el saber. II) La filosofía y el uso del saber. III) La filosofía y sus procedimientos.

Pareciera que dar respuesta a la pregunta es demasiado extenso y complicado. Resulta mucho más atractiva, entonces, la definición etimológica: filosofía es amor a la sabiduría. Pero quien quiera dedicarse al estudio de la filosofía deberá sistematizar las respuestas a esta pregunta primordial. Así, el paso

1 Abbagnano, Nicola. Diccionario de filosofía. Fondo de Cultura Económica. México, 1999. Página 537.

esencial del quehacer filosófico será reconocer o tener conciencia que el entrar al campo de la filosofía requiere preguntar y buscar posibles respuestas.

La filosofía no especula en el vacío o al margen de la existencia humana concreta; ella, como otros tantos saberes, se circunscribe y se gesta en un marco social y en un marco histórico. Más allá de su propia historicidad estaríamos planteando problemáticas que no competen a la filosofía; y esto, porque suponemos que ella es expresión de una realidad y de una circunstancia concreta.

Julián Marías, en su Historia de la Filosofía, nos explica que por filosofía “se han entendido principalmente dos cosas: una ciencia y un modo de vida. La palabra filósofo ha envuelto en sí dos significaciones distintas del hombre que posee un cierto saber y del hombre que vive y se comporta de un modo peculiar. Filosofía como ciencia y filosofía como modo de vida, son dos maneras de entenderla que han alternado y a veces hasta convivido. Ya desde los comienzos, en la filosofía griega, se ha hablado siempre de una cierta vida teórica, y al mismo tiempo todo ha sido un saber, una especulación. Es menester comprender la filosofía de modo que en la idea que de ella tengamos quepan, a la vez, las dos cosas. Ambas son, en definitiva, verdaderas, puesto que han constituido la realidad filosófica misma. Y sólo podrá encontrarse la plenitud de su sentido y la razón de esa dualidad en la visión total de esa realidad filosófica, es decir, en la historia de la filosofía<sup>2</sup>”.

Hay, entonces, una indudable implicación entre los dos modos de entender la filosofía. El problema de su articulación es, en buena parte, el problema filosófico mismo, el cual recorreremos a lo largo de la historia de la filosofía. Y es allí cuando observamos lo importante y necesario de hacer las vinculaciones entre los filósofos que estudiamos, desde sus primeras influencias, pasando por sus principales propuestas, hasta sus incidencias en la posteridad que les condena o les absuelve.

Una vez que damos por sentado que la filosofía no se puede desvincular de la concreta existencia humana, no será difícil convenir en que corresponde a la filosofía plantear y reflexionar en torno a las diversas problemáticas de la vida misma. La filosofía —y esto es fundamental subrayarlo— no reproduce las costumbres y prejuicios; ella es crítica de lo cotidianamente dado. Por ello, necesita que su lenguaje sea eminentemente racional, compuesto de

2 Marías, Julián. Historia de la filosofía. Alianza Editorial, S.A. 2010, Madrid, España. Página 39.

argumentos y conceptos siempre en busca de una mayor comprensión.

Karl Jasper, escribe en su libro titulado *La filosofía* que “La palabra griega filósofo (philosophos) se formó en oposición a sophós. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta<sup>3</sup>”. Ir de camino buscando y encontrando, alberga la posibilidad de una honda satisfacción humana, preguntar y buscar posibles respuestas a lo que se pregunta es lo esencial de la filosofía.

---

3 Jaspers, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica. 2a. edición. México 2006. Página 12.

El estudiante de filosofía no es un estudiante común. Siempre resulta un misterio para el estudiante de carreras comunes. Por ello, es fundamental que todo estudiante de filosofía pueda explicar qué es la filosofía, fundamentar cuál es su interés en una temática filosófica y explicar la importancia de ésta en la existencia humana.

Para los estudiantes de filosofía, muchos de sus interlocutores pueden creer que la filosofía no tiene nada que ver con la problemática y circunstancias concretas en las que viven los seres humanos. Suponen que la filosofía es algo tan abstracto que sólo compete saber de ella a los eruditos. Por ello, la necesidad de responder a la pregunta debe tener asidero en nosotros mismos, para luego poder explicar, expresar y manifestar lo importante que es la filosofía para interpretar y comprender el mundo y, en sentido práctico, para transformar y acomodar este mundo a nuestras expectativas de vida. Se trataría, en este caso, de repensar el mundo de la mejor manera, para vivir mejor consigo mismo y con los demás.

## BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Traducción de Alfredo Galletti. Fondo de Cultura Económica. México, 1999.

Jaspers, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Traducción de José Gaos. 2a. Edición. México, 2000.

Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2010.

# La inactividad político–social y la delegación del poder: fenómenos de la in-conciencia social

Sven Emil Patzán Díaz

## Resumen

El presente trabajo es producto de la conciencia de lo social: *una continuidad social desplegada... que nos orienta a la relación con otros seres igualmente valiosos, nos cohesiona en una relación multilateral, como si fuera una especie de telaraña, en donde si cortamos un hilo, desajustamos al resto...* Partiendo de postulados aristotélicos, siempre criticables, pasando por los linderos de las relaciones sociales hasta llegar a uno de los problemas político-sociales menos mencionados —y, dicho sea de paso, valdría la pena preguntarse también, ¿por qué no son mencionados?—nos referimos aquí a la delegación del poder y algunas de sus manifestaciones dentro de la sociedad guatemalteca.

## Abstract

The present work is a product of the social awareness: *a social continuity deployed ... that leads us to the relationship with other equally valuable beings, represents us in a multilateral relationship, like a spider's web, where if we cut a yarn... break the rest...* Based on Aristotelian principles, always open to criticism, to the boundaries of social relations until reach to one of the unless mentioned social political problems, and, by the way, would be worth asking also, why they are not mentioned?, here we refer us to the Delegation of Power and some of its manifestations within Guatemalan society.

## ***La inactividad político –social y la delegación del poder: fenómenos de la in-conciencia social***

**Sven Emil Patzán Díaz**

Según la opinión de la mayoría de la gente, nuestra sociedad guatemalteca atraviesa por una serie de problemas, visibles sin ninguna interferencia: falta de trabajo, salarios ínfimos, alto costo de la vida, falta de seguridad, violencia, mala educación, etc. Además, en aquellos círculos sociales en donde la reflexión va un poco más allá de la anterior visión, los problemas de fondo siempre son los mismos: los malos gobernantes, la corrupción de las instituciones públicas; también forma parte de las tertulias diarias lo ocurrido con Serrano Elías, Alfonso Portillo y últimamente el caso “Operación Pavo Real”, Sperisen y La Rue. Pero estas manifestaciones de inconformidad ante una realidad tan discutida y muchas veces injusta, visiblemente justificadas, rápidamente se ven limitadas por la acción política “nula” de quienes analizan, critican, reflexionan o simplemente se “quejan” por los problemas sociales antes citados. Precisamente uno de los problemas fundamentales dentro de nuestra sociedad, a mi juicio, es la misma inactividad político-social de sus integrantes.

Cuando Aristóteles propone el axioma fundamental de la filosofía, “el principio de contradicción” para elevar a la filosofía como ciencia primera, es decir ciencia del ser en cuanto ser, lo hace de dos modos. El primero, que es imposible que una misma cosa convenga y no convenga al mismo tiempo a una misma cosa, justamente en cuanto es la misma. El segundo modo, es afirmar que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Lo que Aristóteles nos está planteando en otras palabras, es una imposibilidad lógica y una imposibilidad ontológica. Sosteniendo con Aristóteles el hecho de que el ser humano es un “animal político”, y que solo dentro de

una sociedad se desarrolla como tal, podemos afirmar que como seres sociales, estamos íntimamente orientados a la acción (relación) con otros seres humanos. De negar tal relación, se estaría negando también el mismísimo carácter social del ser humano; sería una contradicción además de lógica, ontológica, pues no se puede ser un individuo social sin relacionarse con los otros, ni tampoco se puede ser social y asocial a la vez.

Pero aquí se nos presenta un problema cargado de muchos matices, y es el cómo se ordenan o establecen las relaciones entre los seres humanos. Para tratar de clarificar este problema, bien se puede sostener con Karl Marx y Friedrich Engels que el factor económico determina las relaciones entre los hombres, sus ideas y su cultura. Baste recordar lo que nos dice Engels, en una carta dirigida a José Bloch, donde le responde a las dudas que este tiene sobre la concepción materialista de la historia: "(...) Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia, determina la historia, es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo, hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa, diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda".(1) Además, dicho factor económico influye, incluso, en las relaciones amorosas, sobre las cuales extiende sus tentáculos en la constitución de matrimonios por conveniencia: "La burguesía desgarró los velos emotivos y sentimentales que envolvían a la familia, y puso al desnudo la realidad económica de las relaciones familiares" (2). También, en algún momento de la historia humana, se planteó que las relaciones humanas en general y los actos humanos en particular eran producto de la "providencia divina", dejando a un lado toda posibilidad de libertad. Por ejemplo, con respecto al traducianismo, teoría según la cual el alma es transmitida del padre al hijo por medio de la generación del cuerpo: "San Agustín la defendió, sin dudar ante ninguna de las consecuencias de la misma, se inclinó, pues, a un pesimismo radical sobre la naturaleza y posibilidades del hombre, considerado incapaz de dar el más pequeño paso en el camino de su elevación espiritual y de su salvación; y fue conducido a admitir el carácter inescrutable de la elección divina que predestina a algunos hombres y condena a otros."(3)

(1) Marx, Karl. **El manifiesto comunista**. [Versión PDF, pág. 47, cita 206] consultada el 10 de julio 2014.

(2) *Ibid.*, pág. 15

(3) Abbagnano, Nicolás. **Historia de la filosofía**, volumen 1. Versión PDF. 4ta. Edición. La Hora, Barcelona. 1994. Pág. 253

De cualquier manera, pienso que hace ya mucho tiempo las relaciones entre seres humanos iguales en derechos y obligaciones no se dan. En su lugar han crecido las desigualdades y la construcción de relaciones jerárquicas que posicionan a unos sobre otros, fomentando así el poder en manos de algunos y el sometimiento vivido por otros. Obviamente, este problema del establecimiento o estructura de las relaciones humanas lo he expresado en su ámbito general; sin embargo, existen maneras particularizadas y muy matizadas de originar, expresar y mantener situaciones de poder.

El hecho de que existan en nuestro país multitud de relaciones jerárquicas autoritarias, no significa que así debería de ser, en tanto que el carácter social no es mera potencialidad, sino que se vive en el contacto humano; es decir, cobra vida en el acto mismo de relacionarnos con otros seres igual de valiosos. Así mismo es preciso llegar a lo que considero es la verdadera conciencia social, que implica una responsabilidad vital por el alcance de nuestros actos, dentro de este complejo de relaciones que llamamos sociedad.

La sociedad humana es un entramado de relaciones, entre sujetos distintos, quizá no al estilo de la continuidad metafísica planteada por el pseudo Dionisio Areopagita —en donde los seres más cercanos a Dios irradian su Ser (recibido de Dios) a los demás, en una especie de cadena descendente hasta llegar a los seres materiales e "inferiores"— pero sí al estilo de lo que denomino (si me permiten la expresión), una "continuidad social desplegada", en donde el carácter social, que implica una responsabilidad, nos orienta a la relación con otros seres igualmente valiosos, nos cohesionan en una relación multilateral, como si fuera una especie de telaraña, en donde si cortamos un hilo, desajustamos al resto. La conciencia social a la que me refiero implica el re-conocimiento de tal continuidad social desplegada.

