



Antología
Ser Universitario

Índice

Bienvenida	4
-------------------	----------

SECCIÓN RÍGIDA

1	Apología	6
	Sócrates	
2	La República, Libro VII (Alegoría de la Caverna)	23
	Platón	
3	Metafísica	32
	Aristóteles	
4	Esbozos pirrónicos	40
	Sexto Empírico	
5	La verdad	50
	Juan José Sanguinetti	
6	Meditaciones metafísicas	60
	René Descartes	
7	Tratado sobre la Naturaleza Humana	86
	David Hume	
8	Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia	99
	Immanuel Kant	
9	Ciencia y fe: una colaboración positiva	111
	Mariano Artigas	

SECCIÓN FLEXIBLE

1	Realismo moderado	130
	Miguel Ángel González	
2	Para entender mejor al mundo. Curso de filosofía realista	141
	José Ignacio Moreno	
3	La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento	154
	León Olivé	
4	Modernidad líquida	164
	Zigmund Bauman	
5	En busca de la unidad del saber.	181
	María Lacalle	
6	La universidad: orígenes y evolución	193
	Francisco López, Nina del Rocío Martínez y Armando Gándara	
	Philomovies – Filosofía en la cultura pop	205
	Bibliografía	208

Bienvenida

Estimado/a alumno/a:

¡Es un gusto darte la bienvenida a la materia Ser Universitario!

El documento que tienes en tus manos es una antología que tiene por objetivo abrirte las puertas a las grandes ideas de algunos de los pensadores más importantes de la historia de la filosofía, a descifrar cómo sus ideas siguen vigentes y te pueden ayudar a resolver problemas a los que te enfrentas en tu vida personal, académica y profesional día a día.

En cada una de las lecturas, encontrarás una introducción y una serie de preguntas escritas por profesores del Claustro de la materia que te ayudarán a descubrir por qué estos autores se siguen leyendo en el 2024. Asimismo, hacia el final del documento, en la sección titulada "Philomovies-Filosofía en la cultura pop", encontrarás algunas sugerencias de películas y series que te ayudarán a ilustrar y profundizar en la comprensión de los temas vistos en clase.

La importancia de la materia y de estos textos es que, de la mano con tu profesor/a, te ayudarán a desarrollar tu pensamiento crítico. Se trata de una habilidad que resulta clave para analizar con mayor profundidad la realidad en la que estamos inmersos pero también para ser capaces de hacer los cuestionamientos correctos, encontrar respuestas, librarnos de sesgos, justificar nuestras creencias. En pocas palabras, implica pensar fuera de la caja. Quizá por ello, cada vez más se convierte en una capacidad buscada en un profesionista.

Por otro lado, es una invitación a convertirte en un buscador de la verdad, cuestionarte a ti mismo, preguntarte qué tan críticamente accedes a la información que encuentras en internet, qué tanto afán pones en conocer la realidad, si crees que cualquier opinión es válida y debemos aceptarla y, más aún, si estás dispuesto a enfrentarte a verdades incómodas ¿Vale la pena buscar la verdad? Por supuesto, bien decía Sócrates: "Una vida sin examen no merece ser vivida".

Finalmente, te invito a que reflexiones sobre tu rol como universitario en la sociedad. La oportunidad que tienes el día de hoy de estudiar una carrera universitaria te otorga también una responsabilidad: promover el pensamiento crítico en nuestra sociedad, convertirte en un actor de cambio y lograr que sean la búsqueda de la verdad y el bien los que guíen tu actuar como futuro egresado

¡Bienvenido/a!

Mtra. Gabriela Morales Ramírez

SECCIÓN RÍGIDA



Apología

Sócrates

INTRODUCCIÓN

¿Por qué Sócrates en el 2024?

Sócrates fue un filósofo griego que nació en Atenas aproximadamente en el siglo 469 a. C. Nunca escribió nada. A pesar de eso es uno de los filósofos más importantes de la historia; sumado a que tuvo por alumno a otro de los filósofos más importantes: Platón —nacido alrededor del 427 a. C.—. Tanto Sócrates, como Platón, murieron hace más de 2000 años. ¿Por qué tendrían algo que decir estos dos filósofos sobre nuestro mundo del 2023?

De acuerdo con Platón, Sócrates desarrolló un método de enseñanza que hacía que los jóvenes se cuestionaran y criticaran la realidad inmediata que los rodeaba. Este método se llamó mayéutica, el arte de parir ideas. A través de una indagación, por medio de un diálogo, Sócrates mostraba las creencias y prejuicios no fundamentados de sus interlocutores. Con ello exponía sus contradicciones y así los llevaba a un mayor grado de autoconocimiento. De acuerdo con Sócrates, comprender por qué creemos lo que creemos nos llevará a un mayor grado de conocimiento propio, algo que él ilustraba con la famosa frase: "conócete a ti mismo".

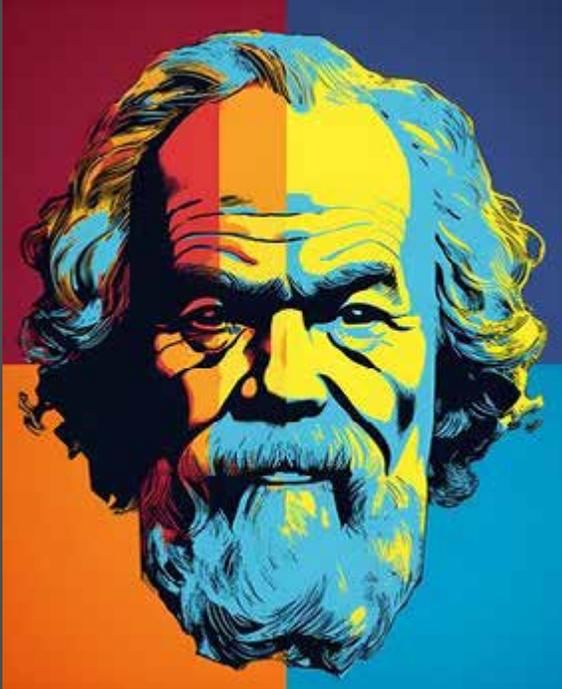
Sorprendentemente, ello le valió una mala reputación política en Atenas. Sócrates fue perseguido y acusado de dos graves crímenes: corromper a la juventud e impiedad. Los políticos atenienses veían en Sócrates y, en especial en sus jóvenes alumnos, una gran amenaza. Ninguno de los políticos quería ser cuestionado o criticado. Es por ello que llevaron a juicio a Sócrates, mismo que culminó con su ejecución.

Visto desde este punto de vista, Atenas no parece muy distinto de nuestro mundo. El mundo que hoy en día habitamos está lleno de distractores y persecuciones políticas. Las ideas y la búsqueda de la verdad se vuelven cada vez más inusuales. Es por ello que pensar, cuestionar, criticar y buscar la verdad se vuelven actos tremendamente revolucionarios y necesarios. Quizá por ello es que Sócrates ha aparecido ilustrado como una suerte de "héroe" en múltiples películas, serie o videojuegos —piénsese en *Bill & Ted's Bogus Journey*, *Merlí* o *Assassin's Creed: Odyssey*—.

Al enfrentarnos con la "Apología de Sócrates", nos adentraremos en un diálogo provocador y desafiante que nos invita a reflexionar sobre nuestras propias creencias, la naturaleza y necesidad del conocimiento, así como la relación entre el individuo y la comunidad política. La figura de Sócrates, con su coraje y su compromiso con la verdad, nos inspirará a abrazar el pensamiento crítico y a cuestionar nuestros prejuicios más arraigados. Platón y Sócrates, en efecto, tienen mucho que decirnos sobre nuestro mundo.

Mtro. Jorge Uriel Gutiérrez Rojas

APOLOGÍA



SÓCRATES

¿Cómo citar? Platón. (2003).
Diálogos: Apología de Sócrates.
Madrid: Gredos.

Introducción

¡Ciudadanos atenienses! Ignoro qué impresión habrán despertado en vosotros las palabras de mis acusadores. Han hablado de forma tan seductora que, al escucharlas, casi han conseguido deslumbrarme a mí mismo.

Cualidades de orador

Sin embargo, quiero demostraros que no han dicho ninguna cosa que se ajuste a la realidad. Aunque de todas las falsedades

que han urdido, hay una que me deja lleno de asombro: la que dice que tenéis que precaveros de mí y no dejaros embaucar, porque soy una persona muy hábil en el arte de hablar.

Y ni siquiera la vergüenza les ha hecho enrojecer ante la sospecha de que les voy a desenmascarar con hechos y no con unas simples palabras. A no ser que ellos consideren orador habilidoso al que sólo dice y se apoya en la verdad. Si es eso lo que quieren decir, gustosamente he de reconocer que soy orador, pero jamás en el sentido y en la manera usual entre ellos.

Aunque vuelvo a insistir en que poco, por no decir nada, han dicho que sea verdad.

Y, ¡por Zeus!, que no les seguiré el juego compitiendo con frases redondeadas ni con bellos discursos bien estructurados, como es propio de los de su calaña, sino que voy a limitarme a decir llanamente lo primero que se me ocurra, sin rebuscar mis palabras, como si de una improvisación se tratara, porque estoy tan seguro de la verdad de lo que digo, que tengo bastante con decir lo justo, de la manera que sea. Por eso, que nadie de los aquí presentes espere de mí, hoy, otra cosa. Porque, además, a la edad que tengo sería ridículo que pretendiera presentarme ante vosotros con rebuscados parlamentos, propios más bien de los jovencuelos con ilusas aspiraciones de medrar.

Estilo del alegato

Tras este preámbulo, debo haceros, y muy

en serio, una petición. Y es la de que no me exijáis que use en mi defensa un tono y estilo diferente del que uso en el ágora, curioseando las mesas de los cambistas o en cualquier sitio donde muchos de vosotros me habéis oído. Si estáis advertidos, después no alborotéis por ello.

Pues ésta es mi situación: hoy es la primera vez que en mi larga vida comparezco ante un tribunal de tanta categoría como éste. Así que -y lo digo sin rodeos- soy un extraño a los usos de hablar que aquí se estilan. Y si en realidad fuera uno de los tantos extranjeros que residen en Atenas, me consentiríais, e incluso excusaríais el que hablara con la expresión y acento propios de donde me hubiera criado.

El origen de la mala fama

Imaginémonos que se tratara de una acusación formal y pública y oímos recitarla delante del tribunal: "Sócrates es culpable porque se mete donde no le importa, investigando en los cielos y bajo la tierra. Practica hacer fuerte el argumento más débil e induce a muchos otros para que actúen como él".

El testimonio del dios de Delfos

Os voy a presentar el testimonio del propio dios de Delfos. Conocéis sin duda a Querefonte, amigo mío desde la juventud, compañero de muchos de los presentes, hombre democrático. Con vosotros compartió el destierro y con vosotros regresó. Bien conocéis con qué entusiasmo y tozudez emprendía sus empresas.

