



Reflexiones Filosóficas

Facultad de  Humanidades

REVISTA VIRTUAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Año 1, Número 1, de 2015

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

Departamento de Relaciones Públicas
Correo electrónico: relacionespublicasfahusac@gmail.com
Teléfono: 2418-8613
Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12,
Guatemala, Guatemala, C.A.

Autoridades

M.A. Walter Mazariegos
Decano

Dra. Iliana Cardona de Chavac
Secretaria Académica

Licda. Mayra Solares
Secretaria Adjunta

Consejo Editorial
Claustro del Departamento de Filosofía

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

Artículos de Filosofía

Breve ensayo de ética: de la acción al poder tecnológico.....	04
El mundo contemporáneo: modernidad líquida y ética mínima.....	12
El papel de la historia en el proceso de abducción y el origen de las teorías e la ciencia.....	17
La influencia del pensamiento de Ludwig Feuerbach en los escritos económico-filosóficos de Karl Marx.....	22
Obediencia o sumisión humana, Hannah Arendt.....	27

Reseñas

Acerca de la libertad subjetiva según Berger y Luckmann.....	32
El objetivismo en las ciencias sociales. La lógica de las ciencias de Jürgen Habermas.....	38

Comentario

La reforma universitaria y la responsabilidad social de los intelectuales de la Universidad de San Carlos.....	44
La mujer en la época clásica griega.....	52
Los Fantoques, una obra existencialista de teatro guatemalteco.....	55
Pensamiento y poesía en María Zambrano.....	64
Una exaltación a la filosofía.....	68
Algunas consideraciones en torno a la filosofía contemporánea, respecto a la realidad nacional.....	71

Pluma invitada

Ontología de la expresión.....	77
--------------------------------	----

Noticias	82
-----------------------	----

Galería Filosófica	85
---------------------------------	----

Breve ensayo de ética: De la acción al poder tecnológico

Joseph Alexander Freire

“El arte, las ciencias, el trabajo aumentarán enormemente la potencia humana. El hombre necesita una filosofía adecuada para éste desarrollo; todos los hombres, no sólo el filósofo [...]”

Giordano Bruno

I

La tecnología como resultado de un proceso científico, es la piedra angular del progreso y el desarrollo del ser humano (1, p. 5). A ella se debe, en gran medida el avance económico y social realizado en los últimos siglos donde su valorización va más en función del flujo económico que de los beneficios sociales en materia política, económica, cultural, educativa, etc. Si bien, el crecimiento del PIB per cápita se traduce en un aumento del ingreso (1, p. 2), que en el presente ensayo se interpreta como un incremento en el flujo de ventas de tipo tecnológico.

Aunque dicho progreso tecnológico puede generar grandes beneficios, también puede tener efectos perturbadores cuando esos beneficios se distribuyen de manera desigual. Lo que hace necesario plantearse ¿cuál es la condición de los llamados países en vías de desarrollo en dicho progreso?

Surgiendo una serie de cuestionamientos internos al respecto, por ejemplo: ¿Cuáles son los aspectos sociales de la ciencia y la tecnología?, ¿Los cambios sociales influyen sobre el cambio científico tecnológico?, ¿Qué consecuencias sociales produce la tecnología?, ¿Cuál es el modelo político en países industrializados para gestionar

el desarrollo tecnológico?, esto indudablemente repercute en comprender ¿qué beneficios obtiene la sociedad en vías de desarrollo con el “acceso” a la tecnología sin una adecuada educación para su utilización y aprovechamiento?, ¿Existe una reacción social contra la tradicional concepción esencialista y triunfalista de la ciencia y la tecnología?. He de intentar abordar en lo que resta del presente ensayo ésta temática, pero específicamente para los modernamente llamados países en vías de desarrollo.

II

Ahora bien, el modelo clásico positivista de relaciones entre la triada Sociedad + Ciencia + Tecnología es la siguiente: +ciencia= +tecnología= +riqueza= +bienestar social. Este modelo surge de la visión clasista del positivismo sobre la naturaleza de la ciencia y su cambio temporal, cuya concepción canónica procede del positivismo lógico y la filosofía de la ciencia de Rudolf Carnap en alianza con las perspectivas funcionalistas sociales de Robert K. Merton (8, p. 120). Para entender de mejor manera, exploremos esta cuestión. La tecnología es un fenómeno de dos caras; por un lado el operador, por el otro el objeto (3). En esa interacción es donde el operador y el objeto se funcionan¹, resultando en una acción técnica que podemos interpretar como un ejercicio de poder. Siendo esta acción técnica un escape a la propia condición humana. Es decir que dicha técnica se comprende como la inmediatez (o no) del estímulo que el operador pueda recibir (o no) del objeto, predominantemente donde las sociedades están organizadas en torno a la tecnología. Dicha acción técnica que en todo caso podemos comprenderla como el poder tecnológico, se traduce en poder social.

El verdadero problema inicia cuando la tecnología contando con un diseño que provoca un “estrechamiento en los intereses y preocupaciones del operador” que se limita a su funcionamiento normal. Dicho estrechamiento deforma la estructura de la experiencia que al final es causa de sufrimiento humano.

Al final, dicho poder técnico y el entendido sufrimiento humano provocado por dicho estrechamiento no es más que un efecto social por parte de los excluidos del proceso de diseño, donde, tarde o temprano, son consientes de las consecuencias indeseables de la tecnología [...] (3. p. 3), donde es factible asumir que abrir la tecnología a una gama más amplia de intereses y preocupaciones podría llevarla a un nivel más adecuado y hacerla más compatible con las distintas realidades de la condición humana.

Este diseño, parte del hecho de que el objeto tecnológico es un mero efecto de ambientes sociales con un adecuado desarrollo educativo, donde el inminente accionar del poder social es parte del desarrollo académico, cultural, económico, político, etc.

Esto permite entender que la tecnología es socialmente subjetiva y el producto de las elecciones técnicas es un mundo que respalda el modo de vida de uno u otro grupo social influyente. Dichas sociedades influyentes muestran que muchas configuraciones posibles de recursos dan lugar a distintos diseños con sutiles diferencias de función y en las preferencias de uno u otro diseño de lo que es en realidad un mismo aparato. Feenberg, razonablemente sugiere que involucrar a la sociedad en general en el diseño, supondría un sesgo en un producto que está de por sí, destinado a un programa social determinado. Esto supone pensar que las necesidades sociales en general y las técnicas no son convergentes, mostrando en la realidad intereses propios y divergentes donde el objeto tecnológico para lo que fue en realidad diseñado, triunfa, pero no precisamente en sociedades con sistemas de educación subdesarrollada y mal gerenciada.

La tendencia tecnócrata representa un posible camino de desarrollo en sociedades modernas, pero no necesariamente para los países en vías de desarrollo; los primeros recopilan, analizan y diseñan en función de intereses sociales amplios, los segundos son consumidores. Los primeros gestionan, gerencian todo el proceso tecnológico, van a la vanguardia de las necesidades de las sociedades

objetivo, reservando así los más recientes avances. En el segundo grupo, únicamente se tiene acceso al diseño tecnológico por medio de estadísticas de uso y errores, es decir, con propósitos de eficacia. Este pareciera ser el rol de las sociedades consumidoras.

Esto hace que el bienestar social que la tecnología debe producir sea relativo. Donde el uso de un mismo objeto tecnológico varíe de sociedad en sociedad. Donde lo intuitivo que debe ser se resume simplemente a la elección o preferencia de uno u otro producto. Donde la cultura y la educación en el uso tecnológico es propio de las sociedades que la diseñan. Es decir que en países en vías de desarrollo, la llamada cultura tecnológica no es más que el reflejo de las tendencias globales más modernas en cuya modernidad el subdesarrollo es necesario para su financiamiento por medio de la comercialización desenfadada, caótica e innecesaria².

Al sujetar a los operadores de países en vías de desarrollo al control técnico[...] y restringiendo su participación en su diseño en el proceso se mutila no solo a las sociedades[...] sino también a la tecnología (3, 4). Produciendo diferentes consecuencias a las esperadas en países del tercer mundo. Es decir que dicho diseño es indiferente a las necesidades reales.

III

Tecnología es un concepto inherente al estado de nuestro propio conocimiento sobre ella. Por lo tanto, tiene que ver el sistema educativo y su calidad para antropológicamente establecer qué es tecnología. Si realmente funciona así, este fenómeno apunta al hecho de que al hablar de ética tecnológica, hablamos necesariamente de un subjetivismo específicamente en su aplicación en las distintas sociedades. Es decir que, al que diseña y utiliza la tecnología respondiendo a necesidades amplias (el que gerencia) y el consumidor en masa, que bajo la elección de compra de uno u otro objeto y que, finalmente, resulta en igual funcionamiento, únicamente

es espectador del fenómeno tecnología y ésta no incide en nada según sus necesidades amplias y se limita a suplir condiciones formales y no fundamentales en sus propios problemas. Algo que Heidegger critica; no obstante dice Feenberg, él adopta rígidamente el punto de vista estratégico sobre la tecnología para condenarla, la ve exclusivamente como un sistema de control y pasa por alto su papel en las vidas de quienes están subordinados a ella (7)³. El punto de vista de estos subordinados es mucho más rico, dado que es en el mundo de la vida social moderna donde los aparatos forman un entorno total.

En este entorno, los individuos se identifican y persiguen el poder tecnológico. De manera que las interacciones transcurren bajo un solo dilema. El buen funcionamiento. Pero, cuando éste falla se convierte en tema discusión y la resistencia es temporal. Para Feenberg lo interesante es precisamente esto, porque dicha resistencia está limitada en su alcance y duración por la posición de las sociedades en el sistema tecnológico. Puesto que las sociedades no beneficiadas y que están involucradas en sistemas tecnológicos, inevitablemente sufrirán resistencias y que pueden pesar en el diseño y la configuración futura de los sistemas y sus productos (6). Personalmente lo dudo. El motivo es que, para que las sociedades tercermundistas o en vías de desarrollo tomen conciencia de sus necesidades reales e integren éstas en contrapropuestas de diseño tecnológico es necesario que las sociedades cuenten con sistemas educativos amplios y que además respondan en primer lugar a sus propias necesidades, solo así es posible identificar las soluciones a las que la propia tecnología pueda responder.

Entendiendo así la tecnología, vemos que es una cuestión política. Dado que nuestra vida en común no puede ignorar la tecnología, el cómo configuramos y diseñamos las ciudades, los sistemas de transporte, los medios de comunicación, la producción agrícola e industrial, y la manera en la que hacemos cada vez más elecciones acerca de la salud y el conocimiento al diseñar las tecnologías sobre las cuales, de manera creciente, están basadas la medicina y la

educación. Todo esto en su conjunto, es lo que al inicio definimos como bienestar social, algo que, a la vista no necesariamente ocurre en nuestra sociedad.

Conclusión

La controversia de la ética de la tecnología en el mundo real y sus consecuencias son contradictorias dado que en países como el nuestro ésta no responde a las necesidades reales. Esto es de esperar, dado que en países tercermundistas o en vías de desarrollo la educación no es el tema central de las políticas de estado y por ende aquellas tecnologías centradas específicamente en solventar, en principio, los problemas educativos, no son adecuadas para nuestra sociedad. En igual importancia, no hay que perder de vista que las manufacturas tecnológicas fluyen desde países avanzados hacia la periferia de bajos recursos. Dando como resultado un consumo desenfrenado e incoherente, donde el fin último del objeto tecnológico es lo estético y donde el sentimiento de libre elección por un producto u otro, y que al final presenta una misma utilidad, es lo meramente necesario para paliar la condición humana. Es decir, consumidora. Esto supone una incoherencia en los resultados del ya mencionando modelo clasista del positivismo, donde el resultado final no es necesariamente un incremento en la ciencia, tecnología, riqueza y en menor presencia, el tan esperado bienestar social.

Otro aspecto concluyente es que por medio del uso de la naturaleza es que los seres humanos imponen sus leyes a la misma naturaleza, es decir, que no existe el llamado “paradigma tecnológico”; la tecnología ha sido el catalizador de la historia porque ha existido desde el origen del hombre. Desde la prehistoria la tecnología ha estado presente a manera de protección, abrigo, seguridad, armas, comunicación, y ha sido el centro de todo proceso paradigmático fractal en la misma historia y en la actualidad integrando tanto la existencia del ser humano que lo modifica al extremo que a integrado la tecnología en todos los aspectos de su vida social. Visto desde ésta

Departamento de Filosofía

perspectiva, la tecnología no es resultado de un proceso de evolución, es el proceso mismo de evolución. Pero, la visión en todo caso sería aterradora porque demarcaría un todo mecanicista a nuestra capacidad cognitiva.

Bibliografía

1. Banco Mundial. 2008. Global Economic Prospects. Para ver el informe completo <http://www.worldbank.org/gep2008>
2. Curcó, Felipe. 2005. Nietzsche y la experiencia trágica del absurdo. (pensamiento y sistema de ficciones frente a la incertidumbre). Astrolabio. Revista electrónica de filosofía. Año 2005. Núm. 1
3. Feenberg, Andrew (1991): Critical Theory of Technology. New York, Oxford University Press.
4. _____ (1993): "Building a Global Network: The WBSI Experience", en L. Harasim (ed.), Global Networks: Computerizing the International Community, Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 185-197.
5. _____ (1995): Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory. Los Angeles, University of California Press.
6. _____ (1999): Questioning Technology. London and New York, Routledge.
7. _____ (2002): Transforming Technology: A Critical Theory Revisited. New York, Oxford University Press.
8. Organización de Estados Iberoamericanos. 2001. Ciencia, Tecnología y Sociedad: una aproximación conceptual. Madrid, España.
9. Tuñón, Alberto. 2006. Crítica al "pensar" de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico (a propósito de la distinción entre

Departamento de Filosofía

“ciencia”, “Weltanschauung” y la “Filosofía”). Universidad de Oviedo.

Notas al pie de página

(Endnotes)

1 Interpretando al objeto como una extensión del propio operador

2 El informe de la BM intenta no elevar su crítica por ésta vía. La realidad de los países tercermundistas es clara, por lo que algo menciona (Pág. 7)

3 Algo que fácilmente podríamos fundamentar con el hecho de que la ciencia amenaza con colocar la vida a su servicio - para Nietzsche - (2) con negar la validez de otras formas de pensar -sostiene nuevamente Heidegger- (9) y convirtiéndose en una fuente de legitimación del orden existente y por lo tanto de alienación -señala Marcuse- (5).

EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: MODERNIDAD LÍQUIDA Y ÉTICA MÍNIMA

María Ester Guzmán Urías

La compleja configuración del mundo en el que hoy se vive produce vertiginosos cambios en la vida social e individual de las personas. Cada día hay nuevos descubrimientos, nuevos avances y más información que circula por los medios de comunicación.

Pero estas novedades no han hecho del mundo ni un lugar más seguro, ni más feliz; de hecho parece que cada día nuestras vidas se complican más, cada día se hace más difícil la convivencia con nosotros mismos y con el otro.

Muchos filósofos como Vattimo, Lyotard, Derrida, entre otros; describen el mundo contemporáneo como *posmoderno*; pues se configura como una superación del mundo moderno, dejando atrás la fundamentación del mundo a través de *metarrelatos*¹.

Pero la contraposición modernismo/posmodernismo para otros autores no es verídica. Por ejemplo, Habermas (1998) describe el posmodernismo como un neoconservadurismo, pues bajo el aspecto de un antimodernismo; apoya la modernización capitalista, promoviendo la separación de las esferas sociales como la ética, la estética y la política, debido a la exacerbada exaltación del subjetivismo y el individualismo.

Lo que Habermas critica del posmodernismo es la desconexión de la ética y la política; además de la pérdida de la vinculación entre los seres humanos. El esfuerzo mediático por exaltar un presente sin

1 Definido por Lyotard (1991) como una explicación única del mundo, que posee un lenguaje propio y pretende dar una respuesta al fenómeno humano concibiendo la historia como sucesos lineales predecibles y progresivos.

futuro que lleve al olvido del propio ser, para convertirlo en un ente vulnerable ante el sistema dominante.

Por otro lado, Zygmunt Bauman filósofo y sociólogo polaco, propone que la época actual no es exactamente una posmodernidad, es decir una superación de la modernidad; sino que es más bien una segunda modernidad.

Para describir este efecto histórico Bauman utiliza como metáfora la diferencia entre los sólidos y los líquidos. Los primeros son densos, fuertes, tienen forma y volumen constante a través del espacio tiempo. Pero por su parte, los líquidos se adaptan a la forma que los contiene, son fluidos, se derraman, se disuelven y se les asocia con la levedad (Bauman, 2002).

Así que social e históricamente hablando; la modernidad sólida con un capitalismo industrial, superestructuras definidas como la familia patriarcal, la política estatal y la religión monoteísta; se ha transformado en una modernidad líquida donde las relaciones interpersonales son más fluidas, pero también son más inestables.

La modernidad líquida se configura como un momento socio-cultural, donde los fundamentos de la antigua modernidad se han derretido para dar paso a una configuración más libre e inacabada de la sociedad.