Por otro lado, y desde una perspectiva más radical (4), todos los seres que constituyen la totalidad indefinida del universo, todas las cosas existentes en el mundo —sea cual fuere su naturaleza particular en relación con la cantidad o cualidad, las cosas más diversas y más similares, grandes o pequeñas, cercanas o lejanas— afectan necesaria e inconscientemente unas sobre otras, directamente o indirectamente, una acción y reacción perpetua. En otras palabras: una solidaridad o causalidad universal. (5)

De aceptar la existencia de esta causalidad universal y centrándonos en el ámbito social, es clara la

importancia y necesidad de revalorar la acción individual dentro de un grupo humano (una sociedad). Todo acto humano evocará una reacción que se conectará con otros fenómenos en esta continuidad natural, que es la sociedad. Si retomamos los problemas mencionados al principio y preguntamos ¿por qué no hay seguridad?, ¿por qué está tan alto el costo de la vida?, ¿por qué hay corrupción?, ¿por qué hay tan mala educación? y agregamos un nuevo problema, preguntándonos ¿por qué la naturaleza y los demás seres vivos están en peligro de extinción?, creo que sería mejor resumir todo a dos preguntas: ¿qué hemos dejado de hacer? y ¿qué hemos hecho?, pues no basta solo con remover los problemas y quejarse.

En Guatemala ha ocurrido un fenómeno en el cual a partir de nuestra inactividad social o política entregamos nuestra fuerza vital a otros sujetos. Seríamos como el imbécil moral que diría Fernando Savater, aquel cojo del ánimo, debilucho del espíritu que nada hace por nada ni nadie.

(4) Desde el anarquismo de **Mijail Alexánchovich Bakunin**, líder anarquista ruso, nacido en Priamujino (Kalinin), en 1814, y fallecido en Berna en 1876. Hijo de un terrateniente de ideas liberales, estudió en la escuela de artillería de San Petersburgo, pero a los 21 años abandonó el ejército. Después estudió filosofía en Moscú y San Petersburgo. En 1840 emigró a Europa Occidental, donde estudió a los neohegelianos de izquierda (Feuerbach) y a los socialistas franceses.

(5) Bakunin, Mijail. **Escritos de Filosofía Política** 1. Primera traducción al español. Editorial Alianza. Barcelona. 1995. pág. 36

Por ejemplo, es más fácil decir: “el Estado no fomenta la educación para todos”, “no cumple con la salud gratuita” o “tiene la culpa de la inseguridad”, etc. cuando la responsabilidad con respecto a estos problemas es de todos. También es más fácil culpar a algún Dios por las desgracias vividas, en vez de tomar las riendas de nuestras acciones: es como lavarse

las manos y no aceptar nuestra responsabilidad.

La importancia vital de revalorar la acción y reacción perpetua en el ámbito de las relaciones sociales, estriba no tanto en pretender que somos responsables directos de las decisiones y acciones de otros, como en asumir la responsabilidad por nuestras propias acciones y cómo estas influyen dentro de nuestras familias, nuestra sociedad y, a escala mayor, en nuestro mundo. Es progresar, siendo partícipes de la verdadera conciencia de lo social.

Con base en todo lo anterior podríamos concluir afirmando que el carácter social, político, del sujeto guatemalteco, pareciera estar cayendo en contradicción, en tanto que la inactividad política y social es evidente. De manera más radical podemos decir que el problema fundamental de nuestra sociedad es producto de la delegación del poder, del no querer ser responsables y, por tanto, libres dentro de una sociedad que todavía cede su propio destino a las manos de pocas personas. Personas que son tentadas por lo que denomino “las situaciones del poder”, que nosotros mismos provocamos con nuestras acciones y decisiones, y que no hacen sino sucumbir ante sus placeres. Al delegar el poder, también se delegan responsabilidades, por lo que se hace más fácil culpar a alguien más cuando las cosas van mal.

### Bibliografía

- Marx, Karl. El manifiesto comunista. [Versión PDF, 78 págs.] Consultada el 10 de Julio 2014.
- Abbagnano, Nicolás. Historia de la Filosofía, volumen 1. Versión PDF. 4ta. Edición. LA HORA, Barcelona. 1994. 310 Págs.
- Bakunin, Mijail. Escritos de filosofía política 1. Primera traducción al español. Editorial Alianza. Barcelona. 1995. 235 Págs.

# Metafísica, ese ermitaño de la filosofía

David Ernesto Chacón Estrada

## Abstrac

La traducción de la obra de Martín Heidegger realizada por Xavier Zubiri hizo a este filósofo reflexionar sobre la idea de que no puede disociarse la metafísica de la realidad.

En esta disertación se presenta la idea zubiriana de que la metafísica no es una disciplina particular de la filosofía sino un cuestionar los problemas que ocurren en el ámbito filosófico. De esa forma la metafísica es un prolegómeno de la filosofía.

The translation of the work of Martin Heidegger by Xavier Zubiri did this philosopher reflecting on the idea that metaphysics cannot be divorced from reality. In this dissertation the Zubiri's idea that metaphysics is not a particular discipline of philosophy but a challenge to problems that occur in the philosophical field. Thus metaphysics is a prelude to philosophy.

## Metafísica, ese ermitaño de la filosofía

David Ernesto Chacón Estrada<sup>1</sup>

La historia de la filosofía es un sendero que fue abierto por la metafísica. Ese sendero marca un ir y venir recorriendo el camino intelectual que, en muchas ocasiones y en diversos tiempos, ha permitido la reflexión sobre grandes temas objeto de la preocupación humana cotidiana como antropología, ética, historia, política, arte, religión. Sin embargo, muy pocas veces se habla de la metafísica como de una disciplina distinta y anterior a la filosofía. Esta parece ser ese ermitaño que abrió camino por el cual transitaron todas las ideas filosóficas. Ese ermitaño (la voz griega que traduce ermitaño es *ἐρημίτης*, y significa “del desierto”) presenta una actitud de vida solitaria. No tiene prejuicios sobre los demás y su entorno vital es la soledad.

Si bien todas las ideas filosóficas —aun aquellas que reflejan cuestiones cotidianas—, no pretenden dar explicaciones sino realmente problematizar la realidad, la metafísica es distinta a la filosofía en su uso y sentido cotidiano. Al igual que el eremita, que se aleja de los demás para encontrar una relación más perfecta y cercana con Dios, la metafísica pretende entenderse, así misma, como filosofía pura<sup>2</sup>. Pretende una fuga de lo cotidiano. Un inmiscuirse en lo profundo de la filosofía y hacer muy propio de sí, cuestiones que son exclusivas de ella y no generales que puedan ser explicadas por otras ciencias o disciplinas de la filosofía.

Sin embargo, esa fuga de la metafísica no implica abandonar el lugar geográfico de la filosofía; implica un aislamiento en la forma de tratar los problemas filosóficos. Implica ser un ermitaño viviendo alrededor de todos los problemas filosóficos, impregnado por rasgos que los diferencian de los demás y lo introducen en la raíz misma del hacer filosofía. La

1 Profesor de Filosofía

2 Uso el concepto de puro en el sentido de Francis Bacon en su teoría del cielo.

metafísica no representa en sí misma una renuncia a la realidad o mucho menos a la conexión con los demás problemas de la filosofía. Es, más bien, una peregrinación o un periplo hacia la filosofía misma.

Si la filosofía siempre es una actitud de insatisfacción hacia sus propias respuestas, la metafísica es más severa en las reglas mismas del quehacer filosófico. Renuncia a toda intención pedagógica. Sin embargo, esa excentricidad es el horizonte a la filosofía. La metafísica reflexiona sobre filosofía. La cuestiona cuando ésta se vuelve un discurso sofisticado. La filosofía es problematizar ideas y no buscar respuestas como lo hace la ciencia. Por ello, aún en la actualidad, la metafísica (*μετάφυσική*) siempre pretende ser ese ermitaño que cuestiona a la filosofía, ser esa madre de la filosofía, y así como los pueblos neolíticos egeos que rendían culto a las deidades terrenales —o los pueblos indoeuropeos a las deidades celestiales que da lugar al culto de la gran diosa madre de donde devienen problemas como el destino, los dioses, la fatalidad— la metafísica se preocupa por dar fundamento a la realidad en todas sus manifestaciones. Protoproblemas, cuestiones teleológicas, el ser en cuanto ser, entre otras, la metafísica se convierte en ese enlace de las corrientes filosóficas que Kant denomina *necesidad inevitable*.

Schopenhauer define al ser humano como *animal metafísico*. La metafísica estudia la realidad, la φύσις, no necesariamente partiendo de la explicación material. En la filosofía moderna la comprensión de la metafísica está presente en el quehacer filosófico de René Descartes, Nicolás Malebranche y Baruch Spinoza. Ellos son, sin discusión, los filósofos y metafísicos del siglo XVII, con sus ideas que procuran una explicación matemática de la realidad y una *mathesis* universal, y con ello contribuye a la ciencia contemporánea actual, tanto en los postulados de la matemática, de la física y de lo positivo, y de otros temas de los cuales se ocuparán las discusiones posteriores.

En medio de las discusiones de los jansenistas y quietistas que más que todo se referían a luchas religiosas, nace en el siglo XVII una verdadera metafísica. De nuevo, insisto, alejada de una realidad cotidiana pero en medio de ella. La metafísica se fortalece en esa lucha fratricida entre católicos y protestantes. También influyen las acciones políticas, económicas y sociales de los países no católicos en la forma de tratar los problemas filosóficos. Tal es el caso de los Países Bajos, con su marcado utilitarismo, que se vuelve refugio intelectual de

la filosofía, tanto de Spinoza como de Descartes. Será, entonces, la investigación de la verdad y de la ciencia, contrastándola con la utilidad, la que dará fundamento a las tesis básicas de los movimientos ilustrados del Siglo XVIII, el siglo de las Luces.

Entre los problemas cotidianos de ese entonces encontramos un marcado descrédito de la religión cristiana y el aumento constante del ateísmo, cuyas pretensiones superficiales se basaron en una pobre interpretación de la razón. Rastrear de manera forense el debate entre ciencia y metafísica hasta la revolución científica —específicamente la física de Newton, Galileo, Kepler, Bruno— y recorrer de nuevo el camino de Descartes, Leibniz, Malebranche y Spinoza —no solo en el campo de la matemática, física, política y metafísica— sirve de punto de partida a la crítica que hace Kant en su obra *Crítica de la Razón Pura*, en la cual hace una pregunta retórica: ¿es posible la metafísica como ciencia? Sin embargo toda la argumentación de la obra afirma que no puede ser ciencia cualquier conocimiento que no sea trascendental<sup>3</sup>. Esto provoca, necesariamente, entender la ciencia con una reformulación de método y alcance, especialmente la matemática, cuyo camino con la metafísica, en algunos momentos, se vuelve indiferenciado.

Pero la problemática metafísica del siglo XVII y XVIII, no inicia con los modernos. Hablar de metafísica es hablar del lenguaje de los griegos. Aristóteles fusionó la causalidad y los principios. En este sentido, Aristóteles inicia la metafísica con la diferenciación de la ciencia y la experiencia. Por ejemplo, los principios pitagóricos finito-infinito, par-impar, unidad-pluralidad, derecha-izquierda, macho-hembra, reposo-movimiento, rectilíneo-curvo, luz-tinieblas-, bien-mal, cuadrado y cuadrilátero irregular. Por otra parte, Platón introduce en su argumento metafísico su método dialéctico al hablar de las esencias y la materia.

Pero, aún desde la antigüedad, la metafísica nunca estuvo lejos de los postulados matemáticos. En el pensamiento antiguo, la matemática es sobre todo geometría euclidiana y ésta presenta problemas ontológicos. Define el punto como lo que no tiene partes. Si la geometría de Euclides describe el mundo físico como formado de puntos, entonces la realidad no puede tener extensión. Sin embargo, la metafísica ha tenido desde la antigüedad una diferencia con el lenguaje filosófico. El uso de los

3 Que posea objeto del entendimiento y dato empírico.

términos matemáticos siempre provocó un problema de verdad en cuanto a los principios geométricos y si el conocimiento geométrico es posible, también es posible aplicarlo al mundo observable. Posteriormente, a partir de la filosofía moderna las geometrías no euclidianas contradijeron estos principios, entonces la matemática tuvo que fundamentar el problema de significado, de verdad, de realidad y conocimiento.