Pues bien, en una ocasión, mirad a lo que se

atrevió: fue a Delfos a hacer una especial consulta al oráculo, y os vuelvo a pedir calma, ¡oh, atenienses! y que no me alborotéis. Le preguntó al oráculo si había en el mundo alguien más sabio que yo. Y la pitonisa respondió que no había otro superior. Toda esta historia la puede avalar el hermano de Querefonte, aquí presente, pues sabéis que él ya murió.

Veamos con qué propósito os traigo a relación estos hechos: mostraros de dónde arrancan las calumnias que han caído sobre mí.

Cuando fui conocedor de esta opinión del oráculo sobre mí, empecé a reflexionar: ¿Qué quiere decir realmente el dios? ¿Qué significa este enigma? Porque yo sé muy bien que sabio no soy. ¿A qué viene, pues, el proclamar que lo soy? Y que él no miente, no sólo es cierto, sino que incluso ni las leyes del cielo se lo permitirían

La ignorancia de los políticos

Durante mucho tiempo me preocupé por saber cuáles eran sus intenciones y qué quería decir en verdad. Más tarde y con mucho desagrado me dediqué a descifrarlo de la siguiente manera. Anduve mucho tiempo pensativo y al fin entré en casa de uno de nuestros conciudadanos que todos tenemos por sabio, convencido de que éste era el mejor lugar para dejar esclarecido el vaticinio, pues pensé: "Éste es más sabio que yo y tú decías que yo lo era más que todos".

No me exijáis que diga su nombre; baste con decir que se trataba de un renombrado político. Y al examinarlo, ved ahí lo que

experimenté: tuve la primera impresión de que parecía mucho más sabio que otros y que, sobre todo, él se lo tenía creído, pero que en realidad no lo era. Intenté hacerle ver que no poseía la sabiduría que él presumía tener. Con ello, no sólo me gané su inquina, sino también la de sus amigos.

Y partí, diciéndome para mis cabales: ninguno de los dos sabemos nada, pero yo soy el más sabio, porque yo, por lo menos, lo reconozco. Así que pienso que en este pequeño punto, justamente, sí que soy mucho más sabio que él: que lo que no sé, tampoco presumo de saberlo.

La ignorancia de los poetas

Tras los políticos, acosé a los poetas; me entrevisté con todos: con lo que escriben poemas, con los que componen ditirambos o practican cualquier género literario, con la persuasión de que aquí sí me encontraría totalmente superado por ser yo muchísimo más ignorante que uno cualquiera de ellos. Así, pues, escogiendo las que me parecieran sus mejores obras, les iba preguntando qué querían decir. Intentaba descifrar el oráculo y, al mismo tiempo, ir aprendiendo algo de ellos.

Pues pronto descubrí que la obra de los poetas no es fruto de la sabiduría, sino de ciertas dotes naturales, y que escriben bajo inspiración, como les pasa a los profetas y adivinos, que pronuncian frases inteligentes y bellas, pero nada es fruto de su inteligencia y muchas veces lanzan mensajes sin darse cuenta de lo que están diciendo.

La ignorancia de los artesanos

Para terminar, me fui en busca de los

artesanos, plenamente convencido de que yo no sabía nada y que en éstos encontraría muchos y útiles conocimientos. Y ciertamente que no me equivoqué: ellos entendían en cosas que yo desconocía, por tanto, en este aspecto, eran mucho más expertos que yo, sin duda.

Pero pronto descubrí que los artesanos adolecían del mismo defecto que los poetas: por el hecho de que dominaban bien una técnica y realizaban bien un oficio, cada uno de ellos se creía entendido no sólo en esto, sino en el resto de las profesiones, aunque se tratara de cosas muy complicadas. Y esta petulancia, en mi opinión, echaba a perder todo lo que sabían.

El origen de las denuncias

De entre éstos es de donde han surgido Meletos y sus cómplices, Anitos y Licón. Meletos, en representación de los resentidos poetas; Anitos, en defensa de los artesanos y políticos, y Licón, en pro de los oradores.

El Interrogatorio a Meletos

Ahora, pues, toca defenderme de Meletos, el honrado y entusiasta patriota Meletos, según el mismo se confiesa, y con él, del resto de mis recientes acusadores.

La acusación de corrupción

Veamos cuál es la acusación jurada de éstos - y ya es la segunda vez que nos la encontramos- y démosle un texto, como a la primera. El acta diría así: "Sócrates es culpable de corromper a la juventud, de no reconocer a los dioses de la ciudad y, por el contrario, sostiene extrañas creencias y

nuevas divinidades".

La acusación es ésta. Pasemos, pues, a examinar cada uno de los cargos. Se me acusa, primeramente, de que corrompo la juventud.

Yo afirmo, por el contrario, que el que delinque es el propio Meletos, al actuar tan a la ligera en asuntos tan graves como es convertir en reos a ciudadanos honrados; abriendo un proceso so capa de hombre de pro y simulando estar preocupado por problemas que jamás le han preocupado. Y que esto sea así, voy a intentar hacérselo ver.

¿Quién hace mejores a los hombres?

Acércate, Meletos, y respóndeme: ¿No es verdad que es de suma importancia para ti el que los jóvenes lleguen a ser lo mejor posible?

-Ciertamente.

-Ea, pues, y de una vez: explica a los jueces, aquí presentes, quién es el que los hace mejores. Porque es evidente que tú lo sabes, ya que dices tratarse de un asunto que te preocupa. Y, además, presumes de haber descubierto al hombre que los ha corrompido, que, según dices, soy yo, haciéndome comparecer ante un tribunal para acusarme. Vamos, pues, díles de una vez quién es el que los hace mejores. Veo, Meletos, que sigues callado y no sabes qué decir. ¿No es esto vergonzoso y una prueba suficiente de que a ti jamás te han inquietado estos problemas? Pero vamos, hombre, dínos de una vez quién los hace mejores o peores.

-Las leyes.

-Pero, si no es eso lo que te pregunto, amigo mío, sino cuál es el hombre, sea quien sea, pues se da por supuesto que las leyes ya se conocen.

-Ah sí, Sócrates, ya lo tengo. Ésos son los jueces.

- ¿He oído bien, Meletos? ¿Qué quieres decir? ¿Que estos hombres son capaces de educar a los jóvenes y hacerlos mejores?

-Ni más ni menos.

- ¿Y cómo? ¿Todos? ¿O unos sí y otros no?

-Todos, sin excepción.

- ¡Por Hera!, que te expresas de maravilla. ¡Qué grande es el número de los benefactores, que según tú sirven para este menester...! Y el público aquí asistente, ¿también hace mejores o peores a nuestros jóvenes?

-También.

- ¿Y los miembros del Consejo?

-Ésos también.

-Veamos, aclárame una cosa: ¿serán entonces, Meletos, los que se reúnen en asamblea, los asambleístas, los que corrompen a los jóvenes? ¿O también ellos, en su totalidad, los hacen mejores?

-Es evidente que sí.

-Parece, pues, evidente que todos los atenienses contribuyen a hacer mejores a nuestros jóvenes. Bueno; todos, menos uno, que soy yo, el único que corrompe a nuestra juventud. ¿Es eso lo que quieres decir?

-Sin lugar a dudas.

-Grave es mi desdicha, si ésta es la verdad. ¿Crees que sería lo mismo si se tratara de domar caballos y que todo el mundo, menos uno, fuera capaz de domesticarlos y que uno sólo fuera capaz de echarlos a perder? O, más bien, ¿no es todo lo contrario? ¿Que uno sólo es capaz de mejorarlos, o muy pocos, y que la mayoría, en cuanto los montan, pronto los envician?

¿No funciona así, Meletos, en los caballos y en el resto de los animales? Sin ninguna duda, estéis o no estéis de acuerdo, Anitos y tú. ¡Qué buena suerte la de los jóvenes si sólo uno pudiera corromperlos y el resto ayudarles a ser mejores! Pero la realidad es muy otra. Y se ve demasiado que jamás te han preocupado tales cuestiones y que son otras las que han motivado que me hicieras comparecer ante este Tribunal. Pero, ¡por Zeus!, dínos todavía: ¿qué vale más, vivir entre ciudadanos honrados o entre malvados? Ea, hombre, responde, que tampoco te pregunto nada del otro mundo. ¿Verdad que los malvados son una amenaza y que pueden acarrear algún mal, hoy o mañana, a los que conviven con ellos?

-Sin lugar a duda.

-¿Existe algún hombre que prefiera ser

perjudicado por sus vecinos, o todos prefieren ser favorecidos? Sigue respondiendo, honrado Meletos, porque, además, la ley te exige que contestes: ¿hay alguien que prefiera ser dañado?

-No, desde luego.

El daño hecho ¿fue voluntario o involuntario?

-Veamos pues: me has traído hasta aquí con la acusación de que corrompo a los jóvenes y de que los hago peores. Y esto, ¿lo hago voluntaria o involuntariamente?

-Muy a sabiendas de lo que haces, sin lugar a duda.

-Y tú, Meletos, que aún eres tan joven, ¿me superas en experiencia y sabiduría hasta el punto de haberte dado cuenta de que los malvados producen siempre algún perjuicio a las personas que tratan, y los buenos, algún bien? ¿Y me consideras en tal grado de ignorancia, que no sepa si convierto en malvado a alguien de los que trato diariamente, corriendo el riesgo de recibir a la par algún mal de su parte, y que incluso haga este daño tan grande de forma intencionada?

Esto, Meletos, a mí no me lo haces creer y no creo que encuentres quien se lo trague: yo no soy el que corrompe a los jóvenes y, en caso de serlo, sería involuntariamente y, por tanto, en ambos casos, te equivocas o mientes.

Y si se probara que yo los corrompo, desde luego tendría que concederse que lo hago de manera involuntaria. Y en este caso, la ley

ordena advertir al presunto autor en privado, instruirle y amonestarle, y no, de buenas a primeras, llevarle directamente al Tribunal. Pues es evidente, que una vez advertido y entrado en razón, dejaría de hacer aquello que inconscientemente dicen que estaba haciendo... Pero tú has rehuído siempre el encontrarte conmigo, aunque fuera sólo para conversar o para corregirme, y has optado por traerme directamente aquí, que es donde debe traerse a quienes merecen un castigo y no a los que te agradecerían una corrección. Es evidente, Meletos, que no te han importado ni mucho ni poco estos problemas que dices te preocupan.

¿Existen los dioses?

Aclaremos algo más: explícanos cómo corrompo a los jóvenes. ¿No es -si seguimos el acta de la denuncia- enseñando a no honrar a los dioses que la ciudad venera y sustituyéndolos por otras divinidades nuevas? ¿Será, por esto, por lo que los corrompo?

-Precisamente eso es lo que afirmo.

-Entonces, y por esos mismos dioses de los que estamos hablando, explícate con claridad ante esos jueces y ante mí, pues hay algo que no acabo de comprender. O yo enseño a creer que existen algunos dioses y, en este caso, en modo alguno soy ateo ni delinco, o bien dices que no creo en los dioses del Estado, sino en otros diferentes, y por eso me acusas o, más bien, sostienes que no creo en ningún dios y que, además, estas ideas las inculco a los demás.

-Eso mismo digo: que tú no aceptas ninguna

clase de dioses.