En este tiempo, todo nace para morir, nada perdura, no hay estructuras sociales que perduren lo suficiente como para ser un referente de seguridad en las personas. Así los vínculos entre personas son cada vez más frágiles, inestables; de hecho en la modernidad líquida la sociedad genera un miedo a los vínculos a largo plazo, miedo al compromiso.

Por otro lado, mi relación conmigo mismo se trata de liquidez en el sentido económico de la palabra, soy un producto y como tal debo promocionarme; por ello el fenómeno de las redes sociales y los

reality show han tenido un enorme impacto social: ayudan a la gente a publicitarse, al tiempo que invaden la esfera privada con la ilusión de pertenencia a un grupo social (Bauman, 2007).

Este tipo de relaciones se basan en una insensibilización del individuo; una desvinculación del individuo y sus congéneres; creando así una nueva definición de pobreza, pues pobre ya sólo no es el marginal, sino aquel que no tiene acceso a un modo de consumo que le permita ir re-creándose constantemente para autopromoverse, pues queda aislado del mundo que busca siempre lo nuevo, anulado ante la imposibilidad de venderse así mismo.

Así en esta sociedad azarosa, impera el miedo, miedos diversos como la exclusión social, el rechazo, el desempleo, la guerra, los desastres naturales, la violencia, etcétera. Miedos que son un reflejo del más difuso y abrumador fenómeno: miedo al miedo.

El miedo al miedo, paraliza, mantiene al individuo en un estado de alerta constante, sin saber cómo, cuándo o quién atacara. Así que, en la modernidad líquida, el individuo crea una paradoja de falsa seguridad; pues se crean ciudades amuralladas para defendernos de los peligros de afuera, sin encontrar protección para los peligros de adentro; lo mismo pasa a nivel de individuos nos protegemos del potencial daño que nos pueden hacer los otros, y evadimos nuestras paranoias, manías y defectos.

Este panorama, no se ve muy alentador, pues la modernidad líquida parece un mundo cada vez más consumista, más superfluo y derrochador que se agota en un presente que muere casi inmediatamente. Ante este panorama ¿qué opciones reales tenemos?

La respuesta a la interrogante anterior no es sencilla. Hay muchos problemas sociológicos y muchos temas de debate en la mesa. Pero lo cierto es que ahora la ética parece tener la solución a nuestra complicada sociedad.

La ética, es una disciplina que desde su aparición hasta el día de hoy, se ha preocupado por tratar de encontrar una solución a los problemas que aquejan al hombre y le impiden ser feliz o que coartan su libertad.

En una sociedad en donde estamos cada vez más controlados, más bombardeados por mensajes propagandísticos y publicitarios, donde el hombre tiende a evadirse en el consumo, adicciones, stress y rutinas; la ética ayuda a recordar que sí hay parámetros de conducta.

Ahora bien, la ética en la modernidad líquida, no es una moralidad rígida y estricta con normas que dicen que hacer, que decir que pensar. La ética es más bien una guía, un modelo personal de conducta, no se puede pretender normar la vida de los individuos, pero sí se puede formar individuos pensantes que afronten la vida con de una forma racional y respetuosa de manera que puedan autorregularse para evitar dañarse a sí mismos y a los demás.

La ética que actualmente se propone es una ética mínima, basada en estatutos mínimos que cada individuo racional pueda conocer y aplicar, la ética se plantea desde un discurso abierto y racional, donde yo puedo estar o no de acuerdo con la forma de pensar y vivir del otro, pero le respeto en su individualidad, con el fin de recuperar los espacios privados que han sido invadidos.

Para concluir, la modernidad líquida es el proceso donde la sociedad pierde su estructura fija, acabada; para dar paso a un proyecto más inacabado, libre; donde el instante impera y se busca agotar las experiencias que la existencia humana nos brinda; esto crea mucha inseguridad y miedo; pero para ello viene en nuestro auxilio la ética que es la disciplina que siempre nos ha dado un punto de apoyo y que nos ayuda a encontrar un sentido y una finalidad a nuestra vida.

BIBLIOGRAFÍA

AUDI. R. (ed.). (2004). Diccionario de Filosofía. (1ª edición). España: Editorial Akal.

BAUMAN. Z. (2003). Modernidad Líquida. (1ª edición). Argentina: Fondo de Cultura Económica.

BAUMAN. Z. (2007). Vida de Consumo. (1ª edición). México: Fondo de Cultura Económica.

CORTINA. A. (2000). Ética Mínima. (6ª Edición). España: Editorial Tecnos.

HABERMAS. J. (1981). Modernity versus Posmodernity. New German Critique, no. 22, 3-14.

Recuperado el 13 de abril de 2015 de http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/pg/current/programmes/ma/modules/sociologyofmodernityii/habermas_modernity.pdf

EL PAPEL DE LA HISTORIA EN EL PROCESO DE ABDUCCIÓN Y EL ORIGEN DE LAS TEORÍAS DE LA CIENCIA.

Mónica Elizabeth Rosales Salán

La relación mutua entre epistemología y ciencia es curiosa. Dependen la una de la otra. La epistemología sin contacto con la ciencia es un proyecto vacío. La ciencia sin epistemología – en el caso que sea pensable- es primitiva y difusa.

Albert Einstein.

Habitualmente estamos en la disyuntiva en la postura epistemológica de inicio y seguimiento de la ciencia desde el punto de vista inductivo o deductivo. Siendo ambos punto de vista validos en la actualidad de la filosofía de la ciencia si argumentamos desde la postura de Reinchenbach y Popper respectivamente. Esto pues existe una estrecha conexión entre los principios descriptivos de cómo la ciencia es realizada y los principios normativos de cómo esta debe ser realizada

Sin embargo iremos un tanto adelante, al así llamado proceso pre ciencia si se quiere o más propiamente proceso de abducción que a nuestro saber fue tratado ya desde Aristóteles, aunque no con tanta profundidad como su bien conocida lógica.

La abducción es aquella que da origen al proceso propio del descubrimiento pudiendo ser creativa en el hecho de generar hipótesis, o bien evaluativa determinando que hipótesis es la más plausible. Puede si quisiéramos encuadrarla en conceptos más recientes ser correspondiente al contexto de descubrimiento de Reinchenbach, o bien quizá ser ese momento pre científico que origina un paradigma en Kuhn.

Departamento de Filosofía

Pero por que plantear ahora una relación entre una ciencia social y la ciencia fáctica, por qué intuir un esquema de interacción, si es que este existe, planteado esto veamos su probabilidad.

Para Reinchenbach el conocimiento científico tiene dos contextos a saber: contexto de descubrimiento es un proceso puramente subjetivo en el que abre campo a la psicología, mientras que el terreno de la filosofía de la ciencia que se encargara a nuestro entender del proceso propio de hacer ciencia, su proceso epistémico y metodológico, halla su cabida en el contexto de justificación. (Experiencie and Prediction, Reinchenbach, 1938)

Sin embargo para Reinchenbach es este primero el momento del descubrimiento en donde podemos ver un proceso subjetivo que nos permite llegar a inferir por vez primera las relaciones objetivas subyacentes a un dominio de la ciencia, sean estas de tipo deductivo entre conceptos o de tipo inductivo entre teorías y evidencia.

Encaja aquí el concepto del principio de causa común, PCC, que se trata de una regla de inferencia de carácter experimental o pre teórico, puesto que no requiere ninguna teoría acerca de la naturaleza del vínculo entre causa y efecto, ni ninguna justificación de carácter teórico de tal vínculo.

Así el principio que rige la relación sea este inductivo o deductivo no es propio de este momento sino más bien se halla dentro de la reconstrucción racional, como proceso formal que llega al contexto de justificación, y que establecen tanto para Kuhn como Popper el marco para la decisión racional entre diversos marcos teóricos.

Agreguemos aquí otro factor correspondiente al primer autor (Kuhn) y veamos si la abducción tiene cabida en su planteamiento, considero que si ya que tanto en la fase pre científica de las revoluciones de la ciencia, en donde se da origen a un nuevo paradigma, como en la

fase en la que la ciencia positiva como tal no llena el reconocimiento como arma de revolución y se requiere un nuevo esquema factible (abducción evaluativa), se ajusta al criterio de abducción.

El proceso cognitivo que integra a la inferencia abductiva con el proceso epistémico puede describirse como sigue: una experiencia novedosa o anómala da lugar a un hecho sorprendente, el cual genera un estado de duda que rompe un hábito de creencia, y así dispara el razonamiento abductivo. Este consiste justamente en explicar el hecho sorprendente y así “apaciguar” el estado de duda

Como vemos hasta aquí en tres de los más importantes filósofos de la ciencia: Kuhn, Reichenbach, Popper, podemos encontrar momentos compatibles con la abducción y esta como origen de teorías, pero hay un tiempo aquí para la historia?

Podría parecer que no, pero vayámonos con más detalle, pues para Popper la única racionalidad se encuentra, como máximo, en el devenir histórico de los conceptos y las estructuras sociales de la comunidad que legitima tales enunciados.

Así que plantearemos varios puntos de vista para sustentar el papel de la historia dentro de la abducción y la ciencia por consiguiente, veámosla así como reflejo del cambio de la materia y la flecha del tiempo, como antecedente de la reacciones de abducción, como reflejo de lo real, como circunstancia de ejecución de la ciencia.

En primer término, la historia es un proceso más allá de la mera descripción o enumeración de hechos, es un cambio constante, un constante hacer y razonar desde el contexto propio en el que se desenvuelve. Así pues en analogía la historia es un continuo momento de juego de entropía (Según la tercera ley de la termodinámica: para sistemas químicamente puros, sin defectos estructurales en la red cristalina, de densidad finita, la entropía es nula en el cero absoluto. Y se define como la cantidad de calor intercambiado entre el sistema y el medio dividido por su temperatura absoluta).

Un proceso de juego de entropía que lleva desde la fase pre científica al cambio de paradigmas en las revoluciones científicas, la historia como origen de cambios de estructuras, ese punto de quiebre que da circunstancias que no se adaptan a la justificante previa y genera nuevos planteamientos o hipótesis (refiérase aquí como abducción). Así cada momento histórico tiene su propio nivel o Status Quo que da origen a que las hipótesis planteadas en la antigua Grecia, no respondan a planteamientos de la edad media y estos a su vez sean obsoletos en la actualidad.

Esto último justifica porque cada tiempo histórico sobre la base de lo que se ha integrado a la cultura y que de hecho tiene en parte su origen en la ciencia, hace que ningún proceso de abducción parta de un cero absoluto de conocimiento.

Además la historia también tiene un proceso que refleja la relación del hombre con la naturaleza que le rodee y que por ende relaciona la interacción y fines de la búsqueda científica, véase aquí tanto la intencionalidad como la utilidad que puede darse a los descubrimientos de esta última, entrando aquí tanto el contexto de descubrimiento como el contexto de justificación.

Hablando de justificación la historia interpreta, realiza, enmarca la ejecución de la ciencia en el quehacer humano, da veracidad más allá que en el propio método, en su contexto de realidad.

Así concluyo que al igual que las fuerzas mediante las cuales interactúan las partículas en un momento dado, se definen por las posiciones y velocidades de las partículas en dicho momento. Y que por lo anterior, el estado de dicho sistema en cierto momento determina de forma única el estado de entropía. La relación entre la historia y la abducción determinan de forma única las teorías de la ciencia de un momento determinado.

La teoría puede provocar la experiencia, como la experiencia a menudo rectifica a la teoría.

Referencias

- Contextos de descubrimiento causal, (Contexts of Causal Discovery). Mauricio SUÁREZ. Revista de Filosofía Vol. 37 Núm. 1 (2012): 27-36
- Rodolfo J. Rodríguez Rodríguez Abducción en el contexto del descubrimiento científico Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLIII Número doble (109/110), 87-97, Mayo-Diciembre 2005
- Albert Einstein y la filosofía actual de la ciencia. Andrés Rivadulla. Grupo complutense de investigación Filosofía del lenguaje, de la naturaleza y de la ciencia y del proyecto d investigación sobre Modelos teóricos en ciencia y racionalidad pragmática, financiado por el Ministerio de ciencia e investigación del Reino de España 1949
- La filosofía de la ciencia hoy. Problemas y posiciones Andrés RIVADULLA
- Cala Viteri FE Hacia una ontología relacional del espacio tiempo. Rev. Acad. Colomb. Cienc. 32 (125): 527-543, 2008
- La flecha del tiempo. César Gutiérrez Tapia. CIENCIA ergo sum, Vol. 13-3, noviembre 2006-febrero 2007. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Pp. 246-252
- On the justification of Induction. Hans Reinchenbach. The Journal of Philosophy, Vol 37, No 4 (Feb 15,1940), 97-103

LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE LUDWIG FEUERBACH EN LOS ESCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS DE KARL MARX

ABNER JONATAN COTTÓM PEÑA

En el siguiente ensayo investigativo se tratará de manera general el pensamiento y algunas obras del filósofo alemán Ludwig Feuerbach, para luego encontrar y comparar las ideas principales que parten de algunos de los distintos manuscritos de Karl Marx (los llamados económicos-filosóficos), donde es posible argumentar similitudes e influencias de los temas y tópicos que trata Feuerbach.

Ludwing Andreas Feuerbach, nace en 1804 y muere en 1872. Cuando estudiaba teología en la universidad conoció a Hegel de quien quedó impresionado para luego criticar su idealismo. Debido a su pensamiento sobre la inmortalidad (al negarla) quedó sin bastante campo académico. Pero los seguidores de la izquierda hegeliana le invitan a compartir sus teorías acerca de la religión, consiguiendo al menos dar un curso.

Tomó posición contra la derecha hegeliana en su ensayo Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad (1830), donde negó la inmortalidad individual afirmando que ésta solo existe en la especie. En 1839 publica Para la crítica de la filosofía hegeliana donde no solo elogia a Hegel sino que le critica por haber vuelto al Dios trascendente del cristianismo en el Espíritu Absoluto, que Feuerbach entiende como la realidad humana en abstracto. Hegel olvida al hombre real que el idealismo niega en la pérdida del hombre concreto, de carne y hueso. Es aquí donde afirma que no es Dios quien crea al hombre sino el hombre quien crea a Dios (Reale y Antiseri, 2010, página 252).

En 1841, publicó su obra más importante La esencia del cristianismo, donde redujo la teología, como especulación y justificación de la religión, a la antropología.

El aporte de Feuerbach es el haber introducido al pensamiento alemán, que parece estancarse en Hegel con el idealismo lógico, los nuevos aportes de la historia, la sociología pero en especial de la antropología que medirán la religión como un hecho social donde el hombre proyecta sus deseos insatisfechos. Esta nueva antropología tendrá como consecuencia un humanismo que parte y rompe con la tradición unitaria del pensamiento cristiano y secular alemán. La apertura al pensamiento de otras culturas donde es posible comparar las diversas y ricas formas religiosas, demuestra que la religión es una actividad netamente humana, no existiendo una religión superior o única porque en todas se encuentran los deseos satisfechos de manera psicológica (palabra que no usa Feuerbach pero que es aplicable para esta demostración).

Los manuscritos económico-filosóficos de Marx, comprenden cuatro textos que fueron redactados durante 1844. Consisten en una serie de notas que escribió Marx y nunca fueron publicadas, sino hasta 1932 en Berlín. El primero, habla sobre el trabajo enajenado, el segundo, de la relación de la propiedad privada y el tercero sobre la propiedad privada y el trabajo. El cuarto manuscrito que consiste en una crítica al pensamiento idealista alemán encarnado en Hegel, no será tratado en este documento.

Marx habla del trabajo enajenado partiendo de los conceptos y relaciones de los economistas ingleses. Esta especulación económica (Mill, Ricardo, Courrier, Saint-Simon, entre otros) afirma el hecho de la propiedad privada sin explicarla, sino acatándola como si fuera una ley natural. No explica la relación entre salarios y utilidades. El trabajador se hace más pobre a medida que produce. Las cosas, entre mas se producen más reducen el mundo humano del trabajador. Es aquí donde la analogía con el concepto religioso de enajenación de Feuerbach aparece. Para Feuerbach el hombre es quien crea a los dioses y se despoja de sus pertenencias enriqueciéndolo. Es una enajenación de la conciencia que Marx extrae para explicarla en términos de la

realidad económica. El trabajador se convierte en una mercancía y no es dueño de su trabajo sino que este se opone a él. "... cuanto más se gasta el trabajador en su trabajador más poderoso se vuelve el mundo de los objetos que crea frente a sí mismo, más pobre se vuelve en su vida interior y menos se pertenece a sí mismo. Sucede lo mismo con la religión. Cuanto más de sí mismo atribuya el hombre a Dios, menos le queda para sí" (Marx, 1992, página 105).

Marx como joven seguidor de la izquierda hegeliana se ve influido por las teorías de Feuerbach, pero las traslada a la objetivación del trabajador, que llaman ambos enajenación. Algunos autores como Erich Fromm dirán que la enajenación es el antiguo concepto judío de la idolatría.

En la objetivación y la enajenación, según Marx, el papel de la naturaleza es el de aportar los medios de existencia del objeto de trabajo y el medio físico para que el trabajador sobreviva. Pero el trabajador se convierte en un esclavo porque recibe un objeto de trabajo, "recibe trabajo" como medio de subsistencia.