Sumado a lo anterior, el mismo origen de la metafísica enfrenta explicaciones demasiado simplistas del término. La expresión griega *μετάφυσικα* obedece, según la explicación clásica, a los escritos aristotélicos ordenados bibliográficamente después de la física. Pero esto ni siquiera forma parte del problema. Aunque el nombre hace referencia a lo que viene después, la metafísica es por sí misma una cuestión precedente y fundamental. La palabra supera en sí misma el contenido del término al incluir no solo el tema de naturaleza sino también del hombre y de Dios. Estos términos son la explicación del del pensamiento del siglo XVII, contrastándolos con conceptos fatuos como utilidad, ateísmo.

El término metafísica reúne en los pensadores Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz el problema antropológico, además de una teología primera y una ontología. Prescindo de usar la expresión *πρώτη φιλοσοφία* para evitar un sentido cronológico o de carácter ordinal. El término metafísica tiene más un sentido cardinal en cuanto a la triada Dios-Hombre-Mundo.

Abordando esta problemática, comencemos diciendo algo de Malebranche. Se mueve en el mundo cristiano y a partir de las proposiciones de la fe cristiana propone su metafísica. El camino filosófico a recorrer separa la metafísica aristotélica de las verdades cristianas. El cisma de Malebranche no es reinventar el cristianismo sino hacer que el lenguaje de la filosofía y de la teología sea contingente en sus relaciones y no un conocimiento tautológico. El método de separación incluye un carácter claro de usar las proposiciones de la religión independientes en propósito, de las proposiciones de la filosofía. De esta forma no se considera un pluralismo de verdades tanto de fe y de razón sino las mismas las hace coincidir en Dios.

Malebranche no intenta reconciliar la ciencia, la religión y la filosofía, sino evitar aquellos puntos de conflicto a partir de la razón. Aquí coincide con Descartes al afirmar que las ideas claras y distintas nos llevan necesariamente de las sustancias

finitas a la sustancia infinita. Trasciende la idea de Descartes en cuanto a considerar a la razón limitada en las verdades de fe cristiana, tanto en la revelación especial como natural. Es imposible para el mundo finito querer descubrir las verdades infinitas según Descartes. Sin embargo, Malebranche considera que la idea de la búsqueda de Dios es solo posible por Dios mismo y en esa ocasión busca sentido para el hombre y el mundo. En él no encontramos la ontología para explicar al ser y la ciencia para explicar al mundo. No hay separación entre sustancia y accidente.

Los filósofos influidos por la teología protestante asocian las ideas a los conceptos calvinistas como gracia irresistible y predestinación. Encuentran sentido en la metafísica de Malebranche pues el orden de lo accidental está englobado en el orden de lo esencial. En este sentido, el hombre no puede rechazar lo que Dios le presenta como un plan providencial. La verdad de Dios en nosotros no encuentra un sustento epistemológico sino exclusivamente de fe. Estas expresiones fueron contrarias para Leibniz, quien trata de lograr la comprensión de la naturaleza del alma a través de la lógica, e inmortalizó la razón en su famoso sorites sobre la inmortalidad del alma.

Según Malebranche, la fe complementa la razón. Sin embargo, lo superior está subordinado a lo inferior. De esta razón, el ser humano está supeditado a la naturaleza, la cual sólo se le manifiesta, y no como dice el mito del Génesis, de enseñorearse sobre ella como le fue concedido a Adán antes del pecado original. La metafísica de Malebranche difiere de Descartes en puntos como las ideas innatas, o que la naturaleza humana está definida por una sustancia finita a la que denomina pensar. En su lugar coloca la idea de la sustancia infinita que encuentra en el hacer del hombre, ocasión de su magnificencia.

Malebranche se considera siempre un cartesiano; sin embargo, supera al maestro en la rigurosidad de los planteamientos. Considera a Dios integralmente, a diferencia de Descartes, que siempre consideró el problema de Dios como insoluble. Además admite, al igual que Descartes, la idea del mundo y el hombre como sustancias totalmente separadas, pero ambas como ocasión de un plan divino, sigue indiscutiblemente en esto a Agustín de Hipona, al igual que Descartes. Y hay que recordar que a Agustín se le conoce como el Platón cristiano, y la influencia metafísica en él coincide con la noción del realismo de las ideas de Platón.

Al igual que Platón —que comparte el universo jónico y su preocupación por campo de la experiencia—

reconoce sus limitaciones como lo hace Protágoras al ubicarlas en el campo de la utilidad y no de la verdad, también para Descartes la verdad solo puede ser clara y distinta cuando es resultado de la razón y no de la experiencia. Admite que la razón no nos provee evidencia de las cosas. Hay un genio maligno que nos engaña constantemente. La evidencia debe venir de Dios. Las ideas no son explicaciones o modos epistémicos sino verdades reales, inmutables, necesarias y eternas. Las ideas pertenecen a Dios, de donde la mente las obtiene. Esto es lo que realmente se denomina Estética, que es el apereamiento de la sensibilidad pero no la sensibilidad misma. Las ideas están en Dios y se hacen a nosotros en la medida que nosotros estamos en Dios.

Malebranche difiere de Descartes en considerar el pensar como la naturaleza exclusiva del sujeto. Admite también al objeto en el mejor sentido de Platón. Las ideas son realidades independientes de la facultad del alma de aprehenderlas. Las limitaciones cartesianas del pensar evitan la pregunta metafísica fundamental sobre el hombre: ¿qué es el hombre? ¿qué es el alma? Por tal razón, el alma y el hombre no son problemas de conocimiento sino metafísicos.

Por el contrario, cuando nos hacemos las preguntas por las cosas, se nos revela su extensión, como en la geometría, y se hacen inteligibles y objetos de ciencia. Por ello Kant, inicia considerando los juicios analíticos a priori y los sintéticos a posteriori. Son los primeros en la razón únicamente objetos de fe. Mientras que los segundos carecen de universalidad. Ahora bien, la esencia de las cosas nos es conocida por la extensión a través de los conceptos de cantidad. Esas relaciones de los cuerpos en movimiento son propias de las cosas que Dios quiere que veamos en ellas, no las que nuestra mente quiere ver. Las evidencias de la naturaleza son en provecho de Dios y no de los hombres. El carácter a priori reconocido en la metafísica de Malebranche carece de todo el sentido trascendental kantiano, pero lo sugiere. Lo sugiere porque no encuentra diferencia entre sustancia y accidente. Las cosas están unidas a lo que Dios permite que veamos de las ellas. La matemática y la física en Malebranche tienen un sentido metafísico. Dios es la garantía de lo que vemos por simple visión. Pero, para él, la idea clara y distinta es la idea de espacio que permite entender la esencia de los cuerpos y eso dará pie a que la metafísica sea desacreditada en el siglo XVIII y se le dé un valor fundamental al pensamiento naturalista.

Pensemos ahora en Spinoza, cuya tradición sigue

la línea de Galileo. La religión, la moral y el Estado necesitan reexaminarse. Spinoza parte de la crítica a la religión, el Estado y la moral. Contrasta estas con la utilidad. En el momento en que éstas son inútiles y la gente tiende a abandonarlas. El principio de utilidad supera el principio de verdad. Spinoza es un hijo de su tiempo. Las instituciones son desacreditadas. Sin ser ateo, descalifica los problemas metafísicos en torno a Dios y recobra la idea de Dios en la virtud que la naturaleza proporciona en todos los seres. Además, la vida cosmopolita de los Países Bajos, con su enorme actividad mercantil, modifica la separación entre la idea de iglesia y de mundo. Si Dios quiere recobrase tendrá que ser en la idea de mundo y no de iglesia.

El comercio necesitó siempre de libertad y tolerancia religiosa. Esto es claro con el pensamiento anabaptista que influyó tanto en el mundo secular spinoziano. Las ideas de los antitrinitarios, los arminianos —tan reprimidos por la orden jesuita— se unen e intentan propagar una fe mucho más tolerante que va unida al desarrollo de la vida universitaria, con un fuerte énfasis cartesiano.

El mismo Descartes, cuando critica a muchos teólogos y los califica de embusteros, los identifica con la idea de diablo. Ese ambiente hace que Spinoza profundice en la axiología, en la epistemología y en las ideas de libertad. Estas ideas las funde metafísicamente en la unidad del ser en un marcado y claro determinismo. Spinoza es cartesiano, por lo cual analiza el concepto de alma y cuerpo que Descartes funde en la naturaleza divina. Sin embargo, este encuentro divino no es por la vía de la razón sino por el sentimiento y esto conduce al prejuicio de lo imaginario.

Buscar fines en la acción humana es dejarse arrastrar por el prejuicio y evita ver lo evidente, que se encuentra en la experiencia —por un lado— o en las esencias —por el otro—. El antropocentrismo evita la comprensión de la verdadera naturaleza de la cual el ser humano forma parte. Quitado este prejuicio desaparece la idea de pecado, de mal y de la suficiencia divina frente a la ignorancia humana. La explicación metafísica del hombre no parte de sí misma sino del determinismo universal. El orden real muchas veces es mutilado por la subjetividad, y esto destruye el orden causal. Si se sustituye el efecto por la causa se elimina el prejuicio. El alma no tiene una comprensión de sí misma ni del mundo exterior. Por ejemplo, el concepto de libertad en el hombre nace de la ignorancia de lo que está determinado. Si el Ser es el que determina esa libertad, el hombre

carece de su comprensión porque busca sus propias finalidades y no busca la propia naturaleza del Ser.

La idea de pecado contra Dios desaparece cuando se comprende la relación del principio de utilidad. Obviar ese principio produce la ignorancia de conceptos como bien y mal, orden y confusión, caliente y frío, belleza fealdad. Bien, mal y pecado son modos de pensar. Son cuestiones de imaginación y no de naturaleza. Son relativas, y deben ser desmitificadas por la razón y la matemática. Esta última proporciona la estructura de la verdad, y al igual que la razón, aleja al hombre de su ignorancia en cuanto al ser. La matemática parte de axiomas y no de generalidades. Esto puede aplicarse tanto a la idea de triángulo como de Dios. Definirlas parcialmente produce resultados contradictorios.

Por esta razón, la metafísica de Spinoza excluye del orden natural el libre albedrío y los juicios de valor. La teología para él se revierte en una antropología que se funda en una estructura lógico matemática cuyo carácter es eminentemente ontológico. De ahí se deduce que Dios no es un creador exnihilo, ni infinito, ni indeterminado, ni personal. Dios produce una infinidad de modos entre los cuales destaca esencia y propiedades.

Por último, Leibniz trata en su metafísica los problemas clásicos: Dios, alma, conocimiento. Sin embargo, tiene un doble propósito: explicar la multiplicidad del mundo y su unidad. Él propone que los signos y el mundo coincidan. Busca que la matemática coincida con el mundo. La metafísica es la imagen del mundo. Busca una función matemática para explicar el alma y el cuerpo. El análisis permite relacionar el efecto con la causa. Además, critica de la ciencia que ésta es un legalismo, una legislación. Su metafísica es matemática. Es general, es universal.

Como puede verse, los problemas filosóficos acerca del alma, la verdad, las ideas, etc, así como los problemas teológicos y matemáticos, están fuertemente influenciados, sino no, dirigidos, por el enfoque metafísico, que otorga los fundamentos para la explicación antropológica, teológica, epistemológica. Es decir, que la metafísica, aunque no pretende resolver los problemas, ilumina a las otras disciplinas (filosóficas, científicas, teológicas) orientándolas en la interpretación de los conceptos fundamentales.

Afirmando de esta forma, que si es generadora y explicativa de los problemas originales, se conduce como el ermitaño de la filosofía.”