-Ah, sorprendente Meletos, ¿para qué dices semejantes extravagancias? ¿O es que no considero dioses al Sol y la Luna, como creen el resto de los hombres?

- ¡Por Zeus! Sabed, oh jueces, lo que dice: el Sol es una piedra y la Luna es tierra.

-Increíble cosa la que dices, Meletos. Tan increíble que ni tu mismo acabas de creértela. Me estoy convenciendo, atenienses, de que este hombre es un insolente y un temerario y que en un arrebato de intemperancia, propio de su juvenil irreflexión, ha presentado esta acusación. Se diría que nos está formulando un enigma para probarnos: "A ver si este Sócrates, tan listo y sabio, se da cuenta de que le estoy tendiendo una trampa, y no sólo a él, sino también a todos los aquí presentes, pues en su declaración, yo veo claramente que llega a contradecirse".

Es como si dijera: "Sócrates es culpable de no creer en los dioses, pero cree que los hay". Decidme, pues, si esto no parece una broma y de muy poca gracia. Examinad conmigo, atenienses, el porqué me parece que dice esto. Tú, Meletos, responde, y a vosotros -como ya os llevo advirtiendo desde el principio- os ruego que prestéis atención, evitando cuchicheos porque siga usando el tipo de discurso que es habitual en mí.

¿Hay algún hombre en el mundo, oh Meletos, que crea que existen cosas humanas, pero que no crea en la existencia de hombres concretos? Que conteste de una vez y que deje de escabullirse refunfuñando. ¿Hay

alguien que no crea en los caballos, pero sí que admita, por el contrario, la existencia de cualidades equinas? ¿O quien no crea en los flautistas, pero sí que haya un arte de tocar la flauta? No hay nadie, amigo mío.

Y puesto que no quieres, o no sabes contestar, yo responderé por ti y para el resto de la Asamblea: ¿Admites o no, y contigo el resto, que puedan existir divinidades sin existir al mismo tiempo dioses y genios concretos?

-Imposible.

-¡Qué gran favor me has hecho con tu respuesta, aunque haya sido arrancada a regañadientes! Con ella afirmas que yo creo en cualidades divinas, nuevas o viejas, y que enseño a creer en ellas, según tu declaración, sostenida con juramento. Luego, tendrás que aceptar que también creo en las divinidades concretas, ¿no es así? Puesto que callas, debo pensar que asientes.

Y ahora prosigamos el razonamiento. ¿No es verdad que tenemos la creencia de que los genios son dioses o hijos de los dioses? ¿Estás de acuerdo, sí o no?

-Lo estoy.

-En consecuencia, si yo creo en las divinidades, como tú reconoces, y las divinidades son dioses, entonces queda bien claro que tú pretendes presentar un enigma y te burlas de nosotros, pues afirmas, por una parte, que yo no creo en los dioses y, por otra, que yo creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Y si éstas son hijas de los

dioses, aunque fueran sus hijas bastardas, habidas de amancebamiento con ninfas o con cualquier otro ser -como se acostumbra a decir, ¿quién, de entre los sensatos, admitiría que existen hijos de dioses, pero que no existen los dioses? Sería tan disparatado como admitir que pueda haber hijos de caballos y de asnos, o sea, mulos, pero que negara, al mismo tiempo, que existen caballos y asnos.

Lo que pasa, Meletos, es que, o bien pretendías quedarte con nosotros, probándonos con tu enigma, o que, de hecho, no habías encontrado nada realmente serio de qué acusarme. Y dudo que encuentres algún tonto por ahí, con tan poco juicio, que piense que una persona pueda creer en demonios y dioses y, al mismo tiempo, no creer en demonios o dioses o genios. Es absolutamente imposible.

Así, pues, creo haber dejado bien claro que no soy culpable, si nos atenemos a la acusación de Meletos. Con lo dicho, basta y sobra.

La conducta de Sócrates

Pero, como he dicho machaconamente, hay mucha animadversión contra mí, y son muchos los que la sustentan. Podéis estar seguros de que eso sí es verdad. Y eso es lo que va a motivar mi condena. No esas incongruencias de Meletos y Anitos, sino la malevolencia y la envidia de tanta gente. Cosas que ya han hecho perder demasiadas causas a muchos hombres de bien y que las seguirán perdiendo, pues estoy seguro de que esta plaga no se detendrá con mi condena.

Quizá alguno de vosotros, en su interior, me esté recriminando: "¿No te avergüenza, Sócrates, verte metido en estos líos a causa de tu ocupación, que te está llevando al extremo de hacer peligrar tu propia vida?".

A éstos les respondería, y muy convencido por cierto: Te equivocas completamente, amigo mío; un hombre con un mínimo de valentía no debe estar preocupado por esos posibles riesgos de muerte, sino que debe considerar sólo la honradez de sus acciones, si son fruto de un hombre justo o injusto. Pues, según tu razonamiento, habrían sido vidas indignas las de aquellos semidioses que murieron en Troya, sobre todo el hijo de la diosa Tetis, para quien contaba tan poco la muerte, si había que vivir vergonzosamente; éste despreciaba tanto los peligros que, en su ardiente deseo de matar a Héctor para vengar la muerte de su amigo Patroclo, no hizo caso a su madre, la diosa, cuando le dijo: "Hijo mío, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues tu destino está unido al suyo". Al contrario, tuvo a poco la muerte y el peligro y, temiendo mucho más el vivir cobardemente que el morir por vengar a un amigo, replicó: "Prefiero morir aquí mismo, después de haber castigado al asesino, que seguir vivo, objeto de burlas y desprecios, siendo carga inútil de la tierra, arrastrándome junto a las cóncavas naves". ¿Se preocupó, pues, de los peligros y de la muerte?

El honor

Así, pues, vergonzosa y mucho peor sería mi conducta, si yo, que siempre permanecí en el puesto que mis jefes me asignaron, que afronté el riesgo de morir, como tantos

otros hicieron, obedientes a los estrategias que vosotros elegisteis en las campañas de Potidea, Anfipolis y Delión, ahora, que estoy plenamente convencido de que es un dios el que me manda vivir buscando la sabiduría, examinándome a mí mismo y a los demás, precisamente ahora, me hubiera dejado vencer por el miedo a la muerte o cualquier otra penuria y hubiera desertado del puesto asignado. Sería, sin discusión, mucho más deshonesto, y con ello sí que me haría merecedor de que alguien me arrastrara ante los tribunales de justicia por no creer en los dioses, porque desobedecía al oráculo, por temer a la muerte y por creerme sabio sin serlo.

Sócrates se define como el "tábano"

No os pongáis nerviosos, atenienses, y dejad de alborotar, por favor, como os he repetido tantas veces, para que podáis escucharme, pues sigo convencido de que os beneficiaréis si no me interrumpís. Tengo que añadir aún algo que quizá os provoque tanto que tengáis que manifestaros gritando, pero evitadlo si podéis.

Si me matáis por ser lo que soy, no es a mí a quien castigáis ni infringís el más mínimo daño, sino a vosotros mismos. Pues a mí, ni Meletos ni Anitos pueden ocasionarme ningún mal, aunque se lo propusieran. ¿Cómo pueden hacerlo, si estoy plenamente convencido de que un hombre malvado jamás puede perjudicar a un hombre justo? No niego que puedan lograr mi condena a muerte, el destierro, o la pérdida de derechos ciudadanos; penas que para muchos de ellos puedan tratarse de grandes males, pero yo

pienso que no lo son en modo alguno.

Más bien creo que es mucho peor hacer lo que él hace ahora: intentar condenar a un hombre inocente. Por eso estoy muy lejos de lo que alguno quizá se haya creído: de que estoy intentando hacer mi propia defensa. Muy al contrario, lo que hago es defenderos a vosotros para que, al condenarme, no cometáis un error desafiando el don del dios. Porque, si me matáis, difícilmente encontraréis otro hombre como yo, a quien el dios ha puesto sobre la ciudad, aunque el símil parezca ridículo, como el tábano que se posa sobre el caballo, remolón, pero noble y fuerte, que necesita un aguijón para arrearle. Así, creo que he sido colocado sobre esta ciudad por orden del dios para teneros alerta y corregiros, sin dejar de estimular a nadie, deambulando todo el día por calles y plazas.

Un hombre como yo no lo volveréis a encontrar, atenienses, por lo que, si me hicierais caso, me conservaríais. Si, enojados y como sobresaltados por el aguijón de un molesto tábano, dóciles a las insinuaciones de Anitos me matáis impulsivamente de una fuerte palmada, pasaréis el resto de vuestra vida tranquilos sin que nadie perturbe vuestros sueños, a no ser que el dios, preocupado por vosotros, os mande a otro como yo.

La prueba de pobreza

Os podéis convencer de que yo soy un don del dios para esta ciudad por lo siguiente: no parece muy humano el que haya vivido descuidado de todos mis asuntos e intereses y que durante tantos años haya tenido

abandonados mis bienes y, en cambio, haya estado siempre ocupándome de lo vuestro, interesándome para que cada uno se ocupe del bien y de la virtud, como si yo fuese su padre o hermano mayor. Y si de estas actividades sacara alguna ganancia o hiciera estas exhortaciones mediante paga, aún tendría algún sentido que justificaría lo que hago. Pero vosotros mismos podéis comprobar que a pesar de tantos reproches acumulados contra mí por esa caterva de acusadores, no han tenido el atrevimiento de insinuar que yo haya cobrado alguna vez remuneración alguna. Y de que estoy diciendo la verdad presento al mejor y al más fidedigno de los testigos: mi pobreza y la de los míos.

La voz del "daimon"

Quizá encontréis un contrasentido el que yo me haya pasado la vida exhortando a los ciudadanos en privado y que me haya metido en tantos líos, sin haberme atrevido a intervenir en la vida pública ni a participar en vuestras asambleas por el bien de la ciudad.

La explicación está en lo que me habéis oído decir tantas veces y en tan diversos sitios: se da en mí una voz, manifestación divina o de cierto genio, que me sobreviene muchas veces. Incluso se habla de ella en la acusación de Meletos, aunque sea en tono despectivo. Es una voz que me acompaña desde la infancia y se hace sentir para desaconsejarme algunas acciones, pero jamás para impulsarme a emprender otras. Ésta es la causa que me ha impedido intervenir en la política, cosa que me ha desaconsejado, creo yo, muy razonablemente. Porque lo sabéis muy bien: si me hubiera metido en política, hace tiempo ya que estaría muerto y, así, no

habría sido útil, ni a vosotros, ni a mí mismo.

Sócrates es declarado culpable **Comentario de la sentencia**

No me ha sorprendido ni indignado, oh atenienses, esta condena que acabáis de sellar con vuestro voto. Entre otras muchas razones, porque no me ha resultado inesperada; más bien me sorprende que haya habido un número tan elevado de votos a mi favor; no sospechaba que se resolvería así, sino que esperaba muchos más votos en mi contra. Podéis ver que los resultados se habrían trastocado si sólo treinta personas más hubieran votado mi absolución.

Por de pronto, de la acusación de Meletos, según las cuentas que yo me he hecho, he quedado plenamente absuelto; no sólo eso: sin la comparecencia de Anitos y Licón, parece evidente que Meletos habría sido condenado a pagar la multa de mil dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos exigidos.