"La culminación de esta esclavitud es que solo puede mantenerse como sujeto físico en tanto que sea trabajador y que solo como sujeto físico es un trabajador" (Marx, 1992, pág. 106-107). La economía política oculta esta enajenación al no examinar las relaciones entre trabajador-producción, protegiendo a una clase social a través de una ideología, como alguna vez la clase sacerdotal lo hacía a través de los dogmas religiosos.

El trabajador además se encuentra enajenado no solo del objeto de su trabajo sino también de su actividad misma. Por eso es que huye del trabajo, porque el trabajo enajenado es mortificante, pues no es una actividad suya (no le place, no es juego). El objeto y la actividad del proletario se vuelven contra él, de la misma manera como Feuerbach describe la relación del creyente con su objeto de adoración que adquiere vida propia y domina al sujeto.

Otra forma de enajenación o alienación del trabajador que aparece en los escritos de Marx, es la relación del hombre con la naturaleza que le es despojada en su relación casi panteísta. “Decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir” (Marx, 1992, pág. 110). La relación directa del hombre con la naturaleza se vuelve indirecta en el trabajo enajenado. Y, además, como es a través de la especie que el concepto genérico de hombre no muere, el trabajo enajenado al despojarle directamente de la naturaleza le despoja también de la especie. Esto se traduce en la ausencia del reconocimiento de la humanidad del trabajador. La vida de la especie (que bien podríamos llamar especie trabajadora o proletaria) se convierte en un instrumento que sostiene a la clase dominante. Al despojarle de su objeto de trabajo y de su vida misma, pues solo funciona como utensilio, el trabajador deja de producir libremente ya que nunca está fuera de producir solamente lo que cubre su necesidad física. “... y solo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad” (Marx, 1992, pág. 111). El hombre además se encuentra enajenado de los demás hombres, pues los considera según las normas y relaciones en las que se encuentra colocado como trabajador.

Considero que el verdadero aporte de Marx, no radica principalmente en sus análisis económicos de la distribución material de la riqueza (como aparece en algunas historias de la filosofía actuales) sino en la crítica de las relaciones sociales que buscan una nueva antropología, un nuevo hombre libre del trabajo enajenado y poseedor de los medios de subsistencia que el mismo trabaja. Además, romper las ideas de la propiedad de la tierra que los economistas ingleses veían como una propiedad natural y no construida históricamente, que es análoga a la actividad religiosa que describe a la divinidad como lo más natural y real en Feuerbach.

En conclusión, podemos afirmar que el humanismo como corriente filosófica es la principal influencia que pudo ejercer Feuerbach en el

Departamento de Filosofía

pensamiento de los jóvenes de la izquierda hegeliana, en especial en Marx, quien lo refleja en sus manuscritos y que surge en ambos de la explicación material de la realidad en contradicción con el idealismo de su contexto y época.

También el concepto de alienación que Feuerbach aplica a la religión para describir la relación del hombre quien entre más culto le rinde a su Dios más se empobrece a sí mismo, y que se relaciona directamente con Marx cuando afirma que ocurre de igual manera en la relación del trabajo entre el burgués y el proletario (mientras más trabaja el proletario más se empobrece a sí mismo).

BIBLIOGRAFÍA

1. Marx, K. (1992). Manuscritos económico-filosóficos. México: Fondo de Cultura Económica.
2. Reale, G. y Antiseri, D. (2010). Historia de la filosofía. 5. Del romanticismo al empiriocriticismo. Colombia: San Pablo. Páginas 251-259.

OBEDIENCIA O SUMISION HUMANA, HANNAH ARENDT

Eugenia Pérez

Arendt nació en Hannover (Alemania) el 14 de octubre de 1906, en el seno de una familia judía. Pasó su infancia en Königsberg, en donde fue criada por su madre. Su pensamiento estuvo influenciado por Heidegger y Jaspers. Sin embargo, algo que marca fuertemente su ideología es el contexto social en el que se desenvuelve, ya que en este periodo han tenido lugar las dos guerras mundiales, la toma de poder de Hitler, muchas revoluciones se han llevado a cabo, así como también las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, etc., situaciones muy perturbadoras debido a la lucha de poder y el totalitarismo de esa época.

En el aspecto científico y tecnológico: el hombre llega a la luna, se realiza el primer trasplante de corazón, se crean las vacunas contra la tuberculosis y la fiebre amarilla, se descubre la penicilina, etc. Se puede notar que existe un gran avance que va a pasos agigantados. En el aspecto económico: Alemania entra en crisis, con el hundimiento del titanic perecen algunas de las personas más establecidas económicamente de Europa y América, lo que deja un saldo de inestabilidad a nivel mundial.

Todo esto viene a determinar de alguna manera la época, pues todos estos aspectos sociales en donde existe la autoridad de cierto grupo, la lucha por adquirir el poder y los medios de los que se valen estos para cumplir sus propios fines, la forma en la que se desvirtúan los aspectos que se han tomado como un avance en la sociedad, por ejemplo: el progreso del desarrollo científico y tecnológico que ha sido tanto que, se ha extendido en la fabricación de armamento bélico y también en el aspecto biológico con la propagación de enfermedades a nivel mundial, la explotación de los recursos naturales, etc.

Tomando en cuenta lo anterior nos centraremos en establecer en qué momento, el hombre realiza un acto de obediencia o de sumisión, dentro de su recorrido en la sociedad y cuáles son los factores que determinan a cada una de esas acciones.

Arendt en su libro “Sobre la violencia”, define también el concepto de poder. Pues considera que es un factor determinante, para el análisis de: obediencia y sumisión. Y lo define como aquella autoridad que le es otorgada a un individuo, por cierto número de personas que han llegado a un consenso y este puede actuar en su representación, quien existirá mientras el grupo se mantenga unido. Sin embargo la autora menciona que este concepto se ha mal utilizado inicialmente desde el aspecto lingüístico y he ahí el punto medular. Pues desde la antigüedad se maneja un significado o interpretación errónea y como consecuencia llevado a la acción equívocamente incluso hasta nuestra propia actualidad.

Desde la antigua Grecia, se maneja el poder totalitario y es esta la manera de definir su forma gobierno; es decir, ese dominio del hombre sobre el hombre “dominio de uno o de unos pocos en la monarquía y oligarquía, de los mejores o de muchos en la aristocracia y en la democracia”.

Además, existe una muestra de esto en la tradición hebreo-cristiana y de su concepto de la ley, que ha resultado ser una generalización muy anterior y casi automática de los “mandamientos de Dios”, en donde «la simple relación del mando y de la obediencia» bastaba para identificar la esencia de la ley”¹.

John Stuart Mill menciona que “la primera lección de civilización [es] la de la obediencia” ². Volviendo con la tradición hebreo-cristiana se puede observar esa inclusión infiltrada de sumisión. Quedando de esta manera la religión como un medio en el cual se le hace creer al individuo

1 Sobre la Violencia. Hannah Arendt. Pag., 53

2 Idem. Pag., 54

que esta obedeciendo, cuando en realidad está siendo transformada su capacidad de razonar, de anteponer a su pensamiento aquello que ya está “dicho”: como seguir normas que la sociedad impone para llegar a ser aceptado.

Conductas que prometen un desarrollo integral del hombre, que para esta inclusión requiere que este individuo se des-animalice. Esto se da por medio de las vías que esa misma sociedad proponga llevando en traslín un objetivo a largo plazo de sumisión; consumándose con ello lo que Mill menciona con la primera lección de la civilización.

Pues es una de las formas que han encontrado los grupos de domino para controlar a esa población en masa y que posteriormente se obtenga la “obediencia (sumisión)” del hombre sin necesidad de utilizar medios de violencia.

Siguiendo con Mill, éste menciona que hay dos tipos de inclinación y una de ellas es “el deseo de ejercer poder sobre los demás”; y la otra [...] “la aversión de que el poder sea ejercido sobre uno mismo”³, en donde se puede observar que otro aspecto que influye en ambos casos es el psicológico, ¿por qué? Porque resulta que esa idea infiltrada que tiene ese “des-animalizar” al hombre, puede llevarlo a establecerse en dos polos en cuanto que, en el proceso de crecimiento de un ser humano poco a poco se va formando su carácter y una manera propia de pensar.

Se cree, que este momento es oportuno para transformar su pensamiento y cuando se convierta en ciudadano, se encuentre en la disponibilidad de acatar todo tipo de indicaciones, instrucciones o leyes que los grupos que manejan el poder impongan sin necesidad de que este se detenga a reflexionar si es para su beneficio o no, pues ha crecido creyendo que debe acatarlas por obediencia, cuando la realidad es una acción de sumisión disfrazada.

Sin embargo, otro aspecto psicológico que juega un papel importante

3 Sobre la Violencia. Hannah Arendt. Pag., 54

Departamento de Filosofía

que viene a ser el efecto que causa esa imposición que se tiene desde niños, y es que se crece con la idea de obedecer a los que tienen el poder, por ejemplo: la generación que tuvo lugar en el mandato de Hitler (Alemania) era un sistema totalitario todos debían “obedecer” a las disposiciones que determinara, y estas personas que fueron marcadas psicológicamente por este sistema.

Inconscientemente lo han pasado a sus hijos, y estos al igual a sus hijos, etc., con lo que debe tomar en cuenta que, “El entorno familiar representa la fuente primordial de experiencias para un niño, no sólo porque los miembros de la familia (o demás cuidadores primarios) le aportan la mayor cuota de contacto humano sino, también, porque median su conexión con el ambiente integral⁴. De manera que estos niños crecen con esa misma idea de sus padres de obedecer al sistema cuando la naturaleza de esa acción es la sumisión.

Y añadido a lo anterior se crea en el niño ya sea una actitud de desvalorización creyendo que no es capaz, que no es lo suficientemente bueno para mejorar. O ya bien Si este niño crece dentro del contexto de los grupos de poder, este mismo entorno lo lleva a tener confianza, a creer que siempre tiene la razón y ese deseo de poder progresivamente se convierte en necesidad, que lo llevara a utilizar los medios que le sean necesarios (violencia, abuso de poder, etc.) para poder anteponerse frente a los otros. De esta manera se ve transformado el concepto de poder que describe Arendt en violencia. Al igual que sucede con respecto a la obediencia que se ve convertida en sumisión en cuanto que el poder deja de seguir los fines colectivos y se convierte en un objetivo individual y este solo puede darse con un acto violento.

Se puede mencionar que el concepto de poder se encuentra ligado al concepto de obediencia, por ejemplo: al otorgarle la autoridad a un policía, quien hará cumplir las leyes, que en su momento han

4 Global Knowledge For Early Child Development y Human Early Learning help partnership. Pag. 11

Departamento de Filosofía

sido aceptadas colectivamente por la población. Creándose de esta manera la relación de poder y obediencia, con el objetivo del bien común. Por otro lado, se establece también la relación entre violencia y sumisión, cuando por ejemplo: en una situación de asalto el delincuente se encuentra en su posición de dominio, al hacer uso de su instrumento de poder “al arma de fuego”, somete al individuo de manera involuntaria; de esta manera Arendt determina que la violencia por su parte no requiere de la aprobación colectiva sino que depende de un instrumento de opresión ya sea un arma de fuego, un arma blanca o incluso podría verse también reflejado en las personas que tiene la autoridad para poder despedir a alguien de su trabajo y este abusa de ese poder, y lo utiliza como medio o instrumento de opresión para el cumplimiento de sus fines.

Arendt le da mucha importancia al correcto uso de estos conceptos pues es fácil suponer que se refieren a propiedades diferentes por lo cual debería ser examinado detenidamente, pues esa mal utilización de ellas en el lenguaje coloquial no les concede la atención que merece y que “Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden”⁵.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. Sobre la violencia. Traducción de: Guillermo Solana. Alianza Editorial, S. A., Madrid 2005,2006. Pdf. Recuperado el 30/03/2015

Lori G. Irwin, Ph.D., RN Arjumand Siddiqi, Sc.D., MPH Clyde Hertzman, MD, M.Sc., FRCPC. Desarrollo de la Primera Infancia: Un potente equalizador. Traducción: Valentina Rodríguez Calcaño. Global Knowledge For Early Child Development y Human Early Learning help partnership. 2007. Pdf. Recuperado 10/04/2015

5 Sobre la Violencia. Hannah Arendt. Pag., 59

ACERCA DE LA REALIDAD SUBJETIVA, SEGÚN BERGER Y LUCKMANN

Ivonne Carolina Argueta Aguilar

A pesar de que los autores Berger y Luckmann advierten en el prefacio de su obra que su intención no es promover debate alguno, finalmente lo hacen al sintetizar y utilizar como fundamentos algunas de las ideas centrales del legado de Alfred Schütz. En este trabajo se recogen aquellas que configuran la estructura del capítulo tercero del libro *La construcción social de la Realidad*, de estos dos autores.

Ideas generales

La realidad, para Berger y Luckmann, se logra establecer en la sociedad y los individuos, como resultado de un proceso dialéctico entre dos elementos, uno objetivo y otro subjetivo. El primero de ellos, se refiere a las relaciones sociales, los hábitos tipificados y las estructuras sociales; el segundo, a las interpretaciones simbólicas, la internalización de los roles y la formación de identidades individuales. No obstante la pretensión de los autores era significar cómo la realidad tiene sentido para el individuo por medio del conocimiento.

Internalización de la Realidad

La sociedad participa de tres momentos importantes: la externalización, la objetivación e internalización. Estos momentos ocurren de forma simultánea a la sociedad, donde el individuo participa interactuando con la misma. Sin embargo cuando nace el individuo no forma parte de la sociedad sino que es inducido desde la niñez donde recibe el estímulo para formar parte de ella.

Departamento de Filosofía

Para participar en la dialéctica de la sociedad un aspecto fundamental es la Internalización, la cual lleva al individuo a interpretar un acontecimiento objetivo en cuanto es una manifestación subjetiva de otro individuo, por lo que la objetividad se traduce en la intersubjetividad. En el proceso de internalización un sujeto comprende a sus semejantes y aprehende el mundo que le rodea de una realidad significativa y social.

La aprehensión de la sociedad se da cuando el individuo, según los autores, "asume" el mundo que le rodea; de esta forma no sólo puede modificar su entorno sino también re-crearlo. Además de comprender la realidad subjetiva de un semejante, el individuo comprende el mundo del otro y lo hace suyo; presuponiendo la vivencia de situaciones similares en espacio y tiempo. Al llegar a este grado de internalización al individuo se le puede considerar miembro de la sociedad.

Se le llama socialización a este proceso ontogenético (registro histórico de los cambios estructurales, desde su origen hasta su final), donde crece y recorre diversas situaciones, es definida como una inducción amplia y coherente en el mundo objetivo de una sociedad.

Socialización Primaria

Es la primera y la más importante que atraviesa un individuo para llegar a formar parte de la sociedad. Es en la niñez en donde se da esta socialización; los individuos nacen en una estructura social objetiva donde identifica normas y comportamientos que reproduce imitando a los encargados de su crianza, alterno a esto la sociedad impone lo que debe aprender según su edad permitiendo el reconocimiento del individuo en la sociedad.

En esta socialización es por medio del ámbito familiar que el individuo se relaciona con el mundo y comprende escasamente las normas y

Departamento de Filosofía

reglas establecidas. En esta etapa el individuo solo distingue entre lo que debe o no hacer según las actitudes de sus encargados.

Además del proceso cognitivo que se manifiesta en la socialización primaria, el aprendizaje se relaciona con la adhesión emocional a los significantes o encargados; el niño se identifica con ellos con una forma diversa de emociones. Acepta los "roles" y actitudes de sus significantes y esto lo lleva a identificarse en el mismo mundo.

"La socialización primaria finaliza cuando el concepto del otro generalizado (y todo lo que esto comporta) se ha establecido en la conciencia del individuo. A esta altura ya es miembro efectivo de la sociedad y está en posesión subjetiva de un yo y un mundo"¹. La socialización nunca termina, es aquí donde inicia la socialización secundaria., aunque se dan varios tipos intermedios entre la resocialización y la socialización secundaria, pasando por la socialización anticipada.

Socialización Secundaria

En este proceso el individuo internaliza los "submundos" o lo que sería partes de la sociedad cargados de roles y conocimientos específicos. Para esto se requiere la adquisición de vocabulario específico concerniente a los roles, la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos en una área institucional. Los submundos son realidades que se contrastan con el mundo adquirido en la socialización primaria.

Los roles son intercambiables ya que comportan un grado de anonimato, un sujeto puede enseñar lo mismo que enseñó un maestro.

1 Berger y Luckmann, La construcción social de la realidad, pág. 174

Mantenimiento y Transformación:

Para Berger y Luckman la socialización nunca termina es por eso que la sociedad debe desarrollar formas para mantener la realidad conservando un equilibrio entre realidad subjetiva y objetiva. En la vida cotidiana la realidad se conserva cuando el individuo aprehende la rutina y la crisis.

La rutina forma instituciones y la crisis impone dichas instituciones en la realidad permitiendo un orden y legitimándolas; es por esto que la realidad subjetiva obliga a guardar relación con la realidad objetiva, manteniendo al individuo dentro del orden social.