# El Pensamiento Filosófico de Juan José Arévalo

Olga Patricia García Teni

## Resumen

Esta es una síntesis de las ideas filosóficas de Juan José Arévalo, especialmente en el aspecto antropológico, gnoseológico y axiológico. Se afirma que el hombre es persona, aunque tiene como manifestación fenoménica a la personalidad, y explica distintos aspectos que conforman el ser persona como la dignidad y la libertad. En el campo del axiológico afirma que los valores son construcciones sociales, son subjetivos y creaciones espirituales, que deben guiar la conducta del individuo y las acciones del Estado. Finalmente, se establece la distinción entre conocimiento, que es subjetivo, y el saber, que es objetivo. Estos tres aspectos, el ser del hombre, el conocimiento y los valores, son el fundamento de toda pedagogía y sólo pueden ser comprendido plenamente en el pensamiento filosófico.

## Abstract

This is a summary of Juan José Arévalo's thinking, mainly about the anthropological, epistemology and axiological aspects. He affirms that man is a person, nonetheless this person possesses as phenomenal manifestation, the personality and he explains different aspects that form the human being, like dignity and freedom. From the axiological point of view, he affirms that values are subjective social constructions and spiritual creations; they must guide the State and the individual acting. Finally, he points out the difference between knowledge, as a subjective matter, and learning, which is objective. These three aspects, the essence of human being, the knowledge and the values, are basis for the pedagogy as a whole and can be only completely understand in the philosophic reflection.

## Introducción

Es una preocupación legítima el plantearse el sentido y el propósito del conocimiento filosófico en la actualidad. Preguntarse acerca de la importancia, o más aún, de la necesidad de los estudios filosóficos —especialmente en países como los latinoamericanos,

con economías emergentes y con grandes problemas sociales y políticos— hace que la filosofía en algunos momentos pareciera ser una disciplina inconexa con la realidad del país, el cual está urgido de soluciones prácticas a problemas vitales como los que presentan la salud, la vivienda, la educación, la pobreza, los derechos humanos, etc.

Sin embargo, la filosofía tiene mucho que responder a los problemas de la humanidad en general, y a los de nuestra sociedad en particular. Realicemos esta reflexión filosófica solamente en el tema de la educación e intentemos responder a la pregunta ¿qué le ofrece la filosofía a la educación? ¿De qué le puede servir la filosofía a la educación?

El análisis de la educación debe iniciarse desde la perspectiva filosófica. No puede surgir un sistema educativo completo si no tiene en su base, al menos, el enfoque de tres aspectos filosóficos relevantes como son: el tema antropológico, el gnoseológico y el axiológico. A la pregunta qué es el hombre, cuál es la naturaleza y la esencia del ser humano —que en educación se refiere a qué es el educando— la filosofía ha dado distintas respuestas, que van desde la determinación por la razón, la voluntad, la libertad, la historicidad, la sociabilidad, hasta llevarlo a ser la existencia, la persona etc. El problema gnoseológico, por otra parte, en filosofía se refiere al conocimiento, su origen, su esencia, su posibilidad, el problema de la verdad, el método, que en educación está relacionado con el contenido de la educación, los métodos y el currículo. Finalmente, el tema axiológico, con el cual la filosofía se plantea el ser de los valores, dándole a la existencia humana una interpretación teleológica y un sentido al ser humano, y que en educación se refiere a los fines.

Como puede observarse, en el tema educativo es imprescindible iniciar desde una concepción antropológica, tener claridad acerca de qué es el ente que se está formando, que se está educando. Claro que a la pregunta acerca del hombre puede

responderse desde la psicología, la sociología, la antropología cultural, la ciencia en muchas de sus disciplinas, el derecho, etc. Pero, la filosofía debe dar la respuesta fundamental acerca de qué es el hombre y cuál es su naturaleza, debe esbozar sus características esenciales, las cuales serán el punto de partida para su propia formación. Si se considera la naturaleza humana, será posible determinar los valores que correspondan a la realización de dicha naturaleza y los medios a seguir para desarrollarla.

Si se parte de la idea de que el hombre es un *homo faber*, o sea, un ser que produce y que trabaja —creando instrumentos, produciendo el progreso, el desarrollo— obviamente la educación tendrá como propósito formar al hombre para el trabajo, lo cual podrá hacerlo en dos vías: para la producción de riqueza o para desarrollar en él la posibilidad de realizar su propia esencia a través del trabajo, que es lo que esencialmente hace que se desarrollen las potencialidades humanas. Se buscarán los medios para hacerlo más productivo, y con ello se logrará una sociedad de productores y consumidores o se pensará en el ser humano como el ente que aplica su trabajo a todo lo que le rodea, y en todas las formas, tanto el trabajo material como el intelectual y el artístico. Estas ideas fueron desarrolladas desde el positivismo del siglo XIX (desarrollo y orden material, moral y educativo), así como por el liberalismo (que considera al hombre como el productor de bienes y servicios), el marxismo, que educaba para el trabajo (hay que recordar las propuestas educativas de Makarenko y Kernschesteiner).

Pero, si se considera que la esencia del hombre radica en su ser espiritual, como lo opuesto a lo puramente natural y biológico, entonces serán otras las finalidades de la educación, y se enfatizarán aspectos como el arte, la religión, las disciplinas especulativas. Así mismo, si se ve al hombre, enfatizando especialmente su ser histórico o su ser cultural, estas concepciones provocarán sistemas educativos diferentes.

Luego de responder la pregunta acerca del hombre, la filosofía plantea el tema del conocimiento. Si se piensa que el punto inicial del conocimiento es la razón (racionalismo), las disciplinas que se tendrán como fundamentales serán las lógico-matemáticas, las que desarrollen la capacidad de comprensión y abstracción. Los contenidos lógico-matemático y lingüísticos son el centro de la formación del individuo, pues desarrollan otras competencias como la comprensión, el análisis, la síntesis, el pensamiento

crítico y otros. Pero, por el contrario, si se afirma que el conocimiento es fundamentalmente originado por la experiencia, intentaremos que la educación se fije a través del quehacer práctico, manual, o sea, un aprender haciendo. Como consecuencia, cambiará el contenido de la educación y el método de enseñanza-aprendizaje, como lo ha hecho en gran parte el pragmatismo y la corriente de la escuela activa. Aunque actualmente se trata de no polarizar estos aspectos, o sea, no enfatizar la razón frente a la experiencia, o viceversa, especialmente a partir del pensamiento kantiano y neokantiano del siglo XIX, es inevitable la preponderancia de una concepción y el énfasis en un método u otro.

Finalmente, la filosofía tiene la misión de orientar a la educación en la determinación de sus fines, los cuales, casi siempre, son valores; de ahí la necesidad de una concepción axiológica para la educación. Sin embargo, en muchas ocasiones se enfatizan los valores morales, dando especial importancia a la ética en la educación. Ahora bien, si es cierto que los sistemas educativos pueden obtener sus fines de diferentes ideologías (políticas o económicas), de concepciones religiosas, de interpretaciones sociológicas, o de cualquier forma de interpretar a la sociedad, también es cierto que es el pensamiento filosófico el que podrá perfilarlos con más claridad y objetividad. Ejemplos claros de esto son algunos sistemas educativos en los cuales los fines de la educación pueden ser morales, como lo planteaba Herbart; nacionalistas, como lo hizo la educación fascista; cognoscitivos, como lo afirma el esencialismo. Puede haber fines diversos para la educación, pero deben ser coherentes con la idea de hombre y de conocimiento, y esa coherencia sólo se la da un sistema filosófico. Si se excluye la filosofía, no se estará haciendo un sistema educativo, sino simplemente se estará orientando para una forma de instrucción, de aprendizaje, de ideologización, de adoctrinamiento, capacitación o de entrenamiento, lo cual lleva al fracaso y la mediocridad. Planes y programas deben ser el resultado de un sistema completo, que incluya una concepción acerca del hombre, como punto de partida, una concepción de conocimiento, para crear métodos adecuados para la enseñanza, y una idea de finalidad para desarrollar los más altos valores que el individuo puede alcanzar.

A través de la historia se ha visto que los grandes avances en educación han correspondido siempre a sistemas educativos que tienen un fundamento filosófico. Pueden mencionarse el progresismo y la escuela activa, basados en el pragmatismo de Peirce y Dewey, así como la escuela italiana de Gentile y

Montesori inspirados en el idealismo hegeliano.

En Guatemala, debemos recordar tres grandes movimientos filosóficos que generaron reformas educativas esenciales. El primero, el de la reforma educativa de Goicoechea en el siglo XVIII, cuyo fundamento era la Ilustración, el iluminismo, basado en las ideas de libertad, conocimiento, en el cual la fuente de la verdad era la razón, cuyo límite eran los sentidos. El segundo, la Reforma Liberal de 1871, basado en el positivismo y el individualismo como elemento básico del liberalismo. Por último, las reformas que a la educación hizo Juan José Arévalo, fuertemente influenciado por la filosofía alemana, sobre todo el pensamiento de Eucken y de Windelband, quien desarrolló la filosofía de los valores. Por ello el sistema pedagógico se denominó “pedagogía de los valores”, con una nueva concepción del hombre, de los fines de la educación, nuevos métodos, planes y contenidos.

Solamente desde la perspectiva filosófica puede realizarse una verdadera reforma educativa, de no hacerlo así, todo cambio será superficial, producto de ocurrencias del momento, de circunstancias políticas, o de intereses personales, no siempre de noble naturaleza.

### Las ideas filosóficas de Arévalo

La educación, como fenómeno estrictamente humano —cuya naturaleza radica en ser un proceso de trascendencia de lo puramente natural hacia un estadio diferente, considerado superior, pues tiende a perfeccionar las capacidades humanas, y que puede entenderse como perfeccionamiento, desarrollo, o progreso racional, espiritual, de destrezas, etc.— requiere ser enfocada desde sus fundamentos con una perspectiva filosófica. Esta visión completa y filosófica de la educación se encuentra en la raíz del pensamiento pedagógico de Juan José Arévalo Bermejo, quien en sus escritos y en sus proyectos educativos evidenció esa forma completa de entender la educación.

Aunque Arévalo fundamentalmente fue pedagogo, su formación humanística en general, y sus conocimientos filosóficos en particular, lo hicieron concebir que toda pedagogía debe partir de fundamentos filosóficos que la sustenten y establezcan los fines a seguir. Por ello, sus ensayos pedagógicos tienen una orientación filosófica muy marcada y la temática predominante está puesta de manifiesto en la antropología filosófica, la gnoseología y la axiología, que son los tres ejes

más importantes de su pensamiento.

En las ideas de Arévalo puede notarse la influencia de tendencias filosóficas como la fenomenología de Husserl, el neokantismo de la escuela de Baden, que tuvieron especial interés en el problema del yo. Así mismo, se observa la filosofía de Scheler, con su análisis antropológico de la persona y el axiológico del mundo de los valores; también el espiritualismo de Eucken, cuyo énfasis radica en la existencia espiritual del hombre, así como del vitalismo de Bergson, el historicismo de Dilthey, y la filosofía de los valores de Windelband. Las ideas filosóficas de estas corrientes se evidencian en ideas pedagógicas como las de Münsterberg, Müller-Freienfels, Dürr, Cohn, Guido de la Valle y Wagner, que integraron el movimiento intelectual de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, al cual Arévalo siempre hace referencia.

### La antropología filosófica

La mayor preocupación de Juan José Arévalo fue la educación y la política. La educación fue el primer camino que recorrió, educación universitaria, y luego incursionó en el campo de la política. En ambos obtuvo muchos logros.

Como auténtico humanista, sabía que no podría darse un verdadero sistema pedagógico sin una fundamentación filosófica sólida. Por ello, se interesó en distintas concepciones educativas que tenían un sustento filosófico, tal como la pedagogía platónica, la escuela de la pedagogía de la personalidad o la filosofía de los valores, como fundamento de la pedagogía de los valores de Münsterberg, Dürr y Guido de la Valle.

De la misma manera que se planteó los problemas educativos, con una fundamentación filosófica, también analizó distintos problemas de la actividad política. Se interesó en la doctrina de Estado de Platón, las raíces del servilismo y el marco social de la educación en América.