La contrapropuesta

Ahora, este hombre propone la pena de muerte para mí. Bien, ¿y qué contrapropuesta os voy a hacer, atenienses? Ciertamente, voy a proponer la que creo merecer. ¿Que cuál es? ¿Qué pena o castigo tengo que sufrir por haberme empeñado tozudamente en no querer una vida tranquila y cómoda, por descuidar lo que preocupa a la mayoría de las personas -sus bienes, sus intereses personales, la dirección de los ejércitos, los discursos en la Asamblea, el ejercicio de cargos públicos-, por permanecer neutral ante coaliciones y revueltas, por considerar que soy demasiado honrado para poder salir

ileso si intervengo en la política? Jamás me he ocupado de cosas que no pudieran reportar alguna utilidad a vosotros o a mí, y siempre he preferido hacer el máximo bien a cada uno, tratando de convencerle de que aplicara sus energías a buscar la sabiduría antes que sus propios intereses, y que se ocupara del Estado antes que de los intereses del Estado, y que así procediera en todos los asuntos.

Mantenimiento a costa del Estado

Ahora bien, ¿qué debo sufrir por todo esto? Ciertamente, algún bien, atenienses, si de verdad hay que ser ecuánimes y actuar con arreglo a los merecimientos. ¿Y qué bien puede ser más apropiado para un pobre benefactor que necesita todo el tiempo posible para dar consejos a sus conciudadanos? Sin duda sólo hay una recompensa que haga justicia a esos merecimientos: mantenerle a costa del Estado en el Pritaneo, y con mayores merecimientos que cualquiera de los ganadores de alguna carrera de caballos o de carros por parejas o de cuadrigas que se celebran en Olimpia. Pues mientras éstos os hacen creer que os dan la felicidad, yo os hago felices de verdad y, por otro lado, ellos no necesitan vuestras pensiones y yo sí. En resumen, si de verdad debo proponer la condena que merezco según la justicia, ésa es la que propongo: ser mantenido a costa del Estado en el Pritaneo.

¿Cuál sería el castigo justo?

Tal vez al oír esta proposición y ver el tono que uso, se repita en vosotros la misma impresión que cuando hablaba de recurrir a lágrimas y súplicas: que os parezca arrogante mi comportamiento. Pero no es esta mi intención, atenienses; ésta es la única verdad:

no tengo conciencia de haber hecho nunca voluntariamente mal a nadie, aunque no he podido convencerlos a la mayoría de vosotros, porque no ha habido tiempo suficiente para ello.

Pues creo que si entre vosotros fuera ley lo que es costumbre en otros pueblos, es decir, en cuestiones de pena capital no dictar sentencia en el mismo día del juicio, sino uno o varios días después, estoy persuadido de que os lograría convencer; pero ahora no es fácil rechazar tan graves cargos en tan corto espacio de tiempo.

Estando convencido, como estoy, de no haber hecho mal a nadie injustamente, es lógico que tampoco me lo haga a mí mismo hablando como si mereciera un castigo o me condenara a mí mismo.

¿Qué tengo que temer? ¿Tal vez sufrir lo que Meletos propone contra mí, cosa que, repito, aún no sé si es un bien o un mal? ¿Voy a decantarme hacia las cosas que sé que son malas y proponer contra mí algún castigo concreto? ¿Tal vez la cárcel? ¿Y por qué tengo que encerrarme en una cárcel, a merced de los que vayan ocupando anualmente el cargo de los Once, que son los vigilantes?

¿O debo tal vez proponer una multa y prisión hasta que no haya pagado el último plazo? Estamos en lo mismo: debería estar siempre en la cárcel, pues no tengo con qué pagar.

¿Me condenaré al exilio? Quizá sea ésta la pena que a vosotros más os satisfaga. Pero debería estar muy apegado a la vida y

muy ciego para no ver que si vosotros, mis paisanos, no habéis podido soportar mis interrogatorios ni mis tertulias, sino que os han resultado molestos hasta el extremo de querer libraros de ellos, ¿cómo voy a esperar que unos extraños los soporten con más generosidad?

Es evidente que no lo soportarían, atenienses. Y, ¡vaya espectáculo el mío! A mis años escapando de Atenas, vagando de ciudad en ciudad, convirtiéndome en un pobre desterrado. Bien sé que en cualquier parte vendrían los jóvenes a escucharme con agrado, igual que aquí. Pero si los rechazara, serían ellos los que rogarían a sus ancianos que me exiliaran de su ciudad, y si los acogiera, serían sus padres y familiares los que no pararían hasta hacerme la vida imposible y tendría que volver a huir.

Oigo la voz de alguien que me recomienda: "Pero Sócrates, ¿no serás capaz de vivir tranquilamente, en silencio, lejos de nosotros?" Éste es el sacrificio mayor que podéis pedirme, pues se trataría de desobedecer al dios y yo jamás podría quedarme tranquilo si renunciara a mi misión. Y aunque no me creáis y penséis que hablo con evasivas, debo deciros que el mayor bien para un humano es mantener los ideales de la virtud con sus palabras y tratar de los diversos temas, examinándome a mí mismo y a los demás, pues una vida sin examen propio y ajeno no merece ser vivida por ningún hombre, me creáis o no. Las cosas son así, aunque sé lo difícil que es convencerlos.

Oferta de una multa

Tampoco soy de los que aceptan con agrado condenas injustas. Si me sobrara el dinero, me habría puesto una multa soportable, que no representara un perjuicio para mí. Pero como no lo tengo, sois vosotros los que debéis tasar la multa. Tal vez, rebuscando, podría pagaros hasta una mina de plata. Ésta es la suma que os propongo. Algunos de los presentes, como Platón, Critón y Critóbulo, me instan a elevar la multa hasta treinta minas, de las que ellos se hacen fiadores. Propongo, pues, esta nueva suma. Y tendréis en ellos a unos fiadores de total solvencia.

Sócrates es condenado a muerte

Valoración de la sentencia

Por no querer aguardar un poco más de tiempo, os llevaréis, atenienses, la mala fama de haber hecho morir a Sócrates, un hombre sabio, pues para avergonzaros os dirán que yo era un sabio, aunque no lo soy. Si hubierais esperado un poquito más, habría llegado el mismo desenlace, aunque de un modo natural; considerad la edad que tengo y cuán recorrido tengo el camino de la vida y qué cercana ronda la muerte. Lo dicho no va para todos, sino sólo para los que me habéis condenado a morir.

Y a éstos aún tengo algo más que decirles: quizá penséis, atenienses, que he sido condenado por falta de razones o por la pobreza de mi discurso; me refiero a la clase de discurso que no he usado, aquel que se sirve de todo tipo de recursos con tal de escapar del peligro. Nada más lejos de la realidad. Sí, me he perdido por una carencia, pero no de palabras, sino de audacia y osadía, y por negarme a hablar ante vosotros de la

manera que os hubiera gustado, entonando lamentaciones y diciendo otras muchas cosas indignas e inesperadas en mí, aunque estéis acostumbrados a oírlas en otros. Pero yo nunca he creído que hacía falta llegar a la deshonra para evitar los peligros, y ahora no me arrepiento de haberme defendido así; pues prefiero morir por haberme defendido como lo he hecho que vivir recurriendo a medios indignos en mi defensa.

Es evidente que muchos en los combates se escapan de la muerte porque abandonan sus armas e imploran el perdón de los enemigos. Todos los peligros pueden evitarse de muchas maneras, sobre todo por quienes están dispuestos a claudicar. Pero lo más difícil no es escapar de la muerte, sino evitar la maldad, que corre mucho más deprisa que la muerte. A mí, que ya soy viejo y ando algo torpe, me ha pillado la muerte, mientras que mis acusadores, que aún son jóvenes y ágiles, van a ser atrapados por la maldad. Yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vuestro voto, pero vosotros marcharéis llenos de maldad y vileza, acusados por la verdad. Yo me atengo a mi condena, pero vosotros deberéis soportar también la vuestra. Tal vez así tenían que suceder las cosas; y pienso que así están bien, tal como están.

Petición por los hijos

Y ahora debo pedir os un último favor: cuando mis hijos se hagan mayores, atenienses, castigadles, como yo os he incordiado durante toda mi vida, si pensáis que se preocupan más de buscar riquezas o negocios que de la virtud. Y si presumen de ser algo, sin serlo de verdad, reprochádsele como yo os

he reprochado, y exigidles que se cuiden de lo que deben y que no se den importancia, cuando en realidad nada valen. Si hacéis esto, ellos y yo habremos recibido el trato que merecemos.

No tengo nada más que decir. Ya es la hora de partir: yo a morir, vosotros a vivir. ¿Quién va a hacer mejor negocio, vosotros o yo? Cosa oscura es para todos, salvo, si acaso, para el dios.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, el Mtro. Eduardo Vázquez, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

En "La Apología", Sócrates argumenta firmemente que hay vivir una vida examinada, en torno a la verdad. ¿Cómo se relaciona esta búsqueda de la verdad con la idea de autenticidad en la vida actual? ¿Es posible, en nuestra sociedad actual, vivir de manera tan auténtica como Sócrates sugiere?

2

Considerando la importancia que Sócrates le da al diálogo y al cuestionamiento, ¿cómo se compara con nuestra concepción actual de la libertad de expresión? ¿Qué enseñanzas podemos extraer de "La Apología" sobre el papel del diálogo en las sociedades democráticas contemporáneas?

3

¿Cómo puede la noción socrática de "saber que no sabemos nada" ser valiosa en un mundo que a menudo valora la certeza y el conocimiento especializado? ¿Hay alguna área de la vida actual donde esta perspectiva sea particularmente relevante?

4

¿Cómo podemos aplicar la actitud crítica de Sócrates hacia la polis a nuestra comprensión actual de la ciudadanía y la responsabilidad civil? ¿De qué manera esta perspectiva puede mejorar el compromiso cívico y político en nuestras comunidades?

5

"La Apología" también nos presenta un modelo de enseñanza. ¿Cómo puede el enfoque socrático en el diálogo y la mayéutica aplicarse a los métodos educativos modernos, especialmente en las áreas de pensamiento crítico y desarrollo moral?



La República, Libro VII (Alegoría de la Caverna)

Platón

INTRODUCCIÓN

¿Qué tienen en común Platón, Keanu Reeves y Harry Styles?

¿Alguna vez te has preguntado si la realidad donde vivimos es verdadera o estamos en una simulación constante? Este cuestionamiento se lo hizo el personaje de Keanu Reeves en Matrix y ha sido una pregunta que se ha presentado en múltiples películas y a lo largo de la historia de la humanidad. Quién no recuerda Inception de Christopher Nolan y la pregunta que algunos nos hicimos al terminar la película: ¿Leonardo Di Caprio realmente terminó la misión o todo era un sueño en el que perdió contacto con la realidad? Lo mismo sucede con Alicia en el país de las maravillas, Room, Don't Worry Darling o El juego de Ender, filmes que se cuestionan principalmente el vínculo entre realidad, verdad y conocimiento. Sin embargo, la invención del cine data de principios del siglo XX, pero el cuestionamiento que gira entorno a estas películas es mucho más viejo que la invención del cinematógrafo. De hecho, el primer lugar donde se abordó esta pregunta fue en la Antigua Grecia o también la denominada Hélade. En aquellos tiempos existió un famoso pensador llamado Platón, que es considerado uno de los filósofos más importantes de Occidente. Platón, alumno del célebre Sócrates, es afamado hoy en día por sus diálogos y la fundación de la Academia. La filosofía platónica se distingue por numerosos textos escritos en forma dialógica o a manera de diálogo, donde se exponen las principales teorías del pensador.