Otro medio para mantener la realidad es el diálogo, éste modifica y transforma la realidad, debe ser continuo y coherente, no puede ser interrumpido ni evitar lo que los individuos conversan, es por eso que la realidad subjetiva esté sujeta a procesos sociales para su mantenimiento.

La realidad no siempre se mantiene estable, se transforma pero no totalmente, cuando esto ocurre recibe el nombre de alternación la cual funciona para organizar y proporcionar significados nuevos a la realidad para legitimar las instituciones por medio de símbolos y rituales finalizando con la identificación subjetiva con el rol del individuo.

Internalización de la Estructura Social:

Cuando se dan las condiciones en la integración entre la realidad objetiva y subjetiva se habla de socialización exitosa, a diferencia de esto cuando hay una disparidad entre las realidades de hace referencia a una socialización deficiente.

Las teorías de identidad se forman por procesos y estructuras

Departamento de Filosofía

sociales; los tipos de identidad se desarrollan en una sociedad por sus integrantes. Es por medio de teorías psicológicas como se puede comprender al individuo y su identidad social.

En conclusión

La obra está basada en dos aspectos que pueden ser constatados fácilmente en el discurso de los autores:

- 1) La reificación de los hechos sociales durkheimiana;
- 2) El significado subjetivo de la acción, de Weber, en tanto que es objeto de conocimiento.

Se trata de un abordaje conceptual exhaustivo del proceso de construcción del conocimiento en el que los autores hacen hincapié en analizar el lenguaje, la institucionalización, legitimación e internalización.

La propuesta de los autores, en pocas palabras, es que la realidad se construye socialmente desde la dialéctica instaurada entre la realidad construida y el conocimiento que se tenga de esta realidad.

Por otra parte se puede puntualizar ciertos aspectos:

- ✓ Los individuos en una sociedad internalizan la realidad objetiva que les rodea

Los individuos no nacen siendo miembros de una sociedad es por medio de una secuencia temporal por la que llegan a formar parte de ello

- ✓ Con la Internalización se comprende a los semejantes y se aprehende el mundo que rodea al sujeto haciéndolo suyo

- ✓ La socialización primaria es fundamental para que el individuo forme parte de la sociedad
- ✓ La socialización primaria finaliza cuando el concepto del otro se ha establecido en la conciencia del individuo
- ✓ La socialización secundaria se refiere a la conocer específicamente los roles
- ✓ El dialogo es importante para mantener la realidad subjetiva y objetiva, este modifica y transforma la realidad. El diálogo es una forma de expresar la intimidad y compartir el mundo interior, es por ello que como parte de su naturaleza, el ser humano es esencialmente dialogante. En consecuencia, el principal objetivo de apertura hacia los demás, es el diálogo. En otras palabras, no hay yo sin tú.

BIBLIOGRAFÍA

Berger y Luckman (1968). La construcción social de la realidad. Trad. Silvia Zuleta. Amorrortu, Buenos Aires.

EL OBJETIVISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES LA LOGICA DE LAS CIENCIAS JÜRGEN HABERMAS

Andrea Encarnación Bethsabé Linares González

I

Jürgen Habermas en el objetivismo en las ciencias sociales, propone una teoría sistemática de la acción, que a través de la acción comunicativa, como teoría, analice los hechos sociales y que mediante el análisis del lenguaje y de las acciones cotidianas, supere todos los problemas de interpretación del mundo y del conocimiento en general.

Analizando para ello conceptos claves para el análisis sociológico; entendimiento, consenso, acción comunicativa y las aportaciones que brinda el científico social para la construcción de esclarecimientos de hechos sociales que se desarrollan en el ambiente donde realiza investigación.

II

Según Habermas para una teoría sistemática de la acción se ofrecen tres puntos de arranque; la teoría sociología de la acción, que partiendo de Max Weber y T. Parson, tratan de desarrollar la acción social; Husserl y Heidegger con la teoría analítica de la acción, que se esfuerza por interpretar desde distintos ámbitos la estructura categorial de la actividad teleológica; y la teoría de los actos de habla que con Wittgenstein y Austin, analizan el proceso de entendimiento entre sujetos agentes.

La acción comunicativa es utilizada para aquellas manifestaciones simbólicas (lingüísticas y no lingüísticas) con que los sujetos capaces de lenguaje y acción, entablan relaciones con la intención de entenderse entre sí y coordinar así sus actividades.

En la acción comunicativa los participantes se orientan al entendimiento o al consenso. El éxito de la acción que cada quien aspira, solo puede alcanzarse a través del entendimiento o consenso obtenido. Cuando se logra un entendimiento entre los participantes, se encaminan a un acuerdo. Este acuerdo no puede ser forzado por ninguna de las partes, el que se produzca depende de la oferta que uno de los participantes ofrezca y la postura que el otro adopte frente a esa postura. (2, pág. 350).

El concepto de entendimiento únicamente se puede dar cuando se realizan análisis del habla o análisis del lenguaje, de los actos del habla. Si no se pudiera explicar o analizar los actos del habla no seríamos capaces de explicar qué significado tiene una conversación entre dos personas acerca de un tema. El entendimiento parece ser inmanente como telos al lenguaje humano. (2, pág. 355) Para la acción comunicativa existe una estrecha conexión entre habla y acción, por lo cual las acciones explícitamente lingüísticas son más fundamentales e importantes que las no lingüísticas.

Con esto es que se analiza si la categoría de acción comunicativa no resulta más útil para una interpretación de la teoría del significado que para una teoría sociológica de la acción. La respuesta de Habermas es que no es correcto. Quienes actúan comunicativamente se dan entre sí a entender algo, y con este entenderse coordinan sus acciones y desde este punto de vista sociológico el entendimiento es un mecanismo a través del cual los participantes regulan su cooperación social. La acción orientada al entendimiento exige una comunicación que transmita sentido, esta comunicación es por su parte un importante mecanismo de socialización. (2, pág. 360)

La vida social tiene como base muchas actividades que no pueden describirse como actos comunicativos, pero estos actos quedan coordinados a través del mecanismo del entendimiento. El ámbito de las acciones sociales en modo alguno coincide con el de las acciones comunicativas.

La generación de descripciones de actos por los actos cotidianos no es accidental a la vida social como practica en curso,

sino parte absolutamente integrante de su producción e inseparable de ella, ya que la caracterización de lo que los otros hacen, o más estrictamente, de las intenciones que los guían y de las razones que tienen para hacerlo, es lo que hace posible la intersubjetividad a través de la cual tiene lugar la transferencia de la intención comunicativa. (2, pág. 361)

III

El núcleo de la problemática de la validez de las investigaciones sociales se base en la cuestión, de si la circunstancia de que en las ciencias sociales el hombre sea a la vez sujeto u objeto de la investigación, condiciona una diferencia de principio, en comparación con la situación de las ciencias naturales.

El científico social pertenece a la sociedad, que convierte en objeto de su investigación, tanto en su calidad de lego como en su calidad de científico. Como lego no pertenece siempre al subsistema social de investigación, pero si pertenece algún sistema social. Por lo cual se concluye que el científico social comparte con las personas que estudia determinados puntos pre-teóricos de un mundo de la vida. (2, pág. 380)

La práctica de la investigación tiene una estructura similar a la práctica cotidiana, es decir, similar a la del ámbito objetual accesible al científico social. Ambas pertenecen a aquellas realidades simbólicamente pre-estructuradas, la cultura. Además las materializaciones simbólicas del saber teórico, al igual que otras objetivaciones (teorías cotidianas, señales de tráfico, obras de artes. Etc.) Son ingredientes de un mundo social de la vida.

El significado de la expresión “ingrediente de un mundo social de la vida” puede intuitivamente aclararse por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos al hablar o al actuar: empezando por las manifestaciones inmediatas de los sujetos capaces de lenguaje y acción (actos de habla, gestos, actividades encaminadas a la consecución de un fin, actos de cooperación); pasando por los sedimentos de estas manifestaciones (textos, traducciones, documentos de todo tipo, obras de artes, valores culturales, teorías,

objetos de la cultura materiales, bienes, técnicas, etc.) hasta las formas generadas indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse en sí mismas (instituciones, sistemas sociales y estructuras de la personalidad). (2, pág. 382)

En la medida en que el ámbito objetual de las ciencias sociales comprende todo aquello que cae bajo la descripción ingrediente de un mundo social de la vida, el científico social no puede en principio tener distinto acceso a él que el lego en ciencias sociales. Tiene un cierto modo de pertenecer al mundo social de la vida cuyos ingredientes trata de describir. Pues para describirlos tiene que entenderlos, para entenderlos tiene en principio que poder participar en su generación; y la generación presupones la pertenencia.

El científico social, que accede a su ámbito objetual por medio de la comprensión (experiencia comunicativa), adopta una actitud realizativa. Como científico tiene que hacer uso de un saber, del que intuitivamente dispone como lego. Pero mientras no identifique y analice este saber pre-teórico, no puede controlar en que medida y con qué consecuencias interviene en y modifica también como participante, el proceso de comunicación en que ha entrado con el solo fin de entenderlo. (2, pág. 385)

IV

La Teoría de los intereses cognoscitivos trata de radicalizar la autorreflexión de las ciencias sociales hasta el punto de que esta autorreflexión pueda penetrar a través de todos los contextos particulares y poner al descubierto una conexión general y fundamental entre intereses y posibilidad objetivas de conocimiento. Tal programa solo tiene perspectivas de éxito si la autorreflexión metodológica cobra universalidad epistemológica y da con interés cognoscitivos de profundas raíces antropológicas. (2, pág. 395)

La teoría de los intereses cognoscitivos trata de explicar por qué en la historia de la teoría los ámbitos de conocimientos de la ciencia aparecen en formas siempre nuevas, pero siempre conectan con las objetivaciones con que nos encontramos siempre ya en la

práctica de la vida. Esta conexión tiene lugar a través de procedimientos estandarizados de medida que transformarían en datos las experiencias relativas a la acción, es decir, en elementos de discursos científicos y aseguran que los conceptos básicos elegidos en cada caso puedan interpretarse dentro de los límites de la objetivación ya efectuada pre-científicamente del acontecer susceptible de experiencia.

Los medios lingüísticos a través de los cuales las teorías mantienen su referencia a la experiencia, están retroalimentativamente conectados con el sistema de referencia del correspondiente plexo pre-científico de experiencia y acción.

Conclusión

Jünger Habermas fundamenta en los conceptos de entendimiento y acción comunicativa el punto central del análisis de las ciencias sociales, ya que estos son para él, los que ofrecen el rasgo reflexivo básico de la vida sociocultural.

Las actividades comunicativas sociales tienden a ser coordinadas, siempre (aunque sean actos lingüísticos o no lingüísticos), por lo cual la tarea de los científicos sociales, es analizar hermenéuticamente este entendimiento que coordina todas las actividades comunicativas y de reflexión, que se desarrolla en la vida cotidiana.

El entendimiento no hay que interpretarlo como un método especial de penetrar en el mundo social, si no como una condición para el análisis del lenguaje que se expresa en las acciones. Y según Habermas es un mecanismo a través del cual los participantes regulan su cooperación como un mecanismo para toma de decisiones, para formulación de acuerdos y consenso dentro de la sociedad.

Por lo tanto los conceptos básicos que Habermas propone para una epistemología de las ciencias sociales hacen referencias a estructuras de la acción orientadas al entendimiento, que no determinan en primer término posibilidades de experiencia, sino posibilidades de una forma comunicativa de la vida ya que estos conceptos dependen y fundamentan la interpretación universal de la teoría de la sociedad.

Bibliografía

1. Abbagnano , N. (2010). Diccionario de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica.
2. Habermas, J. (1988). La Lógica de las Ciencias Sociales. España: Editorial Tecnos, S.A.
3. Habermas, J. (1999). Fragmentos filosófico-teológicos, De la impresión sensible a la expresión simbólica. España: Simancas Ediciones, S.A.

LA REFORMA UNIVERSITARIA Y LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LOS INTELLECTUALES DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA.¹

Por: Juan Alberto López Rosales

La mejor palabra no se dice.²

(Dicho popular)

Introducción

En el 2010, con su toma y cierre por la emergente organización denominada Estudiantes por la autonomía –EPA-, la Universidad de San Carlos de Guatemala –USAC- experimentó una conmoción que debería haber generado, a todo nivel y en la mayor amplitud posible, una reflexión profunda sobre su función, en su contradictoria y ambigua situación como institución ideológica de este Estado, dentro de la sociedad guatemalteca.

Lo que en ese momento estaba en juego no era solamente la autonomía universitaria, sino algo que era menos visible, las misiones de docencia, investigación y extensión de la USAC³ y la interpretación

1 Artículo propuesto para la actividad de extensión, primer semestre 2015.

2 Esta aparentemente inocente frase pareciera dignificar el silencio como parte del proceso de comunicación, pero, utilizada con fines ideológicamente aviesos, induce a las personas, por miedo, a preferir callar antes de expresar lo que piensan. Así como ésta hay muchas más frases que han operado en la sociedad guatemalteca como juicios maestros para fomentar la práctica de un silencio cómplice de innumerables tropelías. De esa cuenta muchas veces hemos guardado un silencio parecido a la estupidez y con frecuencia nos remitimos a contemplar indignados, pero no implicados.

3 Como con el propósito de ampliar el contenido y significado de estas

Departamento de Filosofía

que actualmente le dan los intelectuales⁴ universitarios sancarlistas. Esta es una de las cuestiones fundamentales que se tienen que revisar y sobre las cuales se debe reflexionar, y no digamos actuar, debido a que es en lo que se centra su responsabilidad frente a la sociedad guatemalteca.

La razón por la cual considero que este es un problema digno de reflexión filosófica es porque contiene un ineludible elemento moral cuya legitimidad admite poca discusión, esto es, las privilegiadas condiciones de que disfrutaban los intelectuales en la USAC para cumplir sus misiones y que la sociedad guatemalteca les garantiza.

A pesar de no estar de acuerdo ni justificar de manera alguna el origen perverso de la actual propuesta de reforma universitaria⁵, sostengo que el carácter vertical, lineal, unidireccional, formal, instrumental y tutelado que le ha impuesto la oficialidad a lo que denomina proceso de reforma universitaria, se puede subvertir y revolucionar mediante la asunción de los intelectuales de su responsabilidad social en su condición de participantes de una universidad pública.⁶

misiones, en Radio Universidad 92.1 se insiste en la transmisión de una serie de audios, al estilo de spots publicitarios, que se refieren a la presunción de ser y hacer la USAC cosas que no se corresponden con la respuesta más bien reactiva, políticamente correcta o connivente dada actualmente por sus integrantes frente a la realidad nacional.

4 Este espacio no permite discutir con amplitud el concepto de intelectual, así que por tal me referiré aquí al académico (otro concepto problemático), es decir, a todo aquel o a toda aquella que participa sistemáticamente de las actividades dentro de instituciones públicas como la USAC, cuyas misiones supuestamente se condensan en su cuestionado lema, por arrogante, de *Id y enseñad a todos*.

5 Que originalmente no significó más que la mutua amnistía que se otorgaron en el 2010 el CSU y EPA por causas judicialmente perseguibles, mediante un acuerdo firmado con premura y no por los que fungían entonces como líderes.

6 Inusitadamente, en el último año, por todos los medios de difusión a su disposición, así como en declaraciones y entrevistas, los funcionarios universitarios hacen especial énfasis en la condición de ser la USAC la única universidad pública del país.

Desarrollo

En 1966, en *La responsabilidad de los intelectuales* (Chomsky, *La responsabilidad de los intelectuales*, 2006, pág. 161)⁷, Noam Chomsky⁸ consideraba que lo que veinte años atrás había leído de Dwight Macdonald “sobre la responsabilidad de los pueblos y particularmente sobre la responsabilidad de los intelectuales”, no había perdido nada de su poder o persuasión, por el contrario, aún mantenía “una significación particular y una profunda resonancia”.

“En lo que se refiere a la responsabilidad de los intelectuales, -puntualiza Chomsky- hay otras cuestiones que plantear”, y es que “Los intelectuales tienen la posibilidad de mostrar los engaños de los gobiernos, de analizar los actos en función de sus causas, de sus motivos y de las intenciones subyacentes. En el mundo occidental, al menos, tienen el poder que emana de la libertad política, del acceso a la información y de la libertad de expresión. La democracia de tipo occidental otorga a una minoría privilegiada el tiempo libre,⁹ los instrumentos materiales y la instrucción que permiten la búsqueda de la verdad escondida tras el velo de deformaciones, de falsas representaciones, de la ideología y de los intereses de clases, a través de los cuales se nos da la historia inmediata. Las responsabilidades de los intelectuales son, por consiguiente, mucho más profundas que la responsabilidad de lo que McDonald denomina la «la responsabilidad de los pueblos» dados los privilegios únicos de que los intelectuales gozan.” (Chomsky, *La responsabilidad de los intelectuales*, 2006, págs. 161-162)

Para Chomsky, “responsabilidad de los intelectuales consiste en decir
7 Este ensayo, afirma Howard Zinn en el prólogo, empezó como una charla en la Universidad de Harvard en junio de 1966, y apareció en *The New York Review of Books* en febrero de 1967.