Su interés por estos dos campos lo hicieron plantearse el problema del educando, del maestro y del ciudadano. Le fue necesario responder a la pregunta acerca del hombre, de cuál es su esencia, para luego responder qué es el educando y el maestro, y finalmente comprender mejor qué es el ciudadano y su rol en el Estado. Por ello, Arévalo toma como pregunta inicial y fundante, ¿qué es el hombre? ¿cuál es su esencia? ¿qué es lo que caracteriza fundamentalmente al ser

humano?. Luego, se proyecta hacia los fines de ese ser humano, fines que logrará a través de la educación y de la vida política.

Empieza entonces Arévalo respondiendo la pregunta antropológica afirmando: “Compartimos la idea dualista del hombre, tal como San Agustín la explicó, dentro de la metafísica cristiana. El hombre, portador de valores espirituales y portador de una estructura biológica llamada cuerpo”<sup>1</sup>.

Este dualismo —que es afirmado desde el pensamiento griego, la filosofía medieval, la sustancia cartesiana—, alcanzará para Arévalo dimensiones especiales en el pensamiento de Rudolf Eucken, filósofo alemán que divulgó el espiritualismo como corriente opuesta al positivismo y con el cual Arévalo encontrará tanta afinidad. Por ello le dedica especial atención en varios capítulos de su tesis doctoral, escrita en 1934 y publicada en 1937, titulada **La pedagogía de la personalidad**. Esa misma dualidad la seguirá desarrollando Max Scheler, discípulo de Eucken, quien afirma al espíritu frente a lo vital, en un ascenso hacia la humanización.

Esta primera idea acerca del hombre como una dualidad se verá enriquecida por la introducción de la pugna entre lo vital y lo espiritual, así como la diferencia entre lo espiritual y lo psíquico. Arévalo, siguiendo a Eucken, afirma que “Esta vida espiritual, empero, no está ligada al hombre; tiene por el contrario, que ser perfectamente distinguida de la vida psíquica individual. (...) La vida espiritual no conoce vinculaciones con el mundo sensual, sin cuyos impulsos el hombre no puede conservar su vida. Aquella rechaza todo el mecanismo que reina en el actuar y pensar del hombre”<sup>2</sup>.

Esta situación de lucha, de oposición entre el espíritu y la vida, generan en el hombre la necesidad de la libertad, porque implican el impulso de elevarse sobre su “condición meramente humana: contiene un ansia de vivir la infinitud y profundidad del universo”<sup>3</sup>. De esta oposición surge la libertad como la tercera idea clave acerca del hombre, pues la libertad lo llevará a ser digno.

La idea de la libertad es fundamental para aplicar al ser humano; la humanidad se define con la libertad: “la vida ha encontrado principalmente en la libertad la

distintiva particularidad y la grandeza del hombre. Ella le da una dignidad incomparable que lo hace superior a la naturaleza toda”<sup>4</sup>.

Pero la vida tiene también sus formas específicas de mostrarse y de caracterizar al hombre. La vida hace necesaria la cooperación y eso implica una colectividad, en la cual el ser humano se manifiesta, pero como individuo, ya que “lo individual, pues, es un género que sirve a la vida como de pilar para trepar en la altura”<sup>5</sup>. La vida misma genera la colectividad y la individualidad. Sin embargo, aunque parecen una contradicción en sí mismas, se necesitan e implican mutuamente. “Es verdad que el hombre vive en la comunidad y trabaja en ella. Pero las últimas normas de su actuación no proceden de la comunidad sino de la vida espiritual. Y así, la principal tarea del individuo será disponer sus mejores fuerzas a fin de que la vida espiritual penetre cada vez más en la comunidad”<sup>6</sup>.

Hemos mencionado hasta aquí algunas de las características esenciales del hombre: una dualidad conformada por el cuerpo y el espíritu; la vida, lo vital frente a lo espiritual, en oposición, generando la libertad como opción para salir de lo meramente humano, lo cual se refiere a lo puramente sensual y corporal. Así mismo, los rasgos de la vida: lo individual y lo comunitario y el ser humano moviéndose en ambas facetas, y dándole sentido a cada una.

Estos dos elementos característicos del hombre generan su historia, la cual es la “prueba de la vida espiritual”. “La vida espiritual y la existencia histórica juntas forman la totalidad de la vida humana. Es verdad que allí corresponde a la vida espiritual el primer lugar”<sup>7</sup> porque esta historicidad nos hace abandonar lo momentáneo del tiempo, para vernos dentro del movimiento histórico.

Dentro de ese devenir histórico, el ser humano se muestra y realiza en sus más altas formas de manifestación espiritual, en una relación con lo divino, en un constante ser moral, que elige, que desarrolla su libertad con responsabilidad; además, un ser que produce ciencia, ávido de conocimiento, interpretando el mundo y finalmente, desplegando su fuerza creadora a través del arte, de lo bello, en el cual se abraza el contraste entre sujeto y objeto. Este es el esbozo de las características del hombre, como ser dual, (cuerpo y espíritu), como ser libre, moral, individual, comunitario, histórico, creador del

1 Arévalo, **Escritos complementarios**. P. 341

2 Arévalo, **La personalidad, la adolescencia, los valores y otros escritos de pedagogía**. P. 163

3 Ibid. P. 163

4 Ibid, p. 163 y 164

5 Ibid, p. 164

6 Ibid. P. 165

7 Ibid. P. 166

arte y la ciencia, y en relación con lo divino.

Pero todos estos rasgos esenciales, comunes y posibles en todos los seres humanos, requieren de un medio especial para mostrarse, tienen que hacerse específicos, no se pueden quedar en la generalidad de características comunes a todos. Para ello se hace imprescindible el surgimiento de la personalidad.

Es importante señalar que si bien la personalidad está inseparablemente ligada a la estrechez de la naturaleza humana y a sus egoísmos individuales, no se agota en ello; por el contrario, la personalidad nos conduce más allá de nuestra existencia individual. Pero, para lograr la personalidad, el hombre debe pasar al menos por tres escalones.

“Primero se necesita el reconocimiento de una tarea espiritual, consistente en la elevación de la vida por encima de la naturaleza. En segundo término, esta elevación por encima de la naturaleza lleva al hombre, empero a una lucha perpetua con el reino de la experiencia, que ofrece duras resistencias frente a las exigencias de la vida espiritual. Por último, fruto de la lucha, se llegará en el ascenso hacia la espiritualización de la existencia, a una superación interior del reino de la experiencia: etapa en que el espíritu queda triunfante”<sup>8</sup>.

Pero este desarrollo de la personalidad sólo es posible por un acto de libertad de la voluntad. Esto sólo se da en la persona como el ser que posee la capacidad de la autodeterminación, de la elección, de la negación de su propia naturaleza. Por eso afirma que “por condición natural el hombre se entronca con la animalidad: en ésta queda empantanada gran parte de nuestro ser, y no es sino por esfuerzo incesante como conseguimos libertar el resto empujándolo hacia afuera, en una inapagable sed de dignidad. Esta dignidad humana se nos va concediendo como por grados: pero, no todos la logramos por los mismos medios”<sup>9</sup>. Por ello, vemos que la persona es el aspecto ontológico del ente, mientras que la personalidad es el aspecto fenomenológico del ente. La personalidad es el resultado de nuestra vida psíquica, pero sólo nos manifestamos a través de la personalidad.

En este momento, cuando hemos analizado, desglosado los atributos esenciales del hombre, y encontramos el vehículo en que se muestran estos rasgos, entonces volvamos a una de las preocupaciones iniciales de Arévalo, la educación.

Este “esfuerzo incesante” al que se refiere Arévalo, por el cual el hombre trata de liberar parte de su ser, que es el espíritu y todas sus actividades esenciales (pensamiento, emociones superiores y la capacidad de intuir esencias) únicamente puede lograrse a través de la propia negación. Esta sólo es posible si se es capaz de actuar orientado por valores, por fines trascendentes que lo liberen en parte de esa animalidad fundante y lo eleven a los niveles más altos del quehacer espiritual. “Esa dignidad humana la revestimos con un valor particular que pasa para nosotros a la categoría de fin... el fin por el cual se determina, se “define” nuestra vida individual... no es el fin más o menos inmediato... es aquel que orienta nuestra vida total, nuestra vida considerada como un solo acto gigantesco e indiviso”<sup>10</sup>. Los seres humanos que proponen su vida total a un fin valioso como norma, son los únicos que realmente alcanzan la categoría superior del ser espiritual, y pueden llegar a desarrollar una personalidad, entendida como la organización jerárquica de los valores.

Ahora bien, los valores deben guiar no solamente la conducta del individuo, sino a la misma sociedad, al Estado y, principalmente, guiar el hecho educativo, de tal forma que Arévalo se refiere constantemente a la “pedagogía de los valores”, que es una verdadera axiología o pedagogía filosófica. Afirma que la “pedagogía de la personalidad es una doctrina de aliento metafísico y de estructura axiológica: la búsqueda de un mundo espiritual superior a la naturaleza, pero sin abandonar esta naturaleza en la que hay valores que nos son imprescindibles”<sup>11</sup>.

La educación es el medio por el cual el individuo alcanza el desarrollo de su personalidad, que es el fin fundamental de la educación, llevar al educando a la esfera del ser, alcanzando el desarrollo de los más altos valores. El acto educativo es un proceso de formación del hombre, un proceso de humanización en el cual se trata de sobreponer a una naturaleza vital, biológica e instintiva, una actitud verdaderamente humana, de un ser que piensa, quiere y crea. Por ello, el hecho educativo siempre consiste en hacer trascender al hombre de un estado de animalidad e imperfección a un estado superior de humanidad y de perfección, que le permite realizar su verdadera esencia humana, su virtud, su arété, como excelencia, o sea, alcanzar su propia perfección.

Pero la personalidad tenía que moverse en el medio social sirviéndola y defendiéndose de los peligros que se presentan por esta inmersión en lo colectivo. Esta es la relación pedagogía-filosofía, que se

8 Ibid 175

9 Ibid 306

10 Ibid. P. 306

11 Ibid p. 277

concretiza en el campo axiológico. “La filosofía me había enseñado a analizar el problema de los valores y a distinguir los valores espirituales frente a los bienes materiales (Rodolfo Eucken). En lo personal decidí adoptar una escala de valores en la que lo espiritual (la moral, la justicia, etcétera) ocupaba lugar superior, dejando los bienes materiales en un plano secundarios”<sup>12</sup>.

Y este interés por la educación y la filosofía continúa en Arévalo, llevándola al campo de la política, del Estado, en el cual se realizarán los valores de los individuos y se volverán los valores de la colectividad. Por eso, afirma que “una República es un pacto de dignidad entre sus habitantes, el concepto de dignidad preside el mundo de nuestros valores espirituales”<sup>13</sup>. Pero, a la par de la dignidad está la libertad, la cual debe ser aprendida para vivirla, comprendiendo que es el fundamento del ser del individuo y de la colectividad. “La libertad de los individuos dentro de la ley es la base del sistema democrático. Tanto el individuo como el Estado deben reconocer sus propios límites. “Proclamamos que la Nación tiene prioridad sobre los intereses individuales o sobre los de los grupos, pero el individuo consagrado al trabajo fecundo merece todas las garantías del Estado”<sup>14</sup>.

El pensamiento de Arévalo inició planteándose el problema acerca de ¿qué es el hombre?, cuál es su esencia, cuáles sus manifestaciones más relevantes. Hay una fuerte interpretación de orden psicológico, especialmente en su concepto de personalidad, como ordenamiento jerárquico valorativo, y el resentimiento como fuente para el cambio de los valores. También una preocupación política y social acerca del maestro y el educando. Sin embargo, su posición antropológico-filosófica está por encima de estas.

A la pregunta acerca del hombre, Arévalo responde de igual manera que Max Scheler, afirmando que el hombre es persona. La persona es el centro activo del espíritu, es el ente en el cual se desarrollan las características esenciales del espíritu, como son la autodeterminación (libertad), la objetivación (capacidad de ser determinado por la manera de ser los objetos) y la conciencia de sí (autoconciencia). El ser humano es el ser que se manifiesta en la modalidad de lo biológico, el cual se da el soporte material y psicológico al espíritu. Esa dualidad indestructible es la persona.