Uno de los diálogos platónicos más célebres es la República, donde Sócrates junto a otros personajes discute sobre la búsqueda del conocimiento, la política y la naturaleza humana. Te preguntarás: ¿y esto como se relaciona con la pregunta de la simulación, la realidad y su vínculo con películas actuales? Precisamente, en la alegoría de la caverna, que se encuentra en el diálogo República, Platón se pregunta sobre el ámbito de la

realidad y la importancia de conocer la verdad. De hecho, las películas mencionadas al principio están basadas en la alegoría de la caverna, lo cual nos hace reflexionar sobre cómo el ámbito de la realidad y lo verdadero son cuestionamientos profundamente humanos que hasta hoy en día siguen siendo importantes. Entonces, una lectura como la alegoría de la caverna, nos pone a pensar sobre la relevancia de reconocer cuando estamos inmersos en un mundo de apariencias y manipulación, al igual que los personajes de esas películas.

Mtra. Alejandra Gómez Vilchis

La alegoría de la caverna pretende poner de manifiesto el estado en que, con respecto a la educación o falta de ella, se halla nuestra naturaleza, es decir, el estado en que se halla la mayoría de los hombres con relación al conocimiento de la verdad o a la ignorancia. Así, los prisioneros representan a la mayoría de la humanidad, esclava y prisionera de su ignorancia e inconsciente de ella, aferrada a las costumbres, opiniones, prejuicios y falsas creencias de siempre. Estos prisioneros, al igual que la mayoría de los hombres, creen que saben y se sienten felices en su ignorancia, pero viven en el error, y toman por real y verdadero lo que no son sino simples sombras de objetos fabricados y ecos de voces.

Este aspecto del mito sirve a Platón para ejemplificar, mediante un lenguaje plagado de metáforas, la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible (dualismo ontológico), y la distinción entre opinión y saber (dualismo epistemológico). La función principal del mito es, no obstante, exponer el proceso que debe seguir la educación del filósofo gobernante, tema central del libro VII. Este proceso está representado por el recorrido del prisionero liberado desde el interior de la caverna hasta el mundo exterior, y culmina con la visión del sol. El mito da a entender que la educación es un proceso largo y costoso, plagado de obstáculos y, por tanto, no accesible a cualquiera. El prisionero liberado debe abandonar poco a poco sus viejas y falsas creencias, los prejuicios ligados a la costumbre; debe romper con su anterior vida, cómoda y confortable, pero basada en el engaño; ha de superar miedos y dificultades para ser capaz de comprender la nueva realidad que tiene ante sus ojos, más verdadera y auténtica que la anterior. De ahí que el prisionero deba ser "obligado", "forzado", "arrastrado", por una "áspera y escarpada subida", y acostumbrarse poco a poco a la luz de fuera, hasta alcanzar el conocimiento de lo auténticamente real, lo eterno, inmaterial e inmutable: las Ideas. Pero no acaba aquí la tarea del filósofo: una vez formado en el conocimiento de la verdad, deberá "descender nuevamente a la caverna" y, aunque al principio se muestre torpe y necesite también un período de adaptación, deberá ocuparse de los asuntos humanos, los propios del mundo sensible (la política, la organización del Estado, los tribunales de justicia, etc.).

Es muy importante relacionar este mito con los conocimientos generales sobre la filosofía de Platón, en especial con la teoría de las Ideas, la distinción entre conocimiento y opinión, etc., y poner especial atención en interpretar correctamente las abundantes metáforas del mito ("la visión", "las cadenas", "las cosas del interior", "las cosas de arriba", "el sol", etc.) traduciéndolas a los respectivos conceptos de la filosofía platónica.

LA REPÚBLICA, LIBRO VII (ALEGORÍA DE LA CAVERNA)



PLATÓN

¿Cómo citar? Platón. (1992).
República, Libro VII.
Madrid: Gredos.

- Después de eso –proseguí– compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representáte hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate

un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

- Me lo imagino.

- Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan hombres que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

- Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

- Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

- Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

- ¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

- Indudablemente.

- Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

- Necesariamente.

- Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

- ¡Por Zeus que sí!

- ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

- Es de toda necesidad.

- Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz, y al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

- Mucho más verdaderas.

- Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirlos, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

- Así es.

- Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

- Por cierto, al menos inmediatamente.

- Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

- Sin duda.

- Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito.

- Necesariamente.

- Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

- Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

- Por cierto.

- Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos?

¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre» o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

- Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

- Piensa ahora esto: si descendiera

nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

- Sin duda.

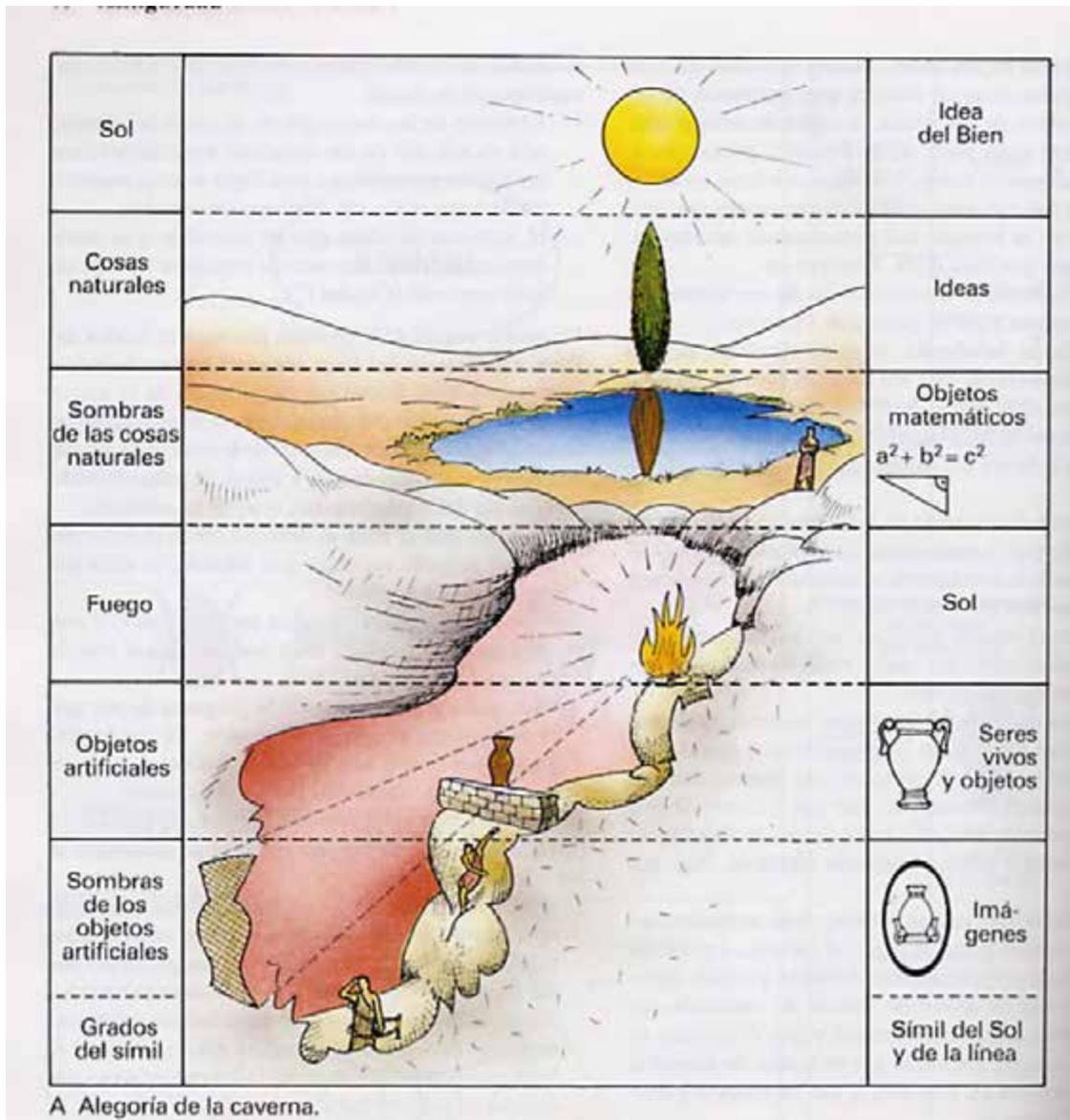
- Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

- Seguramente.

- Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada—prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que

en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

- Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.



FILOSOFÍA EN DEBATE

Después de revisar la lectura, la Mtra. Mónica Carriedo, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

1

¿Cuáles son las “cadenas” que nos atan a las opiniones de los demás o a creencias falsas que circulan en la sociedad?

2

¿Qué implicaría “salir de la caverna” e ir en búsqueda de conocimiento verdadero en el mundo actual? ¿Cómo podrías aplicarlo a tu futura profesión?

3

¿Qué papel juega el conocimiento personal y la educación en la búsqueda de “la luz” y la liberación de la ignorancia?

4

¿Consideras que “la caverna” puede estar presente en algún ámbito de tu vida? Explica qué ámbito, cuáles podrías ser las sombras y el proceso que necesitarías llevar a cabo para liberarte de las cadenas e ir en búsqueda de un conocimiento verdadero.

5

Si pudieras liberarte de “las cadenas”, tener un conocimiento verdadero y regresar a transmitir esto a las personas que viven en las “sombras” ¿Qué harías? ¿cómo podrías llevar a cabo este proceso de liberación? ¿Cuáles serían las principales dificultades que enfrentarías en este proceso?



Metafísica

Aristóteles

INTRODUCCIÓN

Claves para satisfacer nuestra curiosidad

Xaire, ego eimí Aristotéles... muy bien, me presento nuevamente, ¡Hola, soy Aristóteles! Quizá no me conozcas, pero soy uno de los grandes pilares de la filosofía occidental y hoy estoy aquí para hablarte un poquito sobre la lectura que harás en tu clase de ser Universitario.

Yo se qué tal vez te estés preguntando... ¿y esto para qué? y te entiendo, a veces puede ser muy cansado leer tantas cosas de ésta y otras materias pero, ¿te digo algo? el pensar de manera ordenada y lógica nos hace virtuosos, quiero decir, que nos hace mejores personas, nos ahorra muchísimos conflictos porque sabemos cuáles son las causas de las cosas, porqué pasan y a partir de ello podemos darle solución.