8 En el listado de posibles filósofos a tratar que aparece en el programa del curso “Comentario de textos de filosofía contemporánea” fue Chomsky el que seleccioné para la exposición en clase y de donde deriva el presente artículo.

9 Lo que Aristóteles llamaría *ocio productivo*.

Departamento de Filosofía

la verdad y en denunciar la mentira”, y aunque esto “puede parecer lo suficientemente obvio como para no necesitar comentarios,... no es así.” Afirma este autor que “Para el intelectual moderno, eso no es del todo evidente.”¹⁰ Chomsky concluye y enfatiza en que “cuantos más privilegios se tienen, más oportunidades se tienen. Cuantas más oportunidades se tienen, más responsabilidades se tienen.” (Chomsky, La responsabilidad intelectual de Noam Chomsky)

Ahora, uno no puede evitar tener la sensación, o más aún, la convicción, de que no necesitaría apoyarse en reflexiones y convicciones como las de McDonald y Chomsky para concluir que los intelectuales sancarlistas, palabras más, palabras menos, se encuentran, precisamente, en las condiciones por ellos descritas;¹¹ claro está, salvando las distancias entre las condiciones objetivas y subjetivas que privan entre países como a los que estos dirigen sus críticas –EEUU y Europa- y Guatemala.

Así, se puede afirmar que también en Guatemala los intelectuales sancarlistas no sólo viven en el mismo mundo occidental, sujetos a su mismo sistema filosófico, económico, ideológico y cultural, sino que, a partir de la firma de los Acuerdos de Paz gozan, en comparación con el período entre 1954 y 1995, de suficiente libertad política, acceso a la información¹² y libertad de expresión. Se podría decir, entonces, que los intelectuales de la USAC disfrutaban de todos los privilegios que otorga una típica democracia occidental tal como los enuncia Chomsky, y para los mismos potenciales fines. Pero disfrutar de todas estas libertades quizás no sea suficiente, ya sea porque son libertades meramente formales, o porque algo impide ponerlos en práctica con fines emancipatorios.

10 Para aclarar este punto cita el caso de Martín Heidegger, quien, en una declaración en favor de Hitler en 1933 escribía que “la verdad es la revelación de lo que hace a un pueblo seguro, claro y fuerte en su acción y en su saber”, que “solamente se tiene la responsabilidad de decir esta clase de «verdad»”.

11 Pero, como reza otro refrán, tipo juicio maestro manipulador, nadie es profeta en su tierra.

12 En general a través de los medios electrónicos actuales, y localmente amparados al menos formalmente mediante legislación específica.

Departamento de Filosofía

La pregunta es, entonces, si los intelectuales de la USAC, por un lado, cumplen con las misiones de la universidad, o, lo que es lo mismo, si asumen frente a ellos su responsabilidad social como tales para estar a la altura de los tiempos y de las demandas de una sociedad que les privilegia para ello, y, por el otro, si cuentan con su respaldo. En esta pregunta está implicado lo que nos dice Paulo Freire, que “desde un punto de vista crítico, es tan imposible negar la naturaleza política del proceso educativo como negar el carácter educativo del acto político.” (Castrillón, 2004, pág. 35) No comprender esto, o aun peor, no ponerlo en práctica, implicaría incurrir en un silencio cómplice,¹³ participar de la depuración ideológica y política que suscita el recelo por definir el papel de la universidad como factor de cambio, lo cual se concentra en la manida frase de “estudiantes a tus estudios”. El precepto freireano es la única forma de mantener a los intelectuales universitarios sancarlistas no sólo en el discurso público, sino en conexión real con lo público, donde el papel de la crítica no se reduzca a los límites teóricos del campo propio de cada ciencia o profesión.

Pero no es posible tratar aquí, en toda su vastedad, tanto la problemática en la que se encuentran inmersos los intelectuales en una universidad pública, como las potencialidades que tiene derivado de su situación privilegiada. El espacio y el tiempo en que considero que esto debe suceder, salvedades hechas en la introducción, es el denominado proceso de reforma universitaria. No obstante, éste no puede verse, o reducirse, como se pretende, a la simple aplicación de una metodología de reforma que para su concepción y delineado no ha sido capaz más que de recurrir a los anacrónicos, antidemocráticos y restrictivos mecanismos de participación vigentes que reportan más ausencias que participaciones, y que, lo que podría estar es escamoteando a la misma reforma, viéndola como un fin y no como un medio.¹⁴

13 Ver nota al pie 1.

14 Existen ya relatos independientes que puntualizan en estos deleznable rasgos del proceso.

Antes de proceder a aplicar una instrumental metodología a manera de corsé o camisa de fuerza, so pretexto de estar echando adelante una reforma, habría primero que establecer con meridiana claridad qué se va a entender hoy como tal y qué conexión guarda con el entorno internacional en el que está inmersa, y el entorno social nacional en función del cual se desarrollaría, es decir, establecer cuál es su espíritu, consultándolo.

Y, aunque de ahí se parte de que la reforma no es un problema específicamente universitario, sí habría que estar dispuestos antes a ventilar lo que ocurre en los que Follari denomina sus “silenciados laberintos”. “Tarea ardua”, nos dice este autor, porque se trata de “romper el velo que mayoritariamente se cierne sobre las efectivas prácticas que realizan los docentes e investigadores universitarios”. “Tarea difícil”, agrega, “porque es común la idea de que «los trapos sucios se lavan en casa», y que conviene mantener un comportamiento corporativo, donde no discutamos públicamente sobre aquellos aspectos que pudieran desprestigiarnos ante el resto de los estamentos sociales.” Y para esto hay que unirse a Follari cuando afirma que “soy alguien que cree firmemente en el valor de la razón y de la crítica. Entiendo que el único modo de superar situaciones indeseables es ponerlas a discusión, hacer concepto de ellas; por el contrario, el silencio y la tapadera de los conflictos y las contradicciones sólo sirven a que ellas se repitan indefinidamente, escondidas tras un denso espacio de silencios.” (Follari, 2008, pág. 7).

Al revisar la documentación, oficial e independiente, que actualmente está ya disponible sobre eso que dudosamente se puede considerar como un auténtico proceso de reforma universitaria, no es posible advertir, primero, que todos los universitarios, o al menos todos los que se han visto involucrados en él, se conciban a sí mismos como intelectuales en el sentido descrito, y menos tener la responsabilidad social asociada a su condición de privilegio; y, segundo, que no es posible advertir tampoco que se hayan discutido abiertamente, hasta ahora, lo que Follari llama “situaciones indeseables”.

A manera de conclusiones

Cuando se habla de intelectuales en una universidad pública como la USAC no debe incluirse en esa categoría únicamente a los ligados a las ciencias sociales y humanidades, sino también a aquellos cuyo objeto de estudio de su ciencia sea diferente, porque sus implicaciones siempre van a ser sociales.

Derivado de la situación de privilegio en que se encuentran los intelectuales en la USAC, garantizada legal y financieramente por la sociedad, hablar de responsabilidad social implica reflexionar, ética o filosóficamente, sobre el elemento moral que contiene.¹⁵

Por otra parte, los intelectuales sancarlistas, para poder asumir su responsabilidad social a la altura de las misiones de la USAC y del momento histórico en que se encuentra la sociedad guatemalteca, precisa previamente, a manera de condición, identificar, discutir, debatir y superar toda situación indeseable que le impida emprender un legítimo, auténtico, inaplazable e ineludible proceso de reforma universitaria.

Bibliografía

Castrillón, S. (2004). *Lectura: educación y democracia*. En S. Castrillón, *El derecho a leer y a escribir* (Vol. 10, pág. 60). México, DF, México: CONACULTA.

Chomsky, N. (2006). *La responsabilidad de los intelectuales*. En N. Chomsky, *Los nuevos intelectuales* (J. R. Capella, Trad., Primera en Castellano ed., pág. 269). Barcelona, España: Ediciones Península.

Chomsky, N. (s.f.). *La responsabilidad intelectual de Noam Chomsky*.

¹⁵ Nótese que, si bien Chomsky habla de responsabilidad a secas, aquí me refiero a responsabilidad social, carácter adquirido desde la Reforma de Córdoba, no por casualidad, sino por la particularidad de la universidad latinoamericana dada su particularidad sociohistórica, muy diferente de la norteamericana o europea.

Recuperado el Jueves 16 de Abril de 2015, de http://www.cubadebate.cu/opinion/2003/11/03/la-responsabilidad-intelectual-de-noam-chomsky/#.VS_nHvVFBdg.

Follari, R. (2008). *La selva académica: los silenciados laberintos de los intelectuales* (Primera ed.). Santa Fe, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.

LA MUJER EN LA ÉPOCA CLÁSICA GRIEGA

Lidia Tánchez

Mucho se ha escrito sobre la situación de la mujer en la Grecia clásica: que no tenían derechos jurídicos o políticos, no tenían libertad ni para salir de su casa y su vida estaba todo el tiempo bajo control de un hombre. Paradójicamente la mitología griega cuenta con muchos personajes femeninos: Gea, Perséfone, Atenea, Afrodita. Además del papel central que desempeñan en la Ilíada. Dado que la religión en Grecia, contaba con la participación de las mujeres y de los cultos a deidades femeninas, el cual se conservó en algunas ciudades, esto ha conducido a investigadores modernos a afirmar la existencia de un matriarcado original en Creta, Fócide y Argos.

Sin embargo los escritos de Platón, Aristóteles o Plutarco nos presentan una idea nada envidiable del papel que tenían las mujeres en la vida cotidiana griega. Demóstenes en su diálogo “Contra Nerea dice: Tenemos a las hetarias para el placer, a las concubinas para que se hagan cargo de nuestras necesidades corporales diarias y a las esposas para que nos traigan hijos legítimos y para que sean fieles guardianas de nuestros hogares”.

Normalmente las mujeres contraían matrimonio entre los quince y dieciocho años, con hombres entre los veinticinco y los treinta. De ahí en adelante, se esperaba de ellas el cuidado del hogar, la obediencia del esposo y por supuesto, la crianza de los hijos que constituirían los nuevos ciudadanos. La infertilidad era considerada como una causa de divorcio.

En lo que respecta a la economía, las mujeres pobres ayudaban al sustento del hogar vendiendo en el mercado, lavando, tejiendo y podían manejar su dinero. Contaban en este sentido

Departamento de Filosofía

con mayores libertades que las mujeres ricas. Según las leyes de sucesión atenienses, la mujeres no podían ser herederas del patrimonio familiar, como mucho, tenían derecho a la dote, que en el momento de casarse se convertía en patrimonio del marido. Sin embargo en caso de que el matrimonio se disolviese, sin haber tenido hijos, el esposo estaba obligado a restituir la dote. Llegando en algunos casos, hasta embargarse las tierras si no contaba con dinero en efectivo.

Así entonces, tenemos varios ámbitos de la vida social en que se hallaban las mujeres: la esposa del ciudadano (Gynè), la concubina (pallakè), que podía ser una esclava y normalmente vivía en la misma casa de la esposa, sin derechos económicos para los hijos que tuviera, y la prostituta (hetaira), que era quien acompañaban a los hombres a las actividades de las cuales estaban excluidas las mujeres casadas, recibiendo un pago no solamente por sus servicios sexuales, sino que también por la compañía. De éstas últimas se menciona a Diotima, que fue compañera de Sòcrates, Aspasia, que contrajo matrimonio con Pericles, y Friné compañera y modelo del escultor Fidias. La mayoría de estas mujeres eran extranjeras, por lo que no eran consideradas parte de la ciudadanía y debían pagar un impuesto anual de 6 dracmas.

Existían también mujeres dedicadas a la prostitución de índole religiosa, que habitaban un templo, como el caso de las bacantes, las panateneas, los misterios de Eleusis y las Tesmoforias.

Ahora bien, la situación de la mujer no era igual en todas las ciudades griegas. Esparta, caracterizada por su formación militar, tenía un sistema educativo obligatorio en el cual se trataba con igualdad a hombres y mujeres. Ahí las mujeres podían usar libremente de su dinero y llegaron a constituirse en dueñas de dos quintas partes de las tierras cultivables.

Mientras que en Atenas las mujeres se casaban a la edad de quince años, en Esparta donde los hombres y mujeres jóvenes

Departamento de Filosofía

tenían una vida en común hasta la mayoría de edad esto ocurría hasta los dieciocho años

De todo lo anterior podemos concluir que la sociedad griega, al menos durante el siglo V, era bastante patriarcal, y la situación jurídica de las mujeres era la misma que los menores de edad.

No obstante la idea hoy difundida de que en Grecia se considerase a las mujeres como fuente del mal se debe en gran parte a cultos muy antiguos asociados a la fertilidad como las fiestas Dionisiacas donde las mujeres tenían una función de catalizador del inconsciente colectivo. A esto podríamos añadir los personajes creados por Sófocles y Eurípides. Los nombres como Hécuba, Clitemnestra, Yocasta y Electra están asociadas indisolublemente a la tragedia. Son ellas quienes alteran el orden cosmogónico mediante sus acciones y el manejo de sus emociones. Se enfrentan a las limitaciones impuestas por la sociedad patriarcal y terminan suicidándose, convocando así el destino del héroe sin que ellas mismas puedan tener el control de lo que ocurre.

Sin bien es cierto que todo este imaginario contribuye a perpetuar la ciudadanía griega que era una especie de “Club masculino”, son los filósofos quienes afianzan los prejuicios. Así, Platón describe a las mujeres como seres inferiores incapaces de funciones intelectivas, Aristóteles niega que las mujeres puedan tener alma o Hesíodo que menciona a Casandra como una mujer creada por Zeus para castigar a los hombres.

La desconfianza ante las capacidades de la mujer la sumisión a cambio de la manutención, la obligación moral de contraer matrimonio, son cuestiones que persisten en nuestros días, no solamente apoyadas en el pensamiento griego sino también en otros patriarcados que forman parte de nuestra historia: Islam, judaísmo, cristianismo y las culturas mesoamericanas.

LOS FANTOCHES, UNA OBRA EXISTENCIALISTA DE TEATRO GUATEMALTECO.

Jose Eduardo Ocaña Cabrera

“Continúe haciendo ese teatro que viene de la carne y no de la cultura ¡Esa vanidad moderna!” (Fragmento de una carta de Ghelderode a Solórzano)

Los Fantoques es una obra de teatro escrita por el dramaturgo guatemalteco Carlos Solórzano. Esta pieza nos transmite la angustia y desesperación que produce la condición humana de la mano de unos muñecos, característicos del folklore mexicano, que individualmente reflejan a diferentes sectores de la sociedad, con sus vicios y características. Toma la tradición de la “quema de Judas”, donde el pueblo sale a quemar públicamente muñecos, que recuerdan a la imagen de Judas, los cuales tienen atados cartuchos de pólvora.

Si bien es un autor nacido en Guatemala (1922) permanece casi desconocido en la cultura guatemalteca. Su traslado a México en 1939 le otorga la posibilidad de ampliar las fronteras de su conocimiento y su visión del mundo. En 1945 obtiene el grado de doctor en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su tesis de licenciatura lleva por nombre: Del sentimiento de lo plástico en la obra de Unamuno y su tesis de doctorado: Espejo de novelas. Ambas tienen como temática principal la figura de Miguel de Unamuno, lo que presupone una clara comprensión de las ideas filosóficas del autor vasco. Este será su primer acercamiento a las ideas existencialistas. En 1948 viaja a Francia, donde realiza sus estudios especializados en arte dramático en la Sorbona. Este viaje es fundamental para definirlo ideológicamente, donde tiene la posibilidad de entrar en contacto con la vanguardia del teatro francés y hacer amistad con figuras como Michel de Ghelderode y Albert Camus.

Departamento de Filosofía

Su producción teatral se caracteriza por alejarse del nacionalismo preponderante en Latinoamérica, para presentar un teatro que exponga las principales problemáticas de la condición humana; el caso de *Los Fantoques* gira entorno a la búsqueda del sentido de la existencia, la problemática de un creador, la finitud que encuentra en la muerte y la libertad. Estos se verán reflejados en los diálogos que sostiene el grupo de muñecos, encerrados en el taller, esperando el momento de su partida. Pretende con esto exponer un teatro que sea universal, que trascender las barreras de tiempo y espacio. Si bien toma como estructural formal la tradición mexicana, su contenido es de un carácter universal y lo hace con tal genialidad que al final de la lectura uno se identifica de forma inmediata y es inevitable la reflexión. El recurso de utilizar tradición mexicana no es algo accidental ni obedece a una falta de desprendimiento de sus tradiciones, es algo más profundo. La utilización de este recurso nos recuerda al mito en las tragedias griegas, que servía como alegoría para expresar un sentir colectivo. Camus utiliza el mito de Sísifo y Solórzano hace lo suyo al tomar la “quema de judas”.