Por una parte, la estructura psicofísica del ser biológico, determina lo mecánico en el hombre, lo ata a su animalidad, lo sitúa en el mundo natural, como parte de éste. Pero, al mismo tiempo, la manifestación de lo biológico, la animalidad, se trasciende por la acción del espíritu, y es precisamente en la negación de lo vital donde se generan las fuerzas necesarias para que el espíritu sea capaz de realizar las más elevadas actividades humanas produciendo la cultura y la historia, que son lo exclusivo del mundo humano. Esa eterna pugna entre lo vital y lo espiritual, en la cual trata de prevalecer uno sobre otro, pone de manifiesto la dignidad humana como fundamento de la elección libre.

Estos supuestos antropológico-filosóficos son el inicio para desarrollar la idea de hombre como ser natural y espiritual, con una dignidad que procede de su capacidad para aspirar a valores trascendentes. Por eso afirma que “por condición natural el hombre se entronca con la animalidad: en ésta queda empantanada gran parte de nuestro ser, y no es sino por esfuerzo incesante como conseguimos libertar el resto empujándolo hacia afuera, en una inapagable sed de dignidad. Esta dignidad “humana” se nos va concediendo como por grados; pero, no todos la logramos por los mismos medios.”<sup>15</sup> Los seres humanos que proponen su vida total a un fin valioso como norma, son los únicos que realmente alcanzan la categoría superior del ser espiritual.

### La axiología

Pero ¿cómo determinar qué fines son realmente valiosos? o, mejor dicho, ¿cuáles son los valores que el hombre debe seguir? Esto se logra después de establecer qué son los valores, a lo cual Arévalo responde diciendo que los valores son los fines supremos de la vida y de todo su acontecer “(...) los valores son plásticas creaciones espirituales, obras del género humano, que se imponen como desde fuera de las conciencias individuales, pero que viven expuestas a experimentar las rectificaciones que individuos extraordinarios (talentos y genios) les impongan en audaz contribución por el progreso del espíritu.”<sup>16</sup>

En esta concepción de los valores es necesario señalar tres aspectos. En primer lugar, los valores son concebidos como “creación espiritual”, “obras del género humano” o sea, debe notarse la subjetividad de los valores. En segundo lugar, los valores “se imponen

12 Ibid p. 384

13 Ibid. P. 341

14 Ibid p. 345

15 Arévalo, J.J. La personalidad, la adolescencia, los valores. 1974. p. 306

16 Op.Cit. p. 455

desde fuera de las conciencias individuales”, es decir, que los valores son exógenos a la conciencia, por ello mismo, pueden considerarse como creaciones sociales, producto de una cultura, de una historia determinada, quizá relativos. Y, en tercer lugar, pone de manifiesto que los valores sufren “rectificaciones que individuos extraordinarios les impongan”, están en constante cambio, evolución, transformación, lo cual viene a presentar el tema del ethos, como ese modo de ser de un grupo humano, de un pueblo, derivado de las costumbres; lo cual se deriva también por la forma en la que la sociedad interpreta los valores en ciertos momentos y que permite cambios constantes, al par de la sociedad. Por ello, la permanencia de los valores no es absoluta. En consecuencia, la posición de Arévalo acerca de los valores es la de entenderlos como subjetivos, relativos, sociales, contingentes e históricos.

Desde esta perspectiva se hace necesario analizar el problema de la objetividad y la aprehensión de los valores. Si se acepta que los valores son subjetivos, relativos e históricos, ¿cómo aprehenderlos?, ¿cómo puede el hombre determinar su conducta por valores subjetivos que están en constante cambio en el desarrollo histórico humano, que él mismo crea? Ante esto, es indispensable encontrar un dejo de objetividad en ellos para no verse reducido a un subjetivismo o un relativismo histórico, aunque Arévalo afirma que “la axiología no podrá nunca emanciparse de esa merma de gravedad que se llama el subjetivismo”.<sup>17</sup> Sin embargo, también considera que sí existe la posibilidad de encontrar en los valores cierta objetividad referida a la cultura, la sociedad y la historia y afirma que “la única condición objetiva de los valores radica en que son recibidos por cada uno de nosotros como productos espirituales de generaciones pasadas”.<sup>18</sup>

De esta manera, la objetividad de los valores consiste en una intersubjetividad aceptada. Entonces, se debe preguntar cómo es que esos valores son aprehendidos y cómo se eligen. Son dos problemas distintos, uno es puramente gnoseológico y el otro está ligado a la libertad. La respuesta de Arévalo es que “(...) la elección de los fines supremos de la vida es cosa que no depende de nuestra inteligencia, siendo los valores nociones cargadas de irracionalidad (...) los “elegimos” (...) con esa obscura razón (...) que llamamos el sentimiento o presentimiento de algo, la emoción vital”<sup>19</sup>.

Puede notarse que ésta es la misma postura de Scheler, para quien, siendo los valores esencias irracionales, se aprehenden únicamente por actos de sentimiento puro, por intuición emocional, aunque ésta es una experiencia intencional en la cual el valor se presenta directamente a esta intuición. Por esto, el mundo de los valores es objetivo, pues es independiente del acto de aprehensión y se rige por sus propias leyes a priori.<sup>20</sup> Así mismo, estas ideas son compartidas por el historicismo presentado por Dilthey, para quien “la historia misma es la fuerza productiva que engendra las determinaciones de valor, los ideales, los fines con los que se mide el significado de hombres y de acontecimientos”.<sup>21</sup>

Pero, el hombre que aprende los valores, no se propone realizarlos todos indistintamente; realiza siempre un ordenamiento de éstos, establece una jerarquía entre ellos para determinar cuáles son los valores supremos que tomará como parámetros para su actuar tanto individual como social. Es decir, que el ser humano realiza una valoración que le permite jerarquizar sus fines, adjudicándoles a algunos el carácter de valores supremos.

Arévalo, siguiendo el pensamiento de Windelband, afirma que el mundo humano se divide en un mundo de realidad, que se conoce sólo a través de los juicios, y un mundo valorativo, en el cual juzga, realiza evaluaciones fundamentales basándose en su propio “querer”. Comparte en este aspecto el pensamiento de Münsterberg, que presenta una tabla jerárquica de valores y los divide en los valores del mundo de la experiencia, que son los valores lógicos y se refieren al mundo exterior; los valores del mundo de las personas, que son los valores éticos; y los valores del mundo del yo, que son los estéticos. Además, se encuentran los valores metafísicos que se presentan, generalmente, en la religión y la filosofía.<sup>22</sup>

En esta postura, que también hace suya Arévalo, es evidente la influencia de Natorp, quien considera que la cultura tiene tres direcciones fundamentales: son la ciencia, la moral y la estética, por lo cual la educación debe dirigirse al contenido de estas actividades, las cuales, a su vez, corresponden a tres esferas de la conciencia: el mundo del intelecto, el de la voluntad

20 Véase: Scheler, M. Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. 1948. Tomo I y II

21 Dilthey. El mundo histórico, Obras Completas. p. 317

22 Véase: Arévalo, J. “La filosofía de los valores en la Pedagogía” en: La personalidad, la adolescencia, los valores. 419-429 p.p. \_

17 Op .Cit. p. 455

18 Ibid.

19 Arévalo, J.J. Op. Cit. p. 307

y el del arte. Debe entonces la pedagogía orientar el pensamiento lógico, la fantasía creadora y la voluntad que desea.<sup>23</sup> Pero más allá de Natorp, este esquema corresponde a la influencia del pensamiento kantiano, específicamente el neokantismo de la escuela de Marburgo.

Esta jerarquización, según Arévalo, permite situar cuatro valores superiores, que se manifiestan en la actividad del hombre que trata de alcanzarlos.<sup>24</sup> Estos son el placer, el poder, el saber y el ser; éstas son las formas esenciales en las que el espíritu se manifiesta en el individuo, en la sociedad y en la historia, dándose así los prototipos humanos. “La personalidad organizada según la finalidad placer, es un imperio de la sensualidad general (baja o ennoblecida, según los casos) que da el tono a la conducta; la personalidad que valúa como cosa suprema el poder admite un predominio notable de la voluntad, el mejor instrumento en su caso; la persona cuya vida es un ansia inextinguible de saber, concede a la inteligencia la total administración de sus actos y, finalmente, quien busca una pura realización de su ser lo supedita todo al dominio del espíritu puro”<sup>25</sup>

Estas ideas de Arévalo muestran cierta similitud a las ideas de Scheler, en lo que respecta a las formas espirituales que se manifiestan en los seres humanos, pero el filósofo germano las reduce a tres valores fundamentales, que a su vez corresponden a tres tipos de persona. La santidad, cuyo valor es lo sagrado, que se pone de manifiesto en el santo; la genialidad, cuyo valor es la sabiduría, que se manifiesta en el genio; y la heroicidad, cuyo valor es la voluntad, que se revela en el héroe, que incluye al hombre de acción, al líder, a aquel cuya voluntad de poder (utilizando la terminología de Nietzsche) le impulsa a realizar grandes acciones que dan pie a los cambios históricos.<sup>26</sup> Estos prototipos humanos tienen su fundamento en el espíritu, son precisamente “los mejores ejemplares de la especie humana” —parafraseando nuevamente a Nietzsche—, se realizan de esta manera superior debido a que el espíritu se manifiesta en ellos de una manera más elevada, sobreponiéndose a lo vital del ser del hombre.

23 Véase: Mantovani, Juan. La educación y sus tres problemas, p.p. 38-44

24 Véase: “Las Jerarquías de la personalidad” en: la pedagogía de la personalidad, Arévalo, J. (tesis doctoral) Argentina, 1934.

25 Arévalo, J.J. La personalidad, la adolescencia, los valores, p. 307

26 Véase: Scheler, M. El santo, el genio, el héroe. Argentina, 1961.

Para Arévalo, entre estos “arquetipos” humanos que logran supeditar su vida a la realización de los valores, ocupa un lugar preponderante el educador, que se orienta a la búsqueda y enseñanza del valor del ser, al igual que el artista, el filósofo y el místico. Pero el valor del saber también es fundamental para el educador, y está unido íntimamente al conocer. Es entonces necesario explicitar cómo es posible que el educador pueda transmitir el interés por el saber, como valor, a través de ideas acerca de una ciencia, de la sociedad, del hombre mismo o del mundo. Debe esclarecerse qué es el conocimiento para referirlo a la transmisión y producción de pensamientos y valoraciones que es lo que realiza todo hecho educativo. Por ello, la gnoseología enfrenta, al menos, dos problemas: ¿qué es el conocimiento? y ¿es posible transmitirlo?

### La gnoseología

Para definir qué es el conocimiento, Arévalo ve la necesidad de diferenciar entre lo que es el saber y el conocer. “Saber y conocimiento no son cosa idéntica. El saber es transmisible: consiste en fórmulas, afirmativas o negativas, que pueden ser expresadas mediante el lenguaje y que pueden ser captados por la inteligencia (...) es concreto, impersonal; es pues, objetivable. (...) el conocimiento es subjetivo, infinito e inefable (...) es sobre todo, emoción, brota de los actos totales del ser, (...) el conocimiento es experiencia privada, es secreto: **intimidad**”.<sup>27</sup>

El conocimiento es subjetivo y el saber es objetivo; el conocimiento es personal y el saber es impersonal; el conocimiento es intransmisible y el saber sí puede ser transmitido. La ciencia es transmisible pues tiene un acervo objetivo de datos que conforman “su saber” acerca del mundo natural. Pero el conocimiento no está referido al mundo sensible, es subjetivo, personal, vivencial y es imposible transmitirlo porque se refiere a la esfera privada de cada individuo. “Las ideas de otro son inasimilables para mí, inasimilables por mí. (...) La idea para serlo necesita ser mía, intransferible, intransmisible y hasta un poco incomprensible para los demás. Mi mundo mental es mío”.<sup>28</sup>

El saber se refiere a la realidad exterior, al mundo, a las relaciones sociales, es el campo de las ciencias fácticas y sociales, es el reino de la lógica, como legislación del pensamiento. Por ello, un individuo puede instruir a otros en ciertos campos sin educarlos realmente, transmitiendo solamente el saber que

27 Arévalo, J.J. La personalidad, la adolescencia, los valores, 323-324

28 Op.Cit. p. 320.

posee. Pero el conocimiento y la educación tienen otros rasgos.