Justamente es lo que digo, entre otras cosas, en el primer apartado de mi libro "La metafísica" (ta metafisiká si quieres saber su nombre en griego), todos los seres humanos queremos, por naturaleza, conocer; en pocas palabras, todos los humanos siempre queremos conocer algo, nos dan curiosidad muchas cosas, piensa en la que sea, quizá quieras saber que va a pasar en la serie que estás viendo o quizá saber qué hay en el fondo del mar, o simplemente saber por qué pasó algo que aún no te logras explicar.

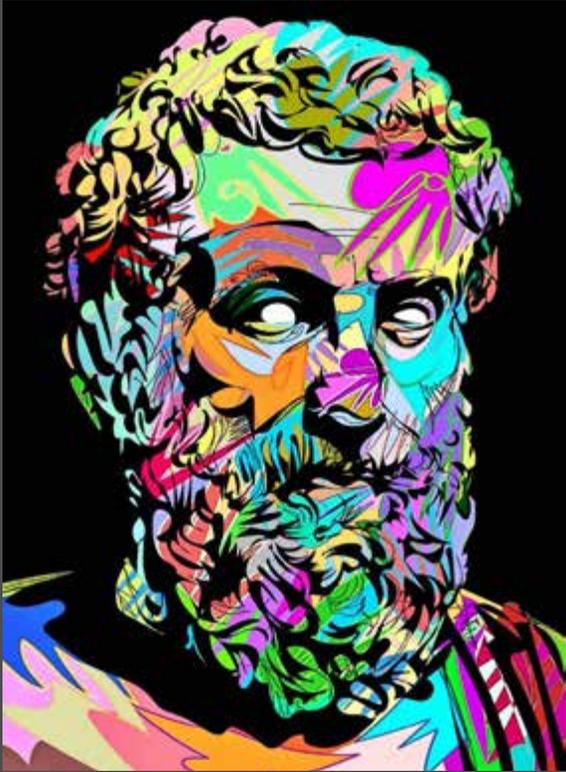
Ahí es donde aparece el conocimiento, esas cosas que queremos saber, son cosas que queremos conocer; y hay distintos caminos para llegar a ese conocimiento, justamente en esta lectura te presento algunas ideas de cómo comienza a conocer el ser humano: a partir de la ciencia, de la experiencia (seguramente has escuchando a gente grande

decir... "más sabe la experiencia"); los sentidos también nos hacen conocer y la memoria es una parte fundamental para que nosotros podamos llegar a saber todo eso que nos interesa o nos da curiosidad.

Entonces... acompáñame a revisar algunas ideas que están en mi librito (no es cierto, es un librote pero soy modesto) y te prometo que vas a entender muchas de las cosas que te preguntas o dices "¿esto por qué pasa?", confía en mí, verás que todo tendrá sentido y sabrás la razón de las cosas.

Mtra. Lisset Ximena Latisnere Juárez

METAFÍSICA



ARISTÓTELES

¿Cómo citar? Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Capítulo primero

El conocimiento de las causas y la sabiduría

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a

actuar, preferimos ésta que todas las demás, y es que ésta es, de las sensaciones la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias.

Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación. Ciertamente, el resto (de los animales) vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano (vive), además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia.

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. En efecto, el tener la idea de que a Calías tal cosa le vino bien cuando padecía

tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles); es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calías, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según (el nivel de) su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa. Por ello, en cada caso consideramos que

los que dirigen la obra son más dignos de estima y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros, por su parte, (los consideramos) como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). Conque no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas.

En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: (los que poseen aquél) son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar.

Además, no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría, por más que éstas sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el porqué acerca de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino solamente que es caliente. Es, pues, verosímil que en un principio el que descubrió cualquier arte, más allá de los conocimientos sensibles comúnmente poseídos, fuera admirado por la humanidad, no sólo porque alguno de sus descubrimientos resultara útil, sino como hombre sabio que descollaba entre los demás; y que, una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien, fueran siempre considerados más sabios estos

últimos que aquéllos, ya que sus ciencias no estaban orientadas a la utilidad. A partir de este momento y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio: de ahí que las artes matemáticas se constituyeran por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de ocio.

En la Ética está dicho cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás (conocimientos) del mismo género: la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: (mostrar) cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. Conque, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teóricas más que las productivas.

Es obvio, pues, que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas.*

FILOSOFÍA EN DEBATE

Después de revisar la lectura, el Mtro. Miguel Ángel González, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

1

¿Cuál es el peligro que corre una sociedad si en ella llega a ser un hecho generalizado que las personas busquen volverse diestras y experimentadas en la producción de bienes y servicios útiles orientados a la satisfacción de necesidades y placeres, pero en detrimento de un interés y deseo por la adquisición de la sabiduría, entendida como una ciencia que busca conocer las causas primeras de la realidad?

2

¿Qué importancia consideras que puede tener actualmente para los derechos humanos relativos a la educación y la enseñanza saber que el ser humano tiene un deseo natural por conocer? ¿Cambiaría en algo la concepción del derecho a la educación si este deseo no fuese natural sino creado?

3

Seguramente alguna vez te has separado de un ser querido al que luego has vuelto a ver. ¿Te ha ocurrido que, en el momento del reencuentro en el que tu percepción te muestra a esa persona nuevamente cuando la ves frente a ti, amas tu percepción y sensaciones al margen de la utilidad, es decir, amas el sólo hecho de ver a esa persona nuevamente? ¿Sería esto un indicio de que entonces está en tu naturaleza humana el deseo de una búsqueda de la verdad?

4

Si —como piensa Aristóteles— la sabiduría es la ciencia que estudia las causas primeras, por lo cual podríamos decir que esa ciencia es la filosofía, y si, por otra parte, las ciencias empíricas (física, biología, química, etc.) no estudian las causas primeras, sino las causas segundas o posteriores, entonces ¿cómo esto afecta la relación entre la filosofía y las demás ciencias? ¿Hay una relación jerárquica o de igualdad entre la filosofía y la disciplina que estudias, es decir, hay subordinación entre ellas o simplemente son distintas y una no puede juzgar a la otra sobre su campo de estudio?

5

Santa Teresa llegó a ser santa porque dio muestras de una gran virtud moral y de fe viva de los misterios de la trinidad, se podría decir que ella tenía una sabiduría en un sentido distinto al denotado por Aristóteles en el texto. Santa Teresa tenía una sabiduría experimental llamada don de sabiduría. Sin embargo, Santa Teresa, quien era una mujer de pocas letras y teoría, deseaba ser juzgada en cuanto a la fe por su confesor Bañez, hombre de teoría y que no poseía o poseía en menor grado ese don de sabiduría, pero que, en cambio, tenía una sabiduría teórica llamada sabiduría especulativa que en Santa Teresa no había. Según lo que hemos leído de Aristóteles respecto a la sabiduría, considera ¿por qué Santa Teresa, siendo una mujer que vivía la fe y tenía experiencia de ella, se sometía a la guía del teólogo Bañez, siendo que éste no tenía tanta experiencia en vivir la fe?



Esbozos pirrónicos

Sexto Empírico

INTRODUCCIÓN

¿Es posible y conveniente tener una opinión sobre todos los temas?

Pensemos algunos dilemas controversiales actuales: ¿Se debería prohibir escuchar reggaetón o los corridos tumbados?, ¿qué tan beneficioso es que los alumnos utilicen I.A. para sus proyectos escolares?, ante la construcción de una infraestructura importante, ¿se debe priorizar el desarrollo económico que brindará o el impacto ecológico que tendrá?

Enfrentamos muchos bombardeos de información sobre estos y otros muchos temas. Vemos en Tik tok videos de influencers que tienen una opinión sobre estos conflictos. ¿Y yo qué postura debo tomar?, ¿cuál debe ser mi opinión ante estos dilemas? Ya Aristóteles había dicho en una célebre frase "El necio afirma, el sabio duda y reflexiona", diciendo que es fácil pronunciarse cuando no se tiene suficiente información, sin embargo, el que es verdaderamente sabio se detiene un poco antes de dar su opinión, pues duda, cuestiona.

Hemos de darnos cuenta que si comprendiéramos los argumentos de ambos bandos, sería mucho más difícil opinar. Nos damos cuenta que dar una opinión es mucho más difícil de lo que parece. Nada es simple, sino complejo al tener múltiples dimensiones desde las cuales puede ser abordada cada cuestión.

¿Te has sentido abrumado por qué postura debes tomar?

Se le denomina "escéptica" a una persona que duda o desconfía de lo que se tiene como "verdadero", pero la historia del escepticismo se remonta a la Antigua Grecia. Los escépticos fueron una escuela helenística griega que lidió con este tema. Notaban que

de un mismo suceso, pueden haber múltiples interpretaciones, incluso opuestas entre sí. Si analizáramos a profundidad algunos de estos conflictos o discusiones actuales, nos daríamos cuenta que se puede abordar desde tantos aspectos, que en algunos casos es mejor realizar lo que ellos denominan la "epojé" -suspensión del juicio.

Esta suspensión del juicio me permitirá mejorar mi escucha al realmente tratar de entender la postura de cada uno de los participantes del diálogo, me permitirá ampliar mi pensamiento crítico al darme cuenta que la verdad existe, pero es compleja y no se puede -ni debe- abordar desde un solo enfoque.

No se trata de renunciar a tener una postura sobre los temas y volvernos pasivos, pero lo que se propone es que nos detengamos la próxima vez antes de pronunciarnos superficialmente sobre un asunto.

¿Te consideras escéptico?

Mtra. Carolina Soria Bravo

ESBOZOS PIRRÓNICOS



SEXTO EMPÍRICO

¿Cómo citar? Sexto Empírico (2008).
Esbozos Pirrónicos. Madrid: Gredos.

I. DE LA DIFERENCIA, A GRANDES RASGOS, ENTRE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Para los que investigan un asunto es natural acogerse [1] o a una solución o al rechazo de cualquier solución y al consiguiente acuerdo sobre su inaprehensibilidad o a una continuación de la investigación. Y por eso seguramente, [2] sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan.

Y creen haberla encontrado los llamados propiamente [3] dogmáticos; como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifestaron por lo inaprehensible los seguidores de Clitómaco y Carnéades y otros académicos. E investigan los escépticos.

De donde, con mucha razón, se considera que los [4] sistemas filosóficos son –en líneas generales– tres: dogmático, académico y escéptico.

Naturalmente, sobre los otros sistemas corresponderá hablar a otras personas.

Nosotros hablaremos, de forma esquemática por el momento, sobre la orientación filosófica escéptica; advirtiendo de entrada que sobre nada de lo que se va a decir nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos todas las cosas al modo de los historiadores: según lo que nos resulta evidente en el momento actual.

II. DE LOS MODOS DE EXPOSICIÓN DEL ESCEPTICISMO

[5] Pues bien, un modo de exposición de la filosofía escéptica recibe el nombre de «estudio general» y el otro «específico».

El general es aquel en que exponemos lo característico del escepticismo explicando cuál es su definición, cuáles sus principios y

cuáles sus razonamientos, así como cuál es su criterio, cuál su finalidad, cuáles los tropos de la suspensión del juicio, en qué sentido tomamos las afirmaciones escépticas y la distinción entre el escepticismo y los sistemas filosóficos próximos a él.