Argumento: La obra inicia con seis muñecos encerrados en un taller donde son almacenados. Estos tienen un cartucho de pólvora en el pecho y ramificaciones que recorren su cuerpo. Los fantoches dialogan, discuten y se pelean mientras esperan a ser elegidos para salir a lo que ellos llaman “libertad”. Ellos desconocen el sentido de su vida, pero permanecen cómodos en la rutina, hasta que llega el anciano con su hija. El anciano es el fabricante de los muñecos y su hija es la encargada de elegir quien será el próximo sacrificado para ser quemado públicamente. Ella elige a Judas, un personaje que había permanecido de espaldas y casi sin interacción con el resto de los fantoches. Existe una molestia inicial por ser él quien sea el primero en salir. El “cabezón”, que podría interpretarse es la figura del filósofo, ve lo que sucede a través de una ventada. La muerte de Judas. Se presenta entonces una ruptura de la cotidianidad y la angustia va aumentando al darse cuenta que la libertad no existe y que lo que se espera es el fin. Comienza aquí una serie de cuestionamientos, tales

Departamento de Filosofía

como “¿por qué viven? ¿Para qué viven? ¿Por qué mueren todos, buenos y malos? ¿Por qué nacen, si al nacer traen con ellos el cartucho de pólvora que habrá de exterminarlos?” (Rivas 1970: 120 -121). El grupo intenta evitar el ingreso del anciano y su hija, pero es imposible. El artista es el nuevo elegido. La niña regresa por tercera vez y el pánico se apodera de los muñecos, mientras la niña decide a quien elegir. Esta señalada con el dedo firme y amenazador al público.

¿Cuáles son los personajes?

- El viejo que hace a los muñecos: representa la figura de un anciano de hábito monacal blanco hasta el suelo. Gran barba y peluca larga hecho de fibra blanca.
- La niña, su hija: representa una “Muerte catrina”: vestido de niña, blanco, con volantes. Máscara de la “muerte sonriente”.
- El joven: representa un atleta con grandes músculos, la cara rubicunda y el andar fanfarrón.
- El viejito: representa un anciano jorobado, de cara picaresca y andar defectuoso.
- La mujer: vestido blanco, en el que son muy visibles “los picos” de bambú. Ojos muy grandes, enorme pestañas y mejillas rojas.
- El artista: representa un “joven romántico”. Traje de rayas, patillas y bigote con grandes puntas y gran corbata. Una gorra negra.
- El cabezón: gran cabeza de calabaza. Andar inestable a causa del gran peso de su cabeza.
- Judas: cara y vestido verdes con grandes serpientes en los brazos.

(Solórzano. 1986: 95-96.)

Departamento de Filosofía

Atendamos inicialmente a la descripción del espacio físico en el que se desarrollan los acontecimientos. “Una sola pequeña ventana en lo alto de uno de los muros grisáceos” (Solórzano: 1986: 97) Una descripción del lugar donde habitamos, limitado, lúgubre, oscura, casi sin luz. Este contrasta con el colorido de los muñecos. Los fantoches están encerrados, obligados a la convivencia entre ellos, sin la posibilidad de dejar el lugar cuando ellos lo deseen. “El hombre se ve forzado a vivir en un sistema, a la fuerza, trágicamente [...]” (García s.f.). Primer indicador de una carencia de libertad o una falsa libertad. El hombre es arrojado a su existencia, sin alguna pista de lo que debe hacer, confinado a vivir con los individuos que le rodean, acumulando tiempo. Esta convivencia será la que dé la impresión de sentido, nos basta con hacernos compañía.

Dentro de los personajes cada uno juega un rol determinado. El viejo será el representante de una deidad, un creador, con la particularidad de ser indiferente, ciego, sordo y mudo. Ese dios casi inexistente por su falta de participación. Incapaz de responder a las preguntas de los fantoches. Inclusive se le cuestiona si él mismo puede responder a las interrogantes sobre su propia existencia. Su hija, la muerte, es la única que, según los fantoches, posee libertad, de abandonar el cuarto, de elegir a quién llevarse, controlar el destino de los que habitan ahí.

Los otros personajes, constantemente en pugna por sus diferencias, son el reflejo de una sociedad que solo cambia en forma, pero no en fondo. Cuando nos vayamos otros fantoches ocuparán nuestro lugar. Otras ocuparán el rol de cabezón, del artista, etc. Todos enajenados en sus quehaceres. El joven, ensimismado en su trabajo, “el autómatas”, cree que “al sumirse en el engranaje de la rutina, cree escaparse de los conflictos, las dudas” (Rivas 1970:124). Intenta escapar, de la angustia evitando caer en la duda, en la reflexión. Al iniciar la obra la frase que se escucha es la del joven exclamando “No hay que perder el tiempo. A trabajar” (Solórzano 1986: 97). Se atrinchera en su trabajo. Cuando llega el momento de los cuestionamientos, las elucubraciones, donde surgen las preguntas, el cabezón le invita a reflexionar a lo que él

responde: “No tengo tiempo de pensar en eso. Tengo que trabajar” (Solórzano 1986: 102)

El viejo es otro personaje enajenado, solo que su medio no es el trabajo, es la adicción a la posesión de lo material. El viejo se empeña en recolectar y contar papeles sobrantes del material del que están hechos los muñecos. Él los considera “valiosos”, e inclusive les otorga su propio valor por la cantidad que exista y no por la belleza de los mismos. Otro personaje entregado a la rutina que inclusive causa molestia al resto de sus compañeros: “Cabezón (poniéndose de pie increpa al viejito): No me dejas pensar por estar contando esos papeles. Todo el día haces lo mismo... es estúpido. (Solórzano 1986: 100). El viejo es el único personaje que parece no estar totalmente afectado por la crisis existencial que sufren los fantoches. Es el que más tiempo lleva en el taller y se muestra más optimista frente a su destino. La mujer juega el papel de aquel desesperado que intenta encontrarle sentido a su vida aferrándose a cualquier cosa. Aquella que busca la felicidad en acciones pasajeras. Ofreciendo su cariño al joven. En el ocaso de la obra la mujer encuentra su anhelada razón para continuar con vida: un hijo.

El artista y el cabezón se presentan como dos posturas contrarias. Ambos enajenados en su característica. El artista entretenido en cambios superficiales de sus papeles:

“Artista: estoy cambiando estas rayas color de rosa, que el viejo me ha pintado. Por otras color violeta

Mujer: [...] no hacías lo mismo ayer

Artista: no, ayer cambié las rayas violetas por otras color de rosa.” (Solórzano 1986: 98)

El artista se ocupa en la repetición monótona, rutinaria. Un personaje que pretende abstraerse de su angustia a través de sus fantasías, cambio de lo que es y no es en apariencia. Intenta incluso escapar de

Departamento de Filosofía

la muerta, garantizar su inmortalidad a través del arte, sin embargo él se presenta como ser mortal. A través de su arte pretende “que sea lo que no es, que el tiempo no transcurra, que el rosa sea violeta, que el sueño sea verdad, que la vida no termine” (Solórzano 1986: 115). Pretende incluso superar a la muerta, matarla en pensamiento. Pero este banal intento quedó suprimido ante la inevitable muerte. El artista es el único que desaparece. El cabezón estaba enajenado en su pensamiento, en tratar de explicar las cosas que le rodeaban, en buscar una explicación. Es una especie de parodia de aquellos que pretenden ser sabios, como lo pretenden algunos filósofos, a tal punto que consideran que el conocimiento les es suficiente para contraponerse a la condición humana. Aquel que se encierra en su pensamiento a tal punto que se ciega y no quiere aceptar su finitud. Existe un temor inicial al creador, al viejo que hace los muñecos, que es expresado por el artista, siempre en un tono pesimista, pero suspicaz, detectando en el anciano cierto grado de maldad y desconfianza:

“Artista: a lo mejor el viejo es malo también.

Mujer: ¿cómo puede ser malo si nos ha hecho a imagen y semejanza suya?” (Solórzano 1986: 103)

La mujer tiene una plena confianza en que ellos son buenos y por lo tanto, al ser hechos a imagen y semejanza de su creador, él también debe ser bueno. Un dios piadoso.

Los fantoches estaban acostumbrados a la rutina, acoplados a sus tareas, a la repetición, a tal punto que inclusive el joven la describe como la felicidad: “Lo monótono es la felicidad” (Solórzano 1986: 104). Ansiaban la libertad, que era representada con la salida del taller. Fuera de ahí ellos alcanzarían eso que les hace falta, eso que no saben que es pero anhelan, que podían imaginar. Algo comparable al cielo de cristianos, donde no es este mundo gris, mundano y de sombras el que importa sino la liberación del alma y trascendencia a la vida eterna. La crisis inicia cuando descubren que Judas, el primer elegido, partió hacia “la libertad” para ser quemado en público. Este

Departamento de Filosofía

es el destino de cada uno los fantechos. La ruptura de la ilusión, la destrucción de la confianza, el velo que cae y les revela su fatídico destino. Brota una angustia, una desesperación que se contagia en todos, excepto en el viejo. Surge el concepto de la nada, que automáticamente se transforma en el destino de los fantechos:

“Joven: pero entonces ¿qué es lo que les pasa a los que se van?”

Cabezón: yo lo vi. (Con desesperación) Nada.”

(Solórzano 1986: 109)

La libertad no era lo que esperaban. Es un término que no logran comprender. La única relación que encuentran es que la muerte es esa nada, un desaparecer en el aire, un dejar de existir. Un absurdo. Todo aquello que ellos creían y en lo que fundamentaba su existencia se derrumba. El cabezón en un enorme y desesperado esfuerzo por tratar de explicar racionalmente la situación intenta especular sobre la partida de Judas, acusando que fue un castigo divino, que no es lo que les espera a ellos:

“Cabezón: (con esfuerzo): quiere decir que el viejo lo destruyó porque era malo.

Joven: entonces el viejo es bueno.

Artista: ¿y si no es así? ¿Y si viene por cualquiera de nosotros y nos hace arder en el mismo fuego que a Judas?

Mujer (con tristeza): Entonces la vida aquí no tendría sentido.

Artista (intenso): sería... la desesperación.”

(Solórzano 1986: 111)

Departamento de Filosofía

Se derrumba entonces la plena y ciega confianza en el viejo que hace los muñecos. Se les presenta como alguien vil, alguien que los condiciona. Que les otorga la vida, su “cartucho” de pólvora, pero es esta misma la causante de su desesperación, de su angustia, de su muerte. Paradójicamente su cartucho es su vida y su muerte. Se esparce un sentimiento común. El joven y la mujer intentan aferrarse a la vida, con la adquisición de un niño. El artista se entrega por completo a su muerte y propone el suicidio como la única salida, el único acto de libertad: “si ese es nuestro fin, vamos a juntarnos todos, acerquemos a nosotros una cosa encendida y volaremos por el aire en un solo estallido [...] tal vez ésa... es la única libertad que podemos desear.” (Solórzano 1986: 110). El cabezón no se resigna e intenta seguir buscando una explicación racional, aunque esta no le permita ver con claridad la inevitable condición de su existencia. El viejo, el que lleva más tiempo en el taller no pretende huir a su muerte, por el contrario, la anhela y agradece el tiempo que lleva en el taller: “[...] Pienso que ya es bastante hermoso sentir el peso del envoltorio negro en el centro del cuerpo y saber que eso le da sentido a nuestra presencia en este lugar [...]” (Solórzano 1986: 111)

Los fantoches es una hermosa alegoría del absurdo de la condición humana, que viene a romper con la estabilidad que nos proporciona la monotonía de estar integrado a un sistema, social y económico. El hombre es arrojado al mundo, sin la posibilidad de elegir la duración de su presencia, sus acompañantes, su destino, etc. Obligado a participar en el juego, en ese teatro que llamamos realidad, jugando el rol que les corresponde, colocándonos nuestras máscaras y encerrándonos en nuestros vicios: el trabajo, la acumulación, la ilusión del arte, el encierro (en algunos casos) del pensamiento. Revela la ruptura que se da cuando los individuos se hacen conscientes de su existencia, en el anhelo de encontrar un sentido a su vida se chocan con la nada, la muerte. La desesperación se apodera de nosotros y solo nos queda tomar alguna postura para enfrentarnos a un final inevitable y la realidad se nos presenta como insuficiente. Se transforman en almas atribuladas, incapaces de apoderarse de su destino, anhelando una libertad que es inexistente. Quedamos en un limbo, en una sala espera, aguardando la llegada de la aquella niña, nuestra muerte catrina.

Bibliografía

- García, David. (s.f.) La recepción del existencialismo camusiano en el teatro de Carlos Solórzano. Centro de Estudios Clásicos, IIFL-UNAM. México.
- Rivas, Esteban (1970) Carlos Solórzano y el teatro hispanoamericano. Ed. de A. México.
- Solórzano, Carlos (1986) Teatro Breve. Editorial Joaquín Mortiz. México.

Pensamiento y Poesía en María Zambrano

Lucía Aguilar

Desde los diálogos de Platón hasta Pablo Neruda ¿Puede haber una diferencia? ¿De qué manera? ¿En qué sentido? Esto se pregunta María Zambrano en su libro “Pensamiento y poesía”.

La autora española presenta una lucha entre estas dos cosas, el tema lo trata mediante acercamiento y alejamiento del hombre, su pensar y su ser. Primero, hay que comprender que pensamiento y poesía se han enfrentan dentro de nuestra cultura a lo largo de los siglos; desde tiempos antiguos hasta tiempos muy modernos. Pero el diálogo que presentamos aquí, se retoma mediante el enfoque del filósofo griego con un cierto matiz existencialismo español.

Siguiendo esta línea, la poesía tiene dentro de sus manos al hombre concreto, al hombre individual. En cambio la filosofía posee al hombre en su historia universal. Ambas acciones (filosofía y poesía) nacen primeramente de la admiración, pero en sus jóvenes inicios, se puede decir que la filosofía también surge más como una revelación ante el hombre. La filosofía sufre una dualidad al generarse, primero, un momento estático que es admiración ante lo inmediato, y después, un violentarse para librarse de ellas y buscar o perseguir aquello que no regala su presencia. Aquí, afirma Zambrano, es donde comienza el camino metódico de la filosofía. La poesía en cambio, sufre la admiración internamente, decide perseguir la multiplicidad, lo heterogéneo del mundo, y así, decide no renunciar a nada.

Comienza la lucha, entre la unidad y heterogeneidad; por un lado la filosofía persigue la unidad y se dirige hacia el ser tras las apariencias del mundo, y por otro, la poesía no persigue la unidad y se queda felizmente admirando las apariencias que se le presentan. El poeta, sin embargo, logra alcanzar la unidad en el poema, y de una manera

irónica, alcanza la unidad más pronto que el filósofo. El logos del poeta en consumido inmediatamente. En cambio, el logos del filósofo será inmóvil y solo será asequible a quien lo alcanza siguiendo ciertos pasos.

Ante el conocimiento, la filosofía se plantea a así mismo como una necesidad “todos los hombres desean saber” afirman los griegos. La poesía no nace diciendo que todos los hombres necesitan de ella.

La filosofía se resuelve a ser la razón que capta el ser, un ser que cuando es expresado en el logos nos muestra la verdad. La filosofía persigue la verdad última y la poesía puede perseguir la verdad a pesar de que ésta sea mentira. La filosofía es razón, universalidad, ser, verdad. La poesía es embriaguez, particularidad, es el mundo, es la necesidad.

Aquí es donde surge el choque que puede ser del interés de nuestro análisis: como la poesía va en contra de la verdad entonces se puede decir que va en contra de la justicia. Así lo dice Zambrano y así lo dice Platón al condenar a la poesía y al poeta como imitadores de lo que ya es imitado. Sumado a esto, tenemos la idea del ser, el ser determina toda la situación del filósofo griego y le obliga a muchas cosas, a seguir su vida por medio del ser. El ser, es el descubrimiento griego por excelencia, nadie lo puede negar, y la justicia es el correlato a este ser en vida humana. Por esto mismo, Platón es tan fiel a este principio y niega la poesía y afirma la injusticia que tiene dentro. La poesía representa la mentira, porque todo aquello que “represente” es ya considerado una mentira.

¿Cómo va a ser posible que el engaño exista en la razón, si la razón no hace sino ajustarse al ser? ¿Cómo va a desviarse la razón de la realidad, si la realidad es ser y el ser es de naturaleza análoga a la de la razón?

Platón deseaba la independencia humana con respecto a los dioses, por esto, reúne el contenido humano y lo coloca bajo el mando de

Departamento de Filosofía

la razón. Así es como viene a existir el hombre, pero el poeta sigue siendo la única voz que no publica la razón, que no la profesa. El logos, entonces, se traiciona a sí mismo en la poesía y a pesar de ser palabra, podemos decir que no es razón. La poesía es embriaguez, posee la razón como esperanza, como la no aceptación de la muerte, como la cura momentánea al amor, pero al amor que también se dirige a la muerte, este amor que pertenece a todas las apariencias que detesta el filósofo. La poesía se aferra al instante. El filósofo desprecia lo perecedero del mundo, las apariencias, pero el poeta se aferra a ellas, sabe que son fugaces y por esto mismo son mucho más valiosas que cualquier otra cosa, son más frágiles y las desea poseer; el poeta las ama.