El conocimiento está limitado a la realidad espiritual del hombre, no se aplica al mundo, sólo es conocimiento el de la intimidad del ser humano y en esa intimidad están sus valores. “Para saber lo que somos no hay ciencia suficiente: se necesita vivir nuestra propia sub-conciencia, y vivirla es a la vez emanciparla de toda conceptualización (...). El conocimiento del ser, de nuestro mismo propio ser, es un proceso de cuyo comienzo nunca tuvimos conciencia y de cuya culminación no sabremos nunca nada”.<sup>29</sup> Por eso el conocimiento es valoración y reduce sus campos a la intimidad de la realidad humana, tal como el arte, que es creación libre, o la religión, que es fundamento de consideraciones de la conciencia acerca del ser absoluto. Para Arévalo, igual que para Natorp, el aspecto estético y religioso es insustituible en el campo de la educación, pues “la esencia del valor religioso, la noción de lo sagrado, quema en nosotros como una llama que no apagará nunca la perpetua invasión de la ciencia. Necesitamos de la fe para vivir (...) nos es imposible vaciar el alma de ese contenido substantivo que es el anhelo de perfección, dado a nuestra cultura como legado del cristianismo.”<sup>30</sup>

Pero el ser del hombre se manifiesta cuando rompe con su animalidad a través de su ascenso al mundo axiológico; por eso, el conocimiento es básicamente conocimiento intuitivo de los valores, aprehensión inmediata y a priori. “El conocimiento es desde toda remotidad una tilde axiológica colocada sobre esa vocal que es lo **vivido**. Conocer es ya valorar; la voluntad vendrá más tarde a descifrar esta obscura valoración en términos de preferencia.”<sup>31</sup>

Si los valores son transmitidos por generaciones anteriores a sus descendientes, si son culturales e históricos, como se hizo ver anteriormente, ¿cómo es posible que se dé ese conocimiento axiológico, subjetivo, de intimidad en cada individuo? La aprehensión de los valores, que es el acto cognoscitivo por excelencia, es transmitido por otros individuos, no se dan en un acto de aprehensión personal repetido al infinito por cada ser humano. Pero ¿cómo es posible esa intercomunicación del conocimiento de intimidad? “El conócete a ti mismo se ha entendido siempre en el sentido de mírate por dentro (...) conócete a ti mismo ha de ser (...) ”mira en los otros”, “mira hacia lo otro”, y mejor todavía “acomódate en los demás

29 Op.Cit. p. 281

30 Op.Cit. p. 284

31 Arévalo, J. J. La personalidad, la adolescencia, los valores. p. 324

para mirarte desde allí”.<sup>32</sup> Si bien el conocimiento es subjetivo, íntimo, personal, es necesario también entrar en una relación con “lo otro” para ver dentro de nosotros mismos, el conocimiento tiene que incluir una interrelación con la intimidad de otros, por ello, Arévalo tiene que identificar el conocimiento con el afecto, que en su significación original es aquello que impresiona, que pone en un estado determinado el ánimo, que afecta (*afficio, fecit, factum*) y que deriva de hacer, producir, provocar, estimar, valorar (*facio, feci, factum*).

Para identificar conocimiento y afecto, hace ver que “no tenemos un instrumento psicológico para amar y otro distinto para conocer”,<sup>33</sup> por eso es que no hay conocimiento que esté fuera de nuestra intimidad y la intimidad humana está puesta de manifiesto en su capacidad de afecto, de valoración. Nuevamente, Arévalo sigue la posición de Scheler, que afirma que la intuición del valor es la base del conocimiento de los objetos y para que se dé esa intuición emotiva de los valores, es necesario que el amor ocupe la más alta posición en la escala de los valores y pueda abrir los ojos a la percepción de los otros valores.

Obsérvese que es la posición agustiniana en la cual amar implica conocer; amor y conocimiento se entrelazan y puede darse ese nexos sólo porque existe una relación emotiva entre el sujeto cognoscente —que es el hombre— y su objeto de conocimiento —que son los valores—. Para San Agustín, el amor es condición *sine qua non* para el conocimiento, especialmente referido al conocimiento de Dios, que es trascendente y absoluto. El amor es el nexos, según San Agustín, entre el ser y el pensar, que implican el amar, y mantienen los tres una interdependencia ontológica, cognitiva y afectiva. Sólo por eso tiene sentido afirmar, en el pensamiento de Arévalo, a la vera de estos supuestos, que “vivir y conocer se guarecen en la subjetividad de una persona; (...) el conocimiento es testimonio de la intimidad”.<sup>34</sup>

Sin embargo, existe un aspecto puramente psicológico en esa relación emotiva que fundamenta el conocimiento y transformación de los valores, pues se encuentra presente uno de los matices afectivos que más puede alterar la actividad valorativa del hombre y que es el resentimiento. “El resentimiento no es falla de algunas sino de todas las estimaciones; no es “error” de perspectiva sino atmósfera de toda estimación. En efecto: el hombre es genéricamente un resentido: el reino de nuestra afectividad es

32 Op.Cit. p. 325

33 Op.Cit. p. 327

34 Op.Cit. p. 325

un piélagos pringado de resentimiento”.<sup>35</sup> Puede comprenderse esta idea desde la obra de Max Scheler “El resentimiento en la moral”, en la cual se hace un análisis profundo sobre el cambio de valoraciones en los individuos y en las sociedades, debido al resentimiento como negación de los valores tradicionales.

El resentimiento, aunque presente en todas nuestras valoraciones, no hace perder al valor su excelencia, pues, a pesar de él y con él, siempre existe un ideal superior, que guía nuestra valoración. “(...) Los bienes mejores son los bienes ideales, por cuya virtud avanzamos más allá de la animalidad y que nos levantan a formas cada vez más nobles. Si conquistamos la dignidad de **personas**, eso se debe a la gracia concedida por el mundo del espíritu”.<sup>36</sup>

### Filosofía y educación

Ahora bien, los valores deben guiar no solamente la conducta del individuo, sino a la sociedad, al Estado y, principalmente, guiar el hecho educativo, de tal forma que Arévalo se refiere constantemente a la “pedagogía de los valores”, que es una verdadera axiología o pedagogía filosófica. Afirma que “la pedagogía de la personalidad es una doctrina de aliento metafísico y de estructura axiológica: la búsqueda de un mundo espiritual superior a la naturaleza, pero sin abandonar esta naturaleza en la que hay valores que nos son imprescindibles.”<sup>37</sup>

Puede concluirse, hasta aquí, que las concepciones filosóficas influyen en las ideas educativas, las inspiran y las penetran; se encuentran en interrelación, debido a que todo acto educativo es un proceso de formación del hombre, un proceso de humanización en el cual se trata de sobreponer a una naturaleza vital, biológica e instintiva, una actitud verdaderamente humana, de un ser que piensa, quiere y crea. Por ello, el hecho educativo siempre consiste en hacer trascender al hombre de un estado de “animalidad”, de imperfección, a un estado superior, de “humanidad”, de perfección, que le permite realizar su verdadera esencia humana, su virtud, su *areté* como excelencia.

Las ideas pedagógicas de Arévalo fueron desarrolladas por filósofos y pedagogos europeos de las primeras décadas del siglo XX, concretamente, de “los pedagogos alemanes que integran la corriente

llamada “pedagogía de la personalidad”.<sup>38</sup> Sus ideas antropológicas, como él mismo afirma, recibieron la “(...) influencia de la filosofía en su concepto de personalidad humana y los valores”.<sup>39</sup> “(...) la personalidad, concebida como una organización de valores alrededor de una vida individual. Pero la personalidad tenía que moverse en el medio social sirviéndola y defendiéndose de los peligros que se presentan por esta inmersión en lo colectivo”.<sup>40</sup> Esta relación pedagogía-filosofía se concretiza en el campo axiológico. “La filosofía me había enseñado a analizar el problema de los valores y a distinguir los valores espirituales frente a los bienes materiales (Rodolfo Eucken). En lo personal decidí adoptar una escala de valores en la que lo espiritual (la moral, la justicia, etcétera) ocupaba lugar superior, dejando los bienes materiales en un plano secundario.”<sup>41</sup>

La influencia de estas ideas filosóficas se concretizaron en las medidas que Arévalo tomó como gobernante, pues puso en marcha reformas educativas y sociales basadas en una concepción antropológica y axiológica. Su mayor énfasis radicó en un esfuerzo por mejorar la educación del país, que era fundamental para el progreso individual y social. Entendía el presidente humanista que la educación es humanización, formación de la persona, del individuo que debe realizar con libertad sus valores. Muchas de estas ideas lo impulsaron a la fundación de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos en 1945,<sup>42</sup> que él esperaba que fuera “la cabeza de la Universidad”, ya que en ella se cultivarían las más elevadas creaciones espirituales del hombre, como la filosofía, las letras, las artes, la historia y la pedagogía. Además, dirigiría la educación nacional, formando maestros que no serían adiestrados como instructores en técnicas vacías y superfluas, sino serían educadores, que buscarían la profundización en la cultura y llevarían la educación al guatemalteco para descubrir los valores del saber, del bien y de la verdad.

La educación es imprescindible para el desarrollo y debe corresponder a una concepción antropológica y axiológica, pues, sin ésta, carecería de sentido, ya que la educación es el medio para la transmisión de los valores que una cultura considera deseables, que un grupo humano considera necesarios para realizarse como colectividad. La filosofía orienta

38 Arévalo, J.J. Escritos complementarios. Guatemala, 1988. p. 203

39 Op.Cit. p. 385

40 Loc.Cit.

41 Ibid. p. 384

42 Véase: Op.Cit. 222-225 p.p.

35 Op.Cit. p. 456

36 Op.Cit. p. 278

37 Op.Cit. p. 277

en la toma de decisiones en cuanto a la educación nacional. Este conocimiento le permitió a Arévalo lograr la unidad entre la teoría y la práctica, entre la filosofía y la pedagogía y realizar el ideal platónico de que el Estado estuviera dirigido por un filósofo, que también era educador, con lo cual se hizo evidente que no hay educación sin filosofía y toda filosofía conlleva una concepción de educación.

### BIBLIOGRAFÍA

1. Arévalo Bermejo, Juan José. Escritos complementarios. Guatemala: CENALTEX, Ministerio de Educación Pública, 1988. 435 p.
2. -----. La personalidad, la adolescencia, los valores y otros escritos de pedagogía. Guatemala: editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1974. 598 p.
3. Dilthey, Guillermo. El mundo histórico, obras completas. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
4. Mantovani, Juan. Tres problemas de la filosofía. 5ª Ed. Buenos Aires: Editorial. Ateneo, 1960. 144 p.
5. Scheler, Max. El saber y la cultura. Traducción de J. Gómez de la Serna y Favre. 2ª. Ed. Argentina: Espasa-Calpe, 1944. 94 p.
6. -----. El santo, el genio, el héroe. Traducción de Elsa Tabernig. Argentina, Editorial Nova, 1961. 169 p. (Colección La Vida del Espíritu)
7. -----. El puesto del hombre en el Cosmos. 11ª Ed. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, 1974. 115 p. Biblioteca Filosófica.
8. -----. Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948. 207 p. Tomo I

# ¿Por qué leer a Marx?

Harold Soberanis

Harold Soberanis<sup>1</sup>

## Abstract

En este artículo se trata de demostrar por qué sigue siendo válido leer a Marx. El argumento central es que este pensador alemán contribuyó a la comprensión de un sistema económico que pervierte a los seres humanos. Empero, su aportación al mundo del pensamiento no se redujo a esto, pues en sus análisis tomó en cuenta la Historia, la cultura, el arte, la ciencia, etc., convirtiéndolos en una fuente valiosísima para la comprensión de una época que comenzaba a desaparecer —la Modernidad— y otra que se anunciaba con fuerza —la época Contemporánea—, lo que dota a la obra de Marx de nuevos brillos, imprescindibles para comprender nuestro presente.