El específico es aquel en que argüimos contra cada [6] uno de los apartados de la llamada Filosofía.

Naturalmente nos ocupamos en primer lugar del estudio general, comenzando por una guía de los nombres de la orientación escéptica.

III. DE LAS DENOMINACIONES DEL ESCEPTICISMO

La orientación escéptica recibe también el nombre de [7] Zetética³ por el empeño en investigar y observar, el de Efética por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de Aporética bien —como dicen algunos— por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación.

También recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores.

IV. QUÉ ES EL ESCEPTICISMO

Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis [8] en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos» gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la

equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia.

[9] Hablamos de «capacidad», desde luego no por capricho sino sencillamente en el sentido de que uno sea capaz.

Aquí entendemos por «fenómenos» lo sensible; por lo que definimos lo «teórico» por oposición a ellos.

Lo de «según cualquiera de los tropos» puede aplicarse tanto a la capacidad —empleando el término «capacidad» simplemente en el sentido que hemos dicho— como a lo de «establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas», pues decimos lo de «según cualquiera de los tropos» porque contraponemos esas cosas de muy diversas maneras, contraponiendo —para abarcar todas las antítesis— fenómenos a fenómenos, consideraciones teóricas a consideraciones teóricas o los unos a las otras.

También añadimos lo de «según cualquiera de los tropos» a lo de «en los fenómenos y en las consideraciones teóricas» para que no entremos en cómo se manifiestan los fenómenos o en cómo se forman en la mente las consideraciones teóricas, sino que sencillamente los tomemos tal como aparecen.

[10] Y en absoluto tomamos «proposiciones contrapuestas» como «afirmación y negación»; simplemente como «proposiciones enfrentadas». Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las

proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable.

La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu. Y de cómo la ataraxia sigue a la suspensión del juicio trataremos en el capítulo «Sobre los fines».

V. DEL ESCÉPTICO

E implícitamente, con la noción de orientación filosófica [11] escéptica también ha quedado definido el filósofo pirrónico. Es en efecto el que participa de la citada capacidad.

VI. SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL ESCEPTICISMO

Con razón decimos que el fundamento del escepticismo [12] es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar.

VII. SI EL ESCÉPTICO DOGMATIZA

[13] Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que «dogma es aprobar algo en términos más o menos generales», pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría «creo que no siento calor» o «no siento frío». Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que «dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas»; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas.

[14] Y tampoco dogmatiza al enunciar expresiones escépticas sobre las cosas no manifiestas como, por ejemplo, la expresión «ninguna cosa es más que otra» o «yo no determino nada» o alguna de las otras sobre las que después hablaremos

En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales; pues supone que del mismo modo que la expresión «todo es falso» dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa e igualmente la expresión «nada es verdad»: así también la expresión «ninguna cosa es más» dice que, junto con las otras cosas, tampoco ella es más y por eso se autolimita a sí misma junto con las demás cosas. Y lo mismo decimos de las restantes expresiones escépticas.

Por lo demás, si el dogmatismo establece como realmente [15] existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se autolimitan, no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas.

Y lo más importante: en la exposición de esas expresiones dice lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior.

VIII. SI EL ESCÉPTICO TIENE UN SISTEMA

También en lo de preguntarnos si el escéptico tiene [16] un sistema nos conducimos de forma parecida. Pues si alguien dice que «un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos» y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema.

Pero si uno afirma que un sistema es una orientación [17] que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida —tomándose el «correctamente» no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio— y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema.

Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias,

las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales.

IX. SI EL ESCÉPTICO ESTUDIA LA REALIDAD

[18] Cosas parecidas decimos también al plantear la cuestión de si por parte del escéptico se ha de estudiar la realidad.

No nos ocupamos, en efecto, de la realidad para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la realidad, sino que nos ocupamos de ese estudio para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu.

Y en el mismo sentido nos acercamos también a la rama de la Lógica y a la de la Ética en lo que se entiende por Filosofía.

X. SI LOS ESCÉPTICOS INVALIDAN LOS FENÓMENOS

[19] Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno,

sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno.

La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. [20] Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente «es» dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno.

Y además, si en público planteamos problemas sobre los fenómenos no los ponemos con la intención de invalidar los fenómenos, sino para hacer ver la temeridad de los dogmáticos; pues si la Razón es tan engañosa que casi nos arrebatara hasta lo que percibimos por nuestros ojos, ¿cómo no habrá que mirarla con recelo en las cosas no evidentes, para no precipitarnos cuando la seguimos?

XI. DEL CRITERIO DEL ESCEPTICISMO

Que atendemos a los fenómenos es evidente a partir [21] de lo ya dicho por nosotros acerca del criterio de la orientación escéptica.

De criterio se habla en dos sentidos: el que se acepta en relación con la creencia en la realidad o no realidad —sobre el que trataremos en el estudio de las refutaciones— y el de actuar, fiándonos del cual hacemos en la vida unas cosas sí y otras no; del cual tratamos ahora.

[22] Pues bien, decimos que el criterio de

la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe.

[23] Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.

Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. [24] En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos.

Pero todo esto lo decimos sin dogmatismos.

XII. CUÁL ES LA FINALIDAD DEL ESCEPTICISMO

[25] Y lo siguiente sería tratar de la finalidad de la orientación escéptica.

Desde luego, un fin es «aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas

y él en función de ninguna» o bien «el término de las cosas a las que se aspira».

Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad.

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad [26] de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es [27] por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él piensa— bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el [28] que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.

La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen, en efecto, que —estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo— tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro

la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo.

[29] También los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad de espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo.

Ciertamente no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta a veces frío, igual que sed y [30] otras cosas por el estilo.

Pero incluso en esas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y —no menos— por el hecho de creer que esas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de esas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura.

Por eso, desde luego, decimos que el objetivo del escéptico es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en lo que se padece por necesidad.

Algunos escépticos ilustres añadieron a eso, además, la suspensión del juicio en las investigaciones.

FILOSOFÍA EN DEBATE

Después de revisar la lectura, el Mtro. Luis Felipe Flores, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

1

¿Consideras que el conocimiento científico nos otorga verdades absolutas sobre la forma en la que conocemos el mundo?

2

¿Alguna vez has pensado en qué consiste la tranquilidad de tu mente?

3

¿Por qué crees que en la actualidad nadie se atreve a asegurar que existe una verdad?

4

¿Qué piensas cuando alguien te dice que una comida es muy dulce?, ¿consideras que es verdad o pruebas para saber si es así o solamente es la percepción de esa persona?

5

Dentro de tu área de estudio ¿alguna vez has cuestionado las teorías de los grandes pensadores?



La verdad

Juan José Sanguinetti

INTRODUCCIÓN

La importancia de develar la verdad en la era de la opinión

En esta fascinante lectura, exploraremos el concepto de la verdad y su estrecha relación con la realidad, especialmente en el contexto en el que nos encontramos como jóvenes universitarios.

¿Alguna vez te has preguntado cuál es la definición de verdad?, ¿tenemos alguna responsabilidad al hacer o compartir videos de TikTok?, ¿cómo podemos distinguir la opinión de la certeza en redes sociales?, ¿cómo se realiza la adecuación entre la mente y la realidad?, ¿por qué se dice que la verdad no es una creación humana, sino un descubrimiento? ¿crees que la verdad es absoluta o relativa? ¿si la Tierra es plana para unos cuantos, eso significa que es verdaderamente plana?

Juan José Sanguineti será nuestro guía en este viaje de reflexión, llevándonos a comprender que la verdad una relación profunda entre nuestra mente y la realidad que nos rodea. Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles, a quien ya hemos explorado previamente en el semestre, entenderemos que un enunciado es verdadero cuando describe las cosas como son y no como no son, y se vuelve falso cuando afirma lo contrario. Asimismo, comprenderemos que la verdad es algo objetivo y externo a nosotros, trascendiendo la mente humana.

Para ilustrar la relevancia de la verdad en nuestro mundo contemporáneo, podemos tomar como ejemplo dos obras audiovisuales que nos plantean interrogantes sobre la realidad y la manipulación de la verdad. En primer lugar, la película "The Truman Show" (1998), protagonizada por Jim Carrey, nos sumerge en la historia de Truman, quien vive en un mundo artificial creado exclusivamente para él, donde todos los aspectos de su

vida están controlados y manipulados. A medida que Truman comienza a cuestionar su realidad y busca la verdad, se enfrenta a la idea de la objetividad y la construcción de la verdad por parte de otros.

Otro ejemplo es la serie "Black Mirror", conocida por su exploración de temas relacionados con la tecnología y su impacto en la sociedad. Muchos de sus episodios abordan la idea de la verdad y cómo puede ser manipulada o distorsionada en un mundo hiperconectado. Por ejemplo, en el episodio "Hated in the Nation", se muestra cómo las redes sociales y la desinformación pueden influir en la percepción de la verdad y llevar a consecuencias devastadoras.

Estos ejemplos nos invitan a reflexionar sobre cómo la verdad puede ser moldeada y manipulada en el entorno digital. En la era de las redes sociales, la difusión de noticias falsas y la manipulación de la verdad se han vuelto comunes. Por tanto, es crucial desarrollar habilidades críticas para discernir entre la información veraz y la falseada. Como jóvenes universitarios, debemos ser conscientes del impacto que las redes sociales tienen en nuestras vidas y en la sociedad en general. Es nuestra responsabilidad ser críticos y verificar la información antes de compartirla o aceptarla como verdad.

Asimismo, a lo largo de nuestra exploración, reflexionaremos en torno a otros conceptos fundamentales como la opinión, la certeza, la ignorancia y la duda. Nos cuestionaremos cómo distinguir entre la opinión subjetiva y la certeza basada en hechos objetivos. También analizaremos cómo la ignorancia puede llevarnos a aceptar información errónea como verdad, y cómo la duda puede ser una herramienta poderosa para buscar la verdad y evitar caer en la manipulación.

En resumen, esta lectura nos brinda la oportunidad de ampliar nuestros conocimientos filosóficos y desarrollar habilidades críticas al abordar el concepto de verdad desde esta perspectiva única. Además, nos invita a reflexionar sobre la importancia de

una comunicación responsable, considerando cómo la difusión de la verdad puede contribuir al bienestar de la sociedad. Al comprender la importancia de la objetividad, la verificación de la información y la evaluación crítica, nos convertimos en individuos conscientes y responsables en un mundo donde la verdad puede ser fácilmente manipulada.

Estas reflexiones nos ayudarán a fortalecer nuestra capacidad crítica y a desarrollar una postura informada frente a la información que recibimos diariamente. Como jóvenes universitarios, tenemos la responsabilidad de ser conscientes de nuestra influencia en el mundo que nos rodea y de contribuir a un entorno en el que la verdad sea valorada y comunicada de manera responsable.

Dra. Orly Casandra Cortés Fernández

LA VERDAD



JUAN JOSÉ SANGUINETI

¿Cómo citar? Sanguinetti J.J. (2005).