Comparando la belleza con la sabiduría, podemos afirmar que la belleza nos atrae más porque es visible, pero cuando reconocemos –como buenos filósofos- la primacía del ser y afirmamos que es el ser lo que representa la unidad, ya no podemos nada más que desprendernos violentamente hacia todo lo que no es ella. Cuanto más pura es la contemplación, más decisivo es nuestro querer acercarse al ser. Y aquí es donde el filósofo toma una decisión, porque el poeta jamás ha querido tomar esta misma decisión. Por esto mismo, desde la filosofía, consideramos al poeta inmoral, reconocemos la poesía como inmoral, porque nuestra ética está íntimamente ligada al ser, y el poeta no.

En cuanto a la palabra, el poeta se consume en ella, se convierte en su esclavo. Fuera de la palabra no se quiere existir, no se puede ni pensar, porque la palabra es la que hace al poeta y eso indudablemente, todos lo sabemos. El filósofo, por otro lado, quiere poseer la palabra y convertirse en su dueño, pero no logra completarse en ella, la palabra le queda corta, lo detiene, no puede dominarla. El poeta es el único que viene y va con la palabra, que hace con ella lo que quiere y en un sentido muy interno, se muestra irresponsable con el uso de esta palabra; porque el poeta no sabe lo que dice, y a pesar de eso, logra tener en sí una lucidez muy propia, que es exclusiva de su misma poesía. El poeta tiene un género de conciencia, una conciencia que

despierta y le da la fuerza “extrahumana” para lograr escribir. Así, el poeta genera una ética para sí, una ética que no es la ética del filósofo, es una ética del poeta, del martirio, lo que viene a constituir la fuerza de su inspiración.

Concluimos entonces que el filósofo se aferra a la unidad descubierta por el pensamiento, se rige por la razón y por la ley, por la justicia, que frente al logos, desea poseer un lenguaje estructurado para poder establecer un método y lograr dirigirse hacia la verdad del mundo. Pero el poeta se aferra a la dispersión, su acción frente al ser es tratar de fijar las apariencias, frente a la razón y a la ley, coloca la fuerza del frenesí, de la pasión pura por el mundo, frente al logos, coloca el hablar delirante y frente al cuidado filosófico, se deja llevar por la embriaguez. El acto filosófico se da a algunos y el acto poético se da a todos. Entonces ¿Quién puede establecer una ética universal? ¿Quién maneja intrínsecamente la universalidad? Me pregunto yo,.. si es mejor leer a Platón o a Neruda.

UNA EXALTACIÓN A LA FILOSOFÍA

Sven Patzán Díaz

“Una vida sin búsqueda no es digna de ser vivida”

Sócrates

Es insospechada, la cantidad de ideas producto de la actividad filosófica, pero ¿Qué es filosofía? Interesante pregunta, porque ella misma ejemplifica una de sus características: además de cuestionarse por lo circundante, por los problemas más generales del mundo, también se interesa, por lo que ella misma representa, es decir cuestiona su propio proceder, sus ideas, sus métodos de investigación.

Tres ejemplos ilustrarán esta última característica. Cuando Platón, en el Sofista, describe el método socrático, resalta la importancia del mismo en el momento de filosofar: “después, verificando fácilmente la ligereza de unas opiniones tan erróneas, la reúnen en su crítica, las confrontan unas con otras y mediante esta confrontación, le demuestran que son contradictorias¹”. También, cuando Descartes toma una actitud crítica ante sus propios conocimientos: “Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos²”. Y por último, cuando Adorno, explica el carácter crítico de la “dialéctica negativa”, porque excluye toda explicación definitiva conclusiva y tiene en cuenta el movimiento incesante del pensamiento: “Quien elige hoy el trabajo filosófico como profesión debe renunciar a la ilusión con la que antes se iniciaban los proyectos filosóficos: que sea posible aferrar, con la fuerza del pensamiento, la totalidad de lo real. Ninguna razón justificadora podría hallarse a sí misma dentro de una realidad

1 Rodis-Lewis, G. Platón (selección de textos). 1era. edición. Editorial EDAF. 1981. España. Pág. 160

2 Decartes, René. Discurso del método. [Versión PDF, pág. 15. Consultado el 2 de mayo 2015]

cuyo orden y cuya forma rechaza y reprime cualquier pretension de la razón.”³

Apropósito de investigación, han de mencionarse algunas ideas investigadas entorno a la voz filosofía. La tradición que viene desde Cicerón y Diógenes Laercio, se dice que la palabra filosofía fue acuñada por Pitágoras. Pitágoras nació en Samos, una isla griega, en 580 A.C. Él se encontró con que sus antecesores, aquellos hombres dedicados a la investigación de la naturaleza de las cosas, eran llamados SABIOS, σοφοί. Pero, de sí mismo dijo que no era tal, sino filósofo, y agregó que a los juegos Olímpicos concurrían tres clases de hombres: Los que participan en ellos buscando la gloria y la nobleza; los que van allí atraídos por la ganancia y el lucro, y una última clase, la más noble de todas, de “aquellos que no buscaban ni aplauso, ni lucro, sino que quieren ver y considerar lo que se hace y de qué modo se hace⁴. A estos últimos, se asemejan los filósofos, que se interesan por el Ser de las cosas y su modo de comportamiento.

Al repasar algunas bellísimas reflexiones de Platón, en su libro el Banquete. Sócrates, dirigiéndose a Agatón pregunta, vista su definición del amor como dios hermoso y bueno, si éste, el amor, es amor de alguna cosa o de nada. De alguna cosa, seguramente responde Agatón.

Pero la cosa que el amor apetece o desea en el ser amado, aquello que lo atrae, es la belleza. No solo la belleza física, sino la espiritual, la moral, la de los sentimientos, inclusive la divina.

Y la cuestión, objeto Sócrates, es ésta: que si algo se apetece es porque no se tiene. Nadie apetece, desea, busca, lo que ya posee. Si el amor apetece y persigue la belleza es porque él mismo no la posee, él mismo no es bello. Y no es bueno tampoco, pues καλοκαγαθία. Pero si no es bueno ni bello, entonces no es dios, pues los dioses o son bellos y buenos o no son dioses.

3 Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. Historia del pensamiento filosófico y científico III [Versión PDF. Pág.651. consultado el 2 de mayo]

4 Laercio, Diógenes. Sobre la vida de los filósofos ilustres. [versión PDF, pág. 641. consultado el 1 de mayo,2015]

Departamento de Filosofía

¿Qué será, pues, el amor (eros), según Sócrates, ya que no es ni bello ni bueno, ni dios? Un ser intermedio entre los hombres y los dioses; uno de los seres que “pueblan el intervalo que separa el cielo de la tierra y unen el gran todo”. Un ser que tiende perpetuamente a lo bueno y a lo bello, porque no lo posee como un acto, como una plenitud, pero que vive en él como una tendencia, como una sed y un apetito.

De allí la analogía de sentido con nuestra palabra filosofía.. Así como Eros se encuentra entre la indigencia y la riqueza, no poseyendo la belleza y la bondad, pero deseándolas, soñando con ellas, el filósofo, peregrino del no ser al ser, se encuentra entre la sabiduría y la ignorancia. No es ignorante, pues desea y ama la sabiduría; no es un sabio, pues tampoco la posee. El filósofo vive de ese amor, de esa sed de saber que quiere superar, aunque nunca la cumpla.

Eros, movido por su sed tiende al bien y le ama, Ama a dios y le busca, Sin verle, sin encontrarle nunca.

De manera semejante,

El filósofo, movido por su sed, Quiere a la sabiduría y la ama, La ama por sobre todo, y le busca, Sin verle, y quizá, sin encontrarla nunca
....

Bibliografía

Rodis-Lewis, G. Platón (selección de textos).1era. Edición. Editorial EDAF. 1981. España. 302 Págs.

Decartes, René. Discurso del método. [Versión PDF, 40 págs. 15. Consultado el 2 de mayo 2015]

Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. Historia del pensamiento filosófico y científico III [Versión PDF. Pág... consultado el 2 de mayo]

Laercio, Diógenes. Sobre la vida de los filósofos ilustres. [Versión PDF, 750 págs... consultado el 1 de mayo, 2015]

Algunas consideraciones entorno a la filosofía contemporánea respecto a la realidad nacional

Otto Fernando Arana Mont

1. Algunas cuestiones iniciales

Todo conocimiento exhaustivo de la contemporaneidad (y también de cualquier otra época) sin lugar a dudas, nos supera. Es tan vasta la producción que aún así, dedicarse a un autor por poca que parezca su producción, nos puede llevar la vida. No obstante, hay un mínimo de conocimientos que nos puede dar un panorama de lo que ha sucedido al respecto. Considero que no se trata de hacer gala de erudición cuando ya muchos lo han hecho como parte de su profesión. Me parece que sería oportuno, a partir de una breve relación de autores y líneas de pensamiento, reflexionar sobre el significado de la filosofía para nuestra actualidad, para los hechos a los que nos enfrenta este contexto tan particular. Esto es lo que busco con el desarrollo de este texto: reflexionar, discutir más que informar.

2. Brevísimo y excesivamente general panorama de la filosofía contemporánea

Pretendo realizar, al iniciar, un breve recuento de los autores y escuelas más sobresalientes de la filosofía contemporánea y con ello, no sólo compilar datos, sino me sirvan de punto de partida (o pretexto) para reflexionar sobre este colosal legado de producción. Es decir, luego de recordar a tan insignes filósofos, pasar a reflexionar sobre su actualidad y oportunidad en el acontecer nacional. Esto debido a que, precisamente, la contemporaneidad no surge de la nada, sino que tiene unas raíces tan profundas, un tronco tan fuerte y una copa tan frondosa como si se tratase de una ceiba. Tal parece, entonces la contemporaneidad en la filosofía.

Departamento de Filosofía

Así, la dialéctica del mismo pensar occidental, hizo de las suyas en este bloque hijo de Cronos en el cual nos encontramos (teóricamente, por supuesto) desde que Hegel in illo tempore deja sobre el plató la más filosófica provocación a muchos personajes que dieron origen a las líneas de pensamiento de la contemporaneidad: Marx con su obra crítica (a la que, contrario a su voluntad, le llaman marxismo), Kierkegaard con el existencialismo, Nietzsche con el vitalismo, Comte con el positivismo, por mencionar algunos. En estos casos, Hegel tuvo la culpa de esto. Aunque también en el ámbito anglosajón, puede mencionarse el positivismo utilitarista con Bentham y Mill. Pero volviendo a la Europa continental, está el historicismo con Dilthey y la fenomenología con Husserl. Los Estados Unidos no quedan sin una mención con Pierce y James adalides del pragmatismo. Luego, como resultado del quehacer de los filósofos frente a su más natural evolución surge la Filosofía Analítica cuyos representantes pueden ser encabezados por Russell y Wittgenstein, así como el Estructuralismo de Lévi-Strauss, existencialistas más elaborados como Sartre, y por qué no, los de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Habermas, y otro menos ortodoxo como Benjamin. Este mapa no podría estar completo sin mencionar a los posmodernos como Derrida y Vattimo.

Otro aspecto importante a considerar: si bien los anteriores fueron los sembradores, quienes también cosecharon los frutos, disfrutaron de sus beneficios teóricos, tanto en occidente como en América Latina. Por mencionar algunos conspicuos nombres estarían José Carlos Mariátegui en el Perú, Samuel Ramos en México, Juan David García Bacca en Venezuela, Adolfo Sánchez Vázquez y el marxismo, Leopoldo Zea con el historicismo, Enrique Dussel y la filosofía de la liberación, Franz Hinkelammert, Ignacio Ellacuría, Raúl Fonet-Betancourt con la filosofía intercultural y Walter Mignolo con el pensamiento decolonial. Este continente, pues, no ha quedado fuera de la contienda, buscando su lugar dentro de la discusión filosófica.

3. Más que contemporaneidad, actualidad y realidad

Departamento de Filosofía

Nunca dejará de ser pertinente la reflexión sobre los filósofos en la contemporaneidad, época histórica de la filosofía de matriz occidental, en la cual no sólo nos encontramos sino además es fundamento de nuestra formación¹. Si bien en nuestro lenguaje son frecuentes expresiones como el papel de la filosofía es este o aquello, la sociología expone tal o cual teoría, la política estudia este o aquel sistema, todas éstas deberían expresarse mejor en función de aquellos que realmente hacen posible la producción literaria de estas disciplinas. Por ello, sería preciso afirmar que los filósofos, o mejor aún, determinado filósofo ha esgrimido tal o cual idea. Planteo, pues, que se debe reflexionar acerca de aquello que hace el filósofo en su momento histórico y su contexto particular.

Quiero partir, entonces, de si se precisa, por parte de los filósofos², de una heredada filosofía contemporánea como pieza de museo o su desarrollo y aplicación como una herramienta que en la actualidad, y según el contexto, aborde los problemas de la realidad que le corresponde, es decir, una mayor presencia y responsabilidad frente a la sociedad. Esto llevaría a plantear que de la filosofía contemporánea habría de decir para qué y no sólo qué es. Esto último, palabras más palabras menos, ya lo han logrado algunos textos, muy bien elaborados, claro está, por expertos en el tema. Lo primero sería el punto explosivo de una discusión, por demás necesaria; lo segundo, se puede encontrar inclusive en internet (hay sitios serios, por supuesto). Lo primero es resultado de una larga y difícil meditación-discusión; lo segundo, bien puede ser el trabajo de una compilación.

Incluso, habría que discutirse si la filosofía contemporánea (con autores, textos y desaciertos incluidos), nos sirve como una presea de erudición que podremos recitar sin complicaciones para asombro de los demás o es un instrumento para abordar todas las problemáticas a las que estamos llamados como filósofos (suponiendo una auténtica

1 Me refiero con exclusividad al Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, USAC.

2 Tanto de los que producen como de aquellos que la estudian.

Departamento de Filosofía

vocación) a trabajar en nuestro momento y contexto. Esto implica desde ya un reto para aquellos que han tomado en cuenta, con seriedad, el llamado al trabajo filosófico, el cual, para los problemas a que debe enfrentar, no es menos importante que el de un abogado, un ingeniero o un médico.

Yo no rechazo ese legado de la contemporaneidad³, el cual se debe valorar y estudiar. No obstante, sí cuestiono hasta qué punto la actualidad⁴ la ha superado o, al menos, le ha interpelado con realidades que no se dieron en su momento ni las previeron⁵ sus autores⁶. Y, si los que están en la jugada, están atentos a esto, lo cual, por cierto, no es su obligación ni la de quienes les precedieron. Ya harto tengo entendido que algunos me cuestionarían al respecto. No obstante, dejo la inquietud para quien tiene la apertura y desea discutir esto. Ya sé también que para muchos no tengo la razón sobre este punto, que no estoy considerando esto o aquello, lo de acá y de acullá, etc. Es de lo más normal que, posiblemente, estoy equivocado tanto como lo podrían estar todos los demás, ya que no pretendo enseñorearme con una verdad a predicar. E pur⁷, desde mi perspectiva⁸, vale la pena discutir estas ideas y no sólo compilar datos.

Insisto en este punto: la contemporaneidad implica para el filósofo, entonces, un reto. Un reto para el cual precisa estar preparado, con una formación, disciplina y auto-exigencia como la debe tener toda profesión. Hay tanto que surge de lo cual podemos ocuparnos. Desde las cuestiones más generales hasta las más particulares. Aunque si alguno quiere realizar trabajos de erudición en las obras de autores

3 De autores clásicos: Sartre, Camus, et cétera.

4 Nuestra actualidad espacio-temporal, año 2015, Guatemala.

5 Y no me refiero a exigirles su función de clarividentes ni profetas escatológicos.

6 Me refiero a los que ya murieron.

7 Y *sin embargo*... aludo al inicio de la frase de Galileo Galilei.

8 Como también tuvo la suya Platón, Kant, Hegel, Marx, Sartre, entre otros, y por la cual son amados por unos y odiados por otros.

oficiales⁹, no hay ningún problema¹⁰, es más, a ellos se agradece esa paciente y especializada labor de la cual, muchas veces, dependemos el resto: investigaciones, traducciones, interpretaciones, relaciones, compilaciones, entre otras. No obstante, si todos dedicamos la vida en ello, se descuidaría otra demanda apremiante, la cual nos exige prestar atención al acontecer nacional, estudiarlo y hacernos escuchar, como filósofos, en medio del apabullante ruido de la problemática, labor que no es tampoco fácil, porque esto de abordar la problemática de nuestra actualidad nos exige conocimiento, herramientas y gusto por sobre el miedo.

4. Consideraciones finales

En contra de la idea perversa (o muy cómoda) en la cual se argumenta que la filosofía no sirve para nada, parece ser que la realidad del acontecer nacional exige al filósofo (por lo menos al que no quiere eludirla) su intervención, que clame en medio del desierto lo que bien puede explicar, no sólo plantear buenas preguntas, a modo de misterios sin resolver. En palabras de Ellacuría “La sociedad necesita de la filosofía. Nuestra sociedad necesita de la filosofía.” (Ellacuría, 1998)

Como lo he expuesto ya en varios trabajos y desde hace algunos años, considero importante la reflexión y discusión de la responsabilidad social del filósofo (al menos el que se forma en la USAC, única universidad pública) respecto al país, el cual demanda su participación, su trabajo y abnegación.

El reto, definitivamente no es fácil. Más que un valor temerario, se necesita una sólida y exigente formación que permita al filósofo

⁹ De la historia oficial de la filosofía, por supuesto.