## Abstract

In this article, I demonstrate why it remains valid to read Marx. My central argument is that this German thinker contributed to the understanding of an economic system that perverts humans. However, his contribution to the world of thought was not reduced to this, as in his analysis he took into account the history, culture, art, science, etc., making his writings an invaluable source for understanding of an era that began to disappear, Modernity, and another advertised by force, the Contemporary era, which gives the work of Marx new glitter, essential to understand our present.

## Seguir leyendo a Marx

¿Y por qué no? Es la respuesta que viene a mi mente inmediatamente al leer aquella pregunta inicial. En el mundo de hoy, donde se privilegia la vulgaridad, la competencia, el consumo, el poder del dinero y la enajenación tecnológica, es obvio que se minimice o cuestione el valor del pensamiento crítico y emancipador de un filósofo de la talla de Carlos Marx.

Al igual que sería imposible comprender la

<sup>1</sup> Profesor titular del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

antigüedad sin leer a Platón o Aristóteles, o el medievo sin acudir a la obra de un San Agustín o Tomás de Aquino, o la modernidad ignorando a Descartes, la época contemporánea sería incomprendible sin la obra de Marx.

El legado de este filósofo alemán al mundo de las ideas no se reduce únicamente a sus contribuciones a la teoría política, a la economía o a la filosofía social. Su herencia va más allá de estas cuestiones. La importancia de su obra y de su pensamiento radica, a mi juicio, en haber comprendido e interpretado las claves de una época que se anunciaba. De ahí que la filosofía de Marx se encuentre a mitad de camino entre la época Moderna y la Contemporánea: de la primera presagia su decadencia; de la segunda, su complejidad. Por eso su filosofía sigue vigente.

Al criticar el modelo capitalista de producción, Marx vislumbra el nivel de enajenación al que se encaminaban las sociedades en un mundo cada vez más deshumanizado. Al penetrar y desmontar el corazón mismo del capitalismo, revela la lógica interna de un sistema económico de suyo perverso. Por supuesto que no pudo prever muchas situaciones propias del nivel de desarrollo del capitalismo, como por ejemplo, la fase avanzada y voraz del capitalismo salvaje, que es el que hoy impera y se expresa a través del despliegue desmesurado de la tecnología. No podía preverlas, ni tampoco tenía por qué hacerlo.

Muchos de quienes cuestionan por qué leer a Marx hoy, lo hacen desde la mirada miope del positivismo. Formulan dicha pregunta bajo el presupuesto de que la filosofía marxista ha quedado desfasada de la historia. Piensan en autores más recientes como Hayek o Mises, cuyo pensamiento ha sido sobrevalorado. Pero ni Hayek ni Mises son autores de la talla de Marx. Alguien afirmó que cuando ya nadie recuerde a Hayek y Mises, se seguirá hablando de Marx.

Ahora bien, al acercarse a la obra de Marx se

debe hacerlo sin buscar canonizarlo ni descalificarlo. Ambas actitudes, a priori de una lectura atenta de su filosofía, impiden valorar su pensamiento en su justa dimensión y de la manera en que él mismo desearía, es decir, de una manera crítica. Marx fue un filósofo que hizo de la crítica el centro de su pensamiento y de su acción. Ser crítico desde su perspectiva significa, creo yo, no ser conformista, establecer el lado bueno y malo de las cosas, no aceptar la realidad como algo dado de manera absoluta. Significa, en fin, ser conscientes de las posibilidades concretas que nos permiten la transformación de una realidad social que nos agobia, que nos disminuye como personas.

Algo que—a mi juicio—es de lo más valioso del pensamiento de Marx, es su énfasis en la importancia del estudio de la Historia porque los hombres somos, principalmente, seres históricos. Claro que esto no es un descubrimiento exclusivo del filósofo alemán. Ya desde la antigüedad griega se había resaltado la importancia de la Historia en el acontecer humano. El mérito de Marx radica, entonces, en mostrar qué es la Historia, no como relato cronológico de hechos, sino como la esencia de una realidad humana, que transcurre en una permanente proyección hacia un futuro incierto pero esperanzador, la base de las posibilidades del hombre por construir su propio ser.

La Historia es humana y la escriben los hombres concretos, de carne y hueso, en su diario acontecer. Ya no hay divinidad posible que manipule a su antojo nuestra acción. Somos libres y capaces de escribir nuestra historia sin la ayuda de un dios. Y en ese escribir nuestra historia nos vamos configurando como seres históricos y sociales. Vamos construyendo nuestra naturaleza, nuestro ser. Ser seres históricos significa pues, pertenecer a un tiempo y a unas circunstancias particulares y concretas expresadas en un constante devenir. Tiempo y circunstancias hoy, que no serán las mismas dentro de cien años. Pero este “hoy” es resultado de lo sucedido en el pasado, sin cuya comprensión nos sería imposible entender este tiempo actual. Pasado, presente y futuro son momentos de una realidad histórica que transcurre sin interrupción y que configura nuestro ser.

Por eso es válido seguir leyendo a Marx. Y leerlo hoy, a la luz de una época problemática y caótica como la nuestra es, no solo el mejor momento, sino el más propicio para comprender mucho de su filosofía. Las condiciones históricas dadas nos permiten, creo yo, hacer una lectura más atenta de su obra, pudiendo revelar determinados puntos que aún no han sido comprendidos a cabalidad.

Es cierto que gran parte de lo escrito por Marx fue producto de sus circunstancias particulares concretas, por lo que solamente desde ahí pueden ser comprendidas. Muchas de esas circunstancias ya fueron superadas por el paso de la Historia. De ahí que al leer su obra debamos hacerlo con mucha atención, con la mente y el espíritu atentos para lograr discernir, sin prejuicios, lo vigente de lo superado, lo esencial de lo que no lo es, el pasado del presente. Leer su obra con un espíritu crítico significa, precisamente, estar conscientes de que vamos a encontrar muchas cosas que no tienen significado para nosotros en el mundo de hoy, en este siglo XXI pero que, a la vez, nos encontraremos con descripciones de hechos y situaciones tan actuales que creemos que fueron escritas recién. En esto radica el valor del pensamiento y obra de un filósofo tan importante como Marx. Por eso Marx es un clásico, porque mucho de su pensamiento trasciende su particular época y sus ideas adquieren vigencia renovada a la luz de los acontecimientos actuales.

Quienes niegan el valor de la obra de Marx, lo hacen por ignorancia o por mala fe. En cualquier caso, negar el valor de la obra del pensador alemán no contribuye en nada a la comprensión y consecuente transformación del mundo actual, del que la mayoría nos quejamos mucho pero hacemos poco por cambiarlo. Y vendría a ser lo mismo, pero en dirección contraria, a aquella otra postura que ha santificado la figura de Marx. No es ni descalificándolo, ni elevándolo a los altares, como vamos a rescatar la riqueza conceptual de una filosofía de lo concreto. Ambas actitudes, la de descalificarlo o glorificarlo, son erróneas y deben ser evitadas practicando una lectura crítica de su obra, como crítica debe ser nuestra actitud frente a la realidad.

Según apunta el filósofo francés Jacques Derrida, no hay un Marx sino varios. Y debe ser así, afirma, para evitar la fosilización de un pensamiento y una filosofía que sigue hablándonos a los hombres de hoy, con un lenguaje y una riqueza conceptual única.

Tras la caída del muro de Berlín y luego del derrumbe de los países llamados del “socialismo real”, en las postrimerías del siglo pasado, muchos presagiaron eufóricos que con ellos también desaparecía la filosofía de Marx, pues tal fracaso demostraba la invalidez de las tesis marxianas. Y durante algún tiempo, mientras aún se escuchaban las trompetas triunfantes del capitalismo, se creyó

que así era. Sin embargo, el tiempo y los hechos se encargaron de demostrar rápidamente que el optimismo de los adoradores del capital era efímero. Casi inmediatamente después de la transformación de estos países, se produjo una serie de crisis económicas que hundieron en la miseria y la desesperación a miles de seres humanos alrededor del mundo. Tales crisis, cuyos efectos devastadores duran hasta hoy, no eran más que las señales evidentes de que el capitalismo, como tal, había entrado en una fase de contradicción. Estos hechos, cuyas consecuencias negativas se han sentido en todos los ámbitos de la vida humana, vinieron a corroborar, de cierta manera, algunas de las predicciones económicas de Marx. Claro que a países subdesarrollados y dependientes como el nuestro, dichas crisis afectan más.

Empero, los grandes capitales transnacionales que dominan el mundo se niegan a aceptar dicha evidencia y, en un acto desesperado —como el del moribundo que se niega aceptar su ineludible destino final— desarrollan una serie de movimientos con los que pretenden extender artificialmente la existencia de este modelo económico. Pienso específicamente, en este momento, en la tecnología.

No podemos dejar de asombrarnos de las cosas que hoy se pueden hacer con un teléfono, por ejemplo. Graham Bell no pudo, ni en sus más intensas fantasías, vislumbrar lo que un aparatito de estos podría llegar a hacer. Lo que se puede realizar con un teléfono actual es algo increíble. Y precisamente es en la sorpresa que nos provoca el desarrollo tecnológico donde se esconde la trampa: el asombro nos encandila a tal punto que se nos hace difícil pensar, lo cual repercute en la manera acrítica de asumir la realidad. De esa cuenta nos hemos ido adocenando, idiotizando a tal punto que, cual robots, solamente actuamos, sin reflexionar, sin pensar. Una muestra de ello es que los jóvenes, el sector más bombardeado por esta ola de enajenación tecnológica, son capaces de cualquier cosa con tal de obtener el teléfono más moderno, el más sofisticado; todo porque tenerlo significa estar a la altura de los demás, sentirse perteneciente a una clase que no es la suya, poder tener millones de “amigos” alrededor del mundo y todo sin moverse de su lugar. Pongo el ejemplo de los jóvenes porque son el sector más vulnerable, pero esta actitud alienante es común a personas de distintas edades y condiciones económicas.

Aclaro que no es que condene a la tecnología con aquella actitud propia de los profetas del mal,

que ven en todo lo humano la presencia del “diablo”. La tecnología en sí misma no es mala, nos ha proporcionado una vida material más cómoda. Lo que condeno es la utilización que los grupos dominantes han hecho de ella, pues la usan como instrumento de enajenación y mientras estamos entretenidos con estos espejitos modernos, seguimos siendo explotados y deshumanizados, es decir, negados en nuestro propio ser.

Muchas son las razones por las que debemos seguir leyendo a Marx, pero no es este el lugar para hacer un recuento de ellas. Únicamente he buscado, con lo escrito, estimular la reflexión en aquellos que abrigan alguna duda sobre el valor de la filosofía en general y, en este caso en particular, sobre la figura y obra de un pensador tan polémico como Carlos Marx. Ojalá otros contribuyan con sus ideas a aclarar algunos puntos al respecto.

Deseo terminar este escrito citando nuevamente a Derrida, uno de los más lúcidos filósofos posmodernos, quien muy atinadamente señala en su obra sobre Marx que *no hay porvenir sin Marx*, porque:

*Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros—y más allá de la “lectura” o de la “discusión” de escuela—. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos “marxistas” (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: no hay más de uno, debe haber más de uno.<sup>2</sup>*

### Bibliografía

Derrida, Jacques. --Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.--Madrid: Trotta, 1995.

2 Derrida, Jacques. **Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional**, Trotta, Madrid, 1995, p.27.

Facultad de  Humanidades

*Educación Superior, Incluyente y Proyectiva*

Departamento de Filosofía Año 1, Número 1

Revista