¹⁰ Quiero aclarar que en ningún momento menosprecio el necesario conocimiento (o información, al menos) de la producción filosófica. Lo que sí planteo como oposición es quedarse únicamente en eso. Es decir, yo podría ser un erudito en Platón, pero esto debería ser un complemento a mi labor como filósofo en el acontecer de la realidad.

Departamento de Filosofía

enfrentar lo que le exige tan colosal responsabilidad, a la que si bien no está obligado, no sé si pueda tener el descaro y la indolencia de ignorar, si aún no se ha engreído con tanta erudición ni ha perdido lo humano tan preciso en la labor filosófica. Sí se necesita estudiar, y mucho, pero también, volver a la realidad, o en palabras de Ellacuría: “El filosofar implica una gran necesidad de estar en la realidad, y una gran necesidad de saber última y totalmente cómo es esa realidad” (Ellacuría, 1998).

Bibliografía

Dussel, E., Mendieta, E., & Bohórquez, C. (Edits.). (2011). El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-200). México: Siglo XXI.

Ellacuría, I. (1998). Filosofía, ¿para qué? Recuperado el 09 de mayo de 2015, de <http://www.uca.edu.sv/>: http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/filo_pa_que.pdf

ONTOLOGÍA DE LA EXPRESIÓN

Olga Patricia García Teni

El derecho a la libre expresión sólo puede fundamentarse en una antropología filosófica, ya que la expresión es la capacidad humana de manifestar el ser, utilizando para ello diferentes modalidades. Por ello, la libre expresión, que no es equivalente a libertad de prensa, sino que es más amplia que ésta, incluye muchos modos de la cultura. Esto hace importante buscar cuál es el fundamento último de la libre expresión.

La idea de expresión es amplia, pues se entiende por expresión la manifestación mediante símbolos o comportamientos simbólicos. Ahora bien, la capacidad de elaborar símbolos es una característica exclusiva del hombre, o sea, que su ser simbólico determina su esencia.

La capacidad de expresión es pues un rasgo esencial del hombre, un distintivo de su propia naturaleza. La expresión es una característica privativa del ser del hombre, y es precisamente en el hecho de ser la expresión una manifestación mediante símbolos en la que se debe fundamentar que la expresión es un derecho natural, pues es exclusivamente humano y definitorio de su esencia.

Esa capacidad de elaborar símbolos, pero sobre todo de crear mundos simbólicos, es lo que ha permitido crear la cultura y desarrollar la naturaleza humana. El símbolo, entendido como una forma de responder a los estímulos externos, es producto de un proceso de interpretación y de respuesta a lo externo. El hombre es el único ser capaz de mediatizar sus respuestas a lo externo, presentando así una oposición a la determinación de la totalidad de las cosas. Por ello, el símbolo se fundamenta en la libertad humana, porque no es una respuesta mecánica y determinada frente a los estímulos, al contrario, es la forma en la cual el hombre responde de manera única y libre

a las necesidades que establece la naturaleza, y al crear el símbolo, el hombre se libera de ella, y se abre hacia infinitas posibilidades de mundo.

El mundo humano, a través del símbolo se convierte en una forma única de vivir del hombre, el hombre se realiza como hombre en “su” mundo, en el mundo que él ha creado. Un mundo que es un conjunto de interpretaciones y representaciones de una realidad en la que el hombre está inmerso, pero a la cual no pertenece y que puede trascender. Lo determinado de la naturaleza es una forma de negación del hombre, mientras que el símbolo se convierte en la respuesta liberadora frente al estímulo mecánico. La capacidad del hombre de crear símbolos es lo que lo diferencia del animal, y le permite crear comportamientos distintos a los que le señala el instinto de la especie a la que pertenece.

Pero esa capacidad de expresión mediante símbolos, conforma lenguajes, o sea conjunto de signos que tienen una significación específica en cierto entorno humano. Es entonces el lenguaje un rasgo esencial del hombre, también exclusivo de su naturaleza. El lenguaje lo define como creador, como sustentador de cultura que no es otra cosa que sistemas simbólicos que son una representación de la realidad. El ser humano tiene lenguaje porque tiene la capacidad de interpretar la realidad con símbolos y de recrear esa realidad con esos símbolos. De esto se desprende que la cultura humana es simbólica. El conocimiento de la realidad se ha ordenado a través de símbolos. Los grandes ejes alrededor de los cuales gira el mundo humano, como la ciencia, el arte y la religión, son lenguajes, o sea conjunto de signos que tienen significación específica en el entorno humano, y que han sido creados para interpretar la realidad.

Las fórmulas químicas y físicas, las estructuras matemáticas, la escritura musical, por citar algunos ejemplos, no existen por sí mismas en la realidad, son más bien una re-creación de la realidad con un sistema simbólico. La fórmula de $F=m.a$, H_2O , la representación de

las notas musicales, no existen en la realidad, en ella únicamente hay fenómenos, pero, es la capacidad simbólica del hombre lo que permite interpretar la realidad partiendo de esas fórmulas, e incluso re-crear los fenómenos partiendo de esas estructuras.

El lenguaje oral y el lenguaje escrito no son diferentes, también son conjunto de signos con significado, y en el lenguaje hay una relación aún más estrecha, pues la esencia de éste consiste en el proceso de la abstracción para la elaboración de conceptos. El gran problema filosófico frente al lenguaje como mundo simbólico es esa relación cognoscitiva que realiza el sujeto cuando pasa del objeto al símbolo, al signo, y luego a otro sujeto. Por ello, el lenguaje puede ser entendido como un conjunto de símbolos convencionalmente aceptados, pues se crean utilizando como fundamento la función que tengan las cosas, pero también puede entenderse como el producto natural que se da en el hombre después que éste entra en contacto con el ser de las cosas.

Pero la preocupación aquí no es hacer una filosofía del lenguaje, sino establecer que el lenguaje mismo es una estructura simbólica para interpretar la realidad, que determina la esencia del hombre en tanto que es representación de la realidad y es instrumento para la comunicación.

Es precisamente en el hecho de la comunicación en el cual se puede centrar otro elemento para entender el derecho de expresión. La comunicación es un participar recíprocamente de ciertos modos de ser, que pueden adquirir nuevos significados imprevisibles. La comunicación basada en lenguajes, o sea en expresiones simbólicas, es una característica exclusivamente humana, especialmente cuando está delimitada a relaciones que exigen una libre participación.

El animal se comunica entre sí, a través de sonidos, olores, vibraciones, campos magnéticos, etc. Pero esa comunicación está determinada por las necesidades de la especie y siempre responde a los mismos

patrones, además, el animal no puede negarse a esa comunicación, que es determinante para el individuo y la especie.

Para el hombre, la comunicación es más compleja y está en otro nivel de realidad y de conocimiento. La comunicación, en primer lugar, sólo es posible por el previo reconocimiento de que las relaciones entre los seres humanos implican la alteridad, es decir, la conciencia del otro, pero ello sólo se deriva de la autoconciencia. En segundo lugar, la comunicación está dada como conjunto de relaciones que son sólo “posibles”, es decir, que si son posibilidad son libertad. En tercer lugar, esas relaciones “posibles” no son agregados a la realidad humana sino que la constituyen fundamentalmente, o sea que son la esencia misma de la comunidad humana.

Bajo estos aspectos, la comunicación se entiende, como decía Heidegger, como “co-existencia” el ser, el ser del “ser ahí” es la coparticipación, la coexistencia, la comunicación, y ésta constituye la realidad del hombre.

Retomando la preocupación inicial, o sea el fundamento del derecho a la libertad de expresión, se puede afirmar que la expresión como manifestación mediante símbolos o comportamientos simbólicos, se basa en la capacidad humana de crear mundos simbólicos, de crear formas mediáticas con la realidad, que a su vez se convierten en lenguajes, que sólo son posibles como producto de la libertad humana, y que son el instrumento para la comunicación, o sea para la co-existencia.

Establecer que la capacidad de expresión es un atributo privativo del hombre es fundamento suficiente para considerarlo como un derecho natural. Pero, también puede analizarse desde una perspectiva teleológica. La capacidad de expresión desarrolla, fortalece y perfecciona el ser del hombre. Es fundamento y fin de la existencia humana, tanto individual como colectiva.

La libertad de expresión es entonces un derecho individual, como lo indica el artículo 19 de la Declaración de Derechos Humanos, y en su faceta individual se fortalece en el valor de la libertad. Es el individuo el ser libre para manifestar a través del lenguaje el conocimiento, la ciencia, la opinión (aunque este sea un conocimiento que no incluye garantía alguna de su propia validez, y que se caracterice por estar siempre sujeto a revisión).

Pero también la capacidad de expresión tiene una faceta social, colectiva, es solamente el individuo en sociedad el que puede comunicarse, pero más que en sociedad, es en comunidad. Porque la comunidad sólo se entiende como acción recíproca, como conjunto de relaciones, se da la comunidad porque hay valores, ideas, propósitos en común, lo cual permite que las categorías del pensamiento y las formas de vida puedan compartirse. Si bien, esas formas de vida no son “iguales”, sí siguen patrones similares de conducta y de interpretación y recreación de la realidad. Por ello, el derecho a la libre expresión también tiene un aspecto puramente social, con un valor de derecho de segunda generación, válido para la colectividad.

Por último, la libre expresión trasciende lo puramente individual y local, para convertirse en un proyecto de orden universal por su trascendencia. Este proyecto de expresión del individuo y de las colectividades requiere del compromiso de todos los seres humanos, requiere de la solidaridad como valor de los derechos de tercera generación. Sólo siendo solidarios podemos comunicarnos y co-existir, participar de una completa constitución de la realidad del hombre, y podremos conocer los diferentes mundos simbólicos que la humanidad genera.

Para concluir, el derecho a la expresión lleva implícito, de manera necesaria la libertad, entendiendo aquí la libertad desde la perspectiva existencial, o sea, como posibilidad. El hombre es un mundo de posibilidades, en él lo real es lo posible. La expresión como manifestación simbólica es una posibilidad. Es una posibilidad que le

Departamento de Filosofía

abre infinidad de esferas del ser. Por ello hablar de libre expresión es tautológico. El hombre sólo si es libre se puede expresar, y solamente si se expresa es libre.

Por supuesto que la expresión como manifestación tiene implicaciones de todo tipo, que van desde las responsabilidades éticas, las concepciones estéticas, las implicaciones pedagógicas, por supuesto las políticas, etc., que adquieren el escritor y el comunicador social en el momento del ejercicio de un derecho, pues simultáneamente adquiere la responsabilidad de ese ejercicio, pero estas son consecuencias que merecen otro enfoque. Sin embargo, el fundamento de la libertad de expresión está en el hombre mismo. Por ello, se hace necesario profundizar en una ontología de la libertad de expresión, y por supuesto, en una antropología filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

1. Abbagnano, N. 1980. Diccionario de Filosofía. Traducción de Alfredo Galleta. México, Fondo de Cultura Económica.
2. Artola, M. 1986. Los derechos del hombre. Madrid, Alianza. 198 p. (Sección Humanidades)
3. Cassirer, E. 1998. Filosofía de las formas simbólicas. Traducción de Armando Morones. México, Fondo de Cultura Económica. Tomo I
4. Hartmann, N. 1986. Ontología. México, Fondo de Cultura Económica. 1986. Tomo I

1 El 4 de mayo de 2015, el Departamento de Filosofía hizo la entrega oficial de la revista impresa: Revista de Filosofía. Incluye los siguientes artículos:

- * Presentación de la revista.
Dr. Jorge Mario Rodríguez
- * Consideraciones sobre la libertad individual en Casa de Muñecas. Julio César de León Barbero.
- * Prenotandos a la idea de constitucionalismo republicano.
Sergio Custodio
- * Algunas influencias orientales en la literatura guatemalteca.
José Gutberto Chocón.
- * La pregunta fundamental que todo estudiante de filosofía debe plantearse.
Lilian Elizabeth Quiná Roquel
- * La inactividad político-social y la delegación del poder: fenómenos de la inconciencia social.
Sven Emil Patzán Díaz
- * Metafísica, ese ermitaño de la filosofía.
David Ernesto Chacón Estrada
- * El pensamiento filosófico de Juan José Arévalo.
Olga Patricia García Teni
- * ¿Por qué leer a Marx?
Harold Soberanis

- 2 Al iniciar el primer semestre de 2015, El Departamento de Filosofía elaboró el Documento de apoyo para el curso F192 Filosofía de la Educación. La Junta Directiva de la Facultad de Humanidades estableció la obligatoriedad del uso de este documento en las distintas secciones de la Facultad en la cual se imparte en curso. Puede descargarse dicho documento en la página de la Facultad de Humanidades, en el espacio del Departamento de Filosofía.

- 3 El Departamento de Filosofía, a través de la Cátedra Juan José Arévalo, realizó durante la tercera semana del mes de marzo la primera parte del curso de capacitación: Filosofía y Economía, El capital en el siglo XXI, de Thomas Piketti. Se contó con la participación de los profesionales: Dr. Jorge Mario Rodríguez, Licda. Mara Luz Polanco, Facultad de Ciencias Económicas y el Lic. Mario Rodríguez, del IPNUSAC. En el mes de julio se realizará la segunda parte de este curso de capacitación.

Bienvenida a estudiantes del Departamento de filosofía

09 de Febrero 2015



Sintópico “La importancia de Parménides en la Filosofía.”

Licenciado Sergio Custodio. Lunes, 16 de febrero 2015.



Departamento de Filosofía

“El culto a los monumentos históricos de Guatemala.”

Licenciado Luis González

Martes, 24 de febrero



Sintópico

“Herramientas para la redacción.”

Licenciado Jorge García

Miércoles, 04 de marzo



Sintópico

“Guía para Presentar Trabajos de Investigación según APA”

Licenciada Dora Cristina Godoy López,

Jueves, 12 de marzo



CÁTEDRA JUAN JOSÉ ARÉVALO

SEMINARIO DE CAPACITACIÓN DOCENTE SOBRE FILOSOFÍA-
ECONOMÍA: EL CAPITAL EN EL SIGLO XXI, DE THOMAS PIKETTY.

23, 24, Y 25 DE MARZO DE 2015



Licenciada Mara Luz Polanco
“¿Por qué Piketty y el capital del siglo XXI?”

Dr. Jorge Mario Rodríguez
“La desigualdad y democracia en el contexto
de la globalización neoliberal”



“Piketty y la desigualdad social”.

Dr. Mario Rodríguez

Sintópico

“El lenguaje filosófico y artístico de Tomás de Merlo y Mel Gibson, 300 años de vigencia del mismo discurso cronológico y fonográfico”

Arq. Fernando Urquizú

Lunes, 13 de abril de 2015



Sintópico
“Referencias bibliográficas según APA”
Licda. Dora Cristina Godoy López

Martes, 21 de abril de 2015



VIII FORO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

29 y 30 de abril de 2015

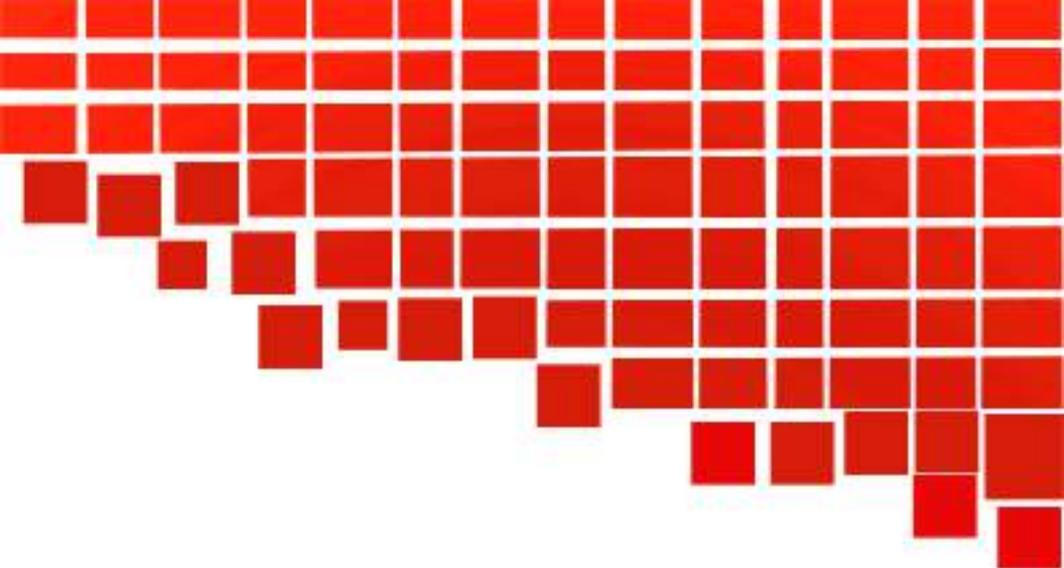


ENTREGA Y PRESENTACIÓN
DE LA REVISTADE FILOSOFÍA
Lunes, 04 de mayo de 2015



Sintópico
“Filosofía Kantiana”
Estudiantes de F138 Kant I
Miércoles, 06 de mayo 2015





Facultad de  humanidades