El conocimiento humano: desde una perspectiva filosófica. La verdad. Madrid:

1. Adecuación a la realidad

La verdad es uno de los presupuestos fundamentales del pensamiento. La conciencia de estar en la verdad, de poder discernir entre lo verdadero y lo falso, pertenece a los primeros principios del conocimiento. Pero ahora nos preguntamos ¿qué es la verdad?

Adecuación al ser. la verdad realista. Según Tomás de Aquino, la verdad es la adecuación de la mente a la (*adequatio rei et intellectus*) Esta definición implica la existencia de dos instancias, la mente humana y la realidad extramental, independiente de nuestro

conformidad - se realiza en términos de ser; esto es, cuando la mente conoce algún aspecto del ser de la realidad y así lo expresa en el juicio. En este sentido, la noción de conocimiento incluye, esencialmente a la verdad. El conocimiento o es verdadero o no existe. Pero un pensamiento no puede implicar, de por sí, un conocimiento, y entonces, como veremos, no es verdadero ni falso.

La adecuación veritativa no es simétrica: La realidad no debe adecuarse a la mente humana, sino que ésta debe adecuarse a la realidad o dejarse medir por ella. <<El intelecto se dice verdadero cuando se conforma con la realidad y falso, cuando es discordante respecto a ella>>. La verdad no es una creación humana, sino un descubrimiento: es como un don o una luz del ser para la mente. Según Aristóteles, un enunciado es verdadero cuando dice *que es lo que es, y que no es lo que no es*, y resulta falso cuando, al contrario, dice que es lo que no es, o que no es lo que es⁴. No siendo simétrica, la inteligencia puede no hallarse adecuada a la realidad, cuando no juzga o, incluso puede contrariar la realidad, si está en lo falso. La noción de verdadero conlleva las nociones de falsedad, discordancia ente la mente que juzga y la realidad juzgada, y de mentira, juicio falso conocido como tal por su autor y emitido con el fin de engañar, es decir, para hacer caer a una persona en un error.

El término de la correspondencia veritativa de la mente es la realidad o el ser. La instancia

a la que la mente debe adecuarse se llama realidad (de res, cosa), para subrayar la trascendencia del ser -la cosa real no es la cosa pensada o imaginada-, así como su independencia ontológica, pues la realidad continúa siendo lo que es, aunque nosotros la pensemos de otro modo. Por supuesto, también la inteligencia es una realidad, por lo que puede conocerse con verdad si los juicios se adecuan a lo que la inteligencia es o hace.

Las cosas no son como las pensamos o imaginamos, sino que tenemos que pensarlas en conformidad con lo que son. La verdad es la dimensión metafísica central del conocimiento. *La verdad como adecuación es el núcleo del realismo.* El que no acepta esta noción o alguna equivalente no sostiene una posición realista.

Por otro lado, la versión realista de la verdad pertenece a la comprensión metafísica originaria común a todo ser humano. Es un presupuesto absoluto del lenguaje, de las ciencias y de la vida del hombre. Sin la verdad realista, estos ámbitos perderían todo sentido. Los filósofos no realistas que tienen dificultad para aceptarlas, a veces, no entienden cómo puede explicarse el hecho de que una situación de la mente se <<adecúe>> -sea semejante o, incluso, idéntica- a la realidad material, cuando las dos instancias (mente y realidad física) son heterogéneas. Pero ya consideramos este problema cuando nos referimos a la naturaleza del conocer, capaz de reflejar de modo inmaterial e intencional, los elementos ontológicos de la realidad.

La verdad ontológica. Los clásicos (san Agustín, santo Tomás) hablaban de una verdad ontológica, propia de la misma realidad y no de la mente, distinta de la verdad *epistémica* o *cognitiva*, de la que nos ocupamos en este capítulo. La verdad ontológica -que es una derivación analógica de la verdad cognitiva- coincide, en la filosofía tomista, con el trascendental verdadero. Cualquier cosa, en la medida en que es, puede decirse verdadera: aquí, <<verdadera>> significa inteligible, cognoscible por la *inteligencia, precisamente en cuanto es.* No es que el ser << se resuelva>> en la cognoscibilidad. Se trata de que el ser es transparente a la inteligencia, como lo luminoso es visible para el que tiene buena vista. En este sentido, algunas cosas se dicen falsas porque sus apariencias ocasionan juicios falsos (oro falso, cheque falso). La verdad ontológica es como la <<sinceridad>> de las cosas, su natural claridad a los ojos de los cognoscentes.

Tomás de Aquino sostiene una noción aún más fuerte de verdad ontológica: una cosa es verdadera en cuanto depende de una inteligencia que la ha proyectado o hecho. En este sentido, siguiendo a Agustín, cabe decir que cualquier cosa creada es verdadera con relación a la Inteligencia creadora de Dios, y que los objetos artificiales son verdaderos con respecto al intelecto humano que los ha inventado, pues su forma refleja el pensamiento de sus autores.

La distinción entre verdad ontológica y verdad cognitiva se basa en la analogía: la verdad, como el ser, se dice de muchos sentidos.

La verdad en el hombre es su sinceridad y disponibilidad para testimoniar la verdad. Pero el significado analógico primario es epistémico: la verdad es, ante todo, el reposo de la mente cuando, al conocer el ser, alcanza su propio bien. <<Lo falso y lo verdadero no existen en las cosas (...), sino en el pensamiento. El conocimiento de la verdad es el acto más alto y completo de nuestra mente.

I. OTRAS VERSIONES DE LA VERDAD

Si la verdad como adecuación no se acepta o no se reconoce la posibilidad de conocerla con certeza, fácilmente se acude a otras interpretaciones, fuera del realismo gnoseológico.

I. La verdad como coherencia es predilecta por los idealistas.

Una proposición será verdadera, según este criterio, si es coherente con el conjunto de proposiciones de un sistema, con las leyes del pensamiento o dados ciertos presupuestos. La verdad como coherencia no tiene necesidad de ir más allá del pensamiento. Ciertamente, en los sistemas deductivos, este tipo de verdad, que podríamos llamar formal, es importante (P es verdadero si está demostrado). Pero esto no basta. La verdad formal es compatible con el relativismo (una idea sería verdadera solo dentro de un sistema o una determinada concepción del mundo). Y es igualmente compatible con el error, pues cabe ser coherentes con premisas falsas.

II. En el pragmatismo, la verdad se reduce a la praxis.

Las modalidades de esta reducción dependen del tipo concreto de praxis escogida como relevante para el hombre o la ciencia. Aquí entran las filosofías que tienden a definir la verdad solo por sus consecuencias prácticas, su eficacia o utilidad en la vida o respecto a ciertas acciones.

Obviamente, si la verdad realista no tiene fundamento, pero se la quiere mantener como se pueda, no queda sino valorarla en función de sus aplicaciones en la vida. Siguiendo esta línea, por ejemplo, las creencias religiosas podrían ser <<verdaderas>> si implican consecuencias antropológicas positivas, respecto de las cuales, quizá podrían considerarse como símbolos o estímulos. Las proposiciones teóricas, por tanto, no serían adecuadas o no adecuadas a la realidad, sino que, más bien, serían expresiones válidas (o menos válidas) de una praxis vital.

La teoría pragmatista de la verdad es contradictoria, pues el hecho de considerar como válido un tipo de praxis más que otro exige poseer una mínima noción de verdad especulativa. El criterio según el cual una consecuencia es útil o inútil, lleva al éxito o al fracaso, requiere un juicio de valor. Y este juicio responde a la noción de verdad como adecuación.

Contra esta última afirmación podría objetarse que los juicios de valor no se refieren al ser. Esta dificultad procede del empirismo, para el cual, los <<juicios de ser>> indican meros hechos empíricos, de modo que, los <<juicios

de valor>> (<<esta acción es injusta>>) serían extraños al ámbito <<fáctico>>. *En realidad, los juicios de valor normalmente no son valoraciones subjetivas del hombre, sino que se refieren a auténticas dimensiones del ser, no empíricas, ciertamente, sino inteligibles, y casi siempre son reconducibles al bien ontológico. Una realidad es buena, vale, si posee características que la hacen amable, agradable o útil. Así, la vida y la inteligencia son valores, porque son algo deseable en sí mismos. En definitiva, lo valioso es el ser, en su bondad, y lo que no vale es el mal. Para decir <<esta acción es justa>>, <<esta forma de vida es indigna>>, <<esta poesía vale mucho>>, hay que adecuarse a la realidad, y así esas afirmaciones serán verdaderas o falsas.*

III. En el empirismo, la verdad se reduce a la conformidad con los hechos empíricos (verificación o algo similar).

Un juicio será verdadero si es conforme a un evento sensible. La comprobación de ese evento (<<veo que ahora llueve>>) hace que <<llueve>> sea verdad. Pero la simple conformidad con un hecho sensible no sirve para verificar una frase si no se reconoce algún elemento inteligible en la proposición (en el ejemplo mencionado, hay que <<interpretar>> como lluvia una serie de fenómenos sensibles). El acontecimiento sensible no funda la verdad si no es entendido. Es inexacto, además, creer que una frase tiene sentido solo si su significado incluye algún aspecto sensible. Muchos enunciados - psicológicos, matemáticos, metafísicos- tienen sentido, aunque carezcan de una correspondencia con fenómenos

sensibles, y son verdaderos o falsos.

Los enunciados verdaderos no se reducen a afirmaciones sobre la existencia de cosas sensibles. Ciertos juicios verdaderos expresan vínculos abstractos reales, que no son necesariamente existenciales. <<Los justos no roban>> es siempre verdadero, y lo sería, aunque no hubiera justos. Otros enunciados verdaderos hablan de posibilidades, no de realidades en acto, como <<se puede construir una sociedad más justa>>. Otros se refieren a deberes naturales, como <<la persona no debe matar a otras personas>>. Si los deberes éticos fueran pactos sociales o conveniencias humanas, ese tipo de frases no serían ni verdaderas ni falsas, así como el enunciado <<no hay que conducir por la izquierda>> no es ni verdadero ni falso (lo verdadero, en este caso, sería solo el hecho fáctico de que <<en ciertas sociedades está prohibido conducir por la izquierda>>).

IV. La verdad como consenso

(Habermas) nace, también, de la crisis del concepto realista de la verdad. La verdad resultaría aquí del acuerdo al que puede llegarse después de una discusión racional bien llevada, sostenida entre interlocutores considerados en una situación de igualdad ideal. Esta tesis viene a concebir la verdad como el fruto de una búsqueda racional intersubjetiva. Pero reflexionemos un poco.

El diálogo conducido racionalmente, que quizá lleva a un acuerdo, puede ser una vía para llegar a la verdad, y bajo ciertas condiciones es un medio institucional para llegar a ciertas decisiones. Pero el consenso no es garantía

de verdad. Es un juicio en el que muchos concuerdan, pero el consenso alcanzará la verdad solo si es adecuado a la realidad, y, de lo contrario, será falso. Esta posición podría referirse a la verdad <<práctica>>, no teórica. Los consensos, normalmente, son decisiones sobre lo que se ha de hacer: Las decisiones no son, como tales, verdades teóricas, sino proyectos de acción, como <<mañana haré tal viaje>. Se habla de verdad práctica de los enunciados que expresan decisiones, en el sentido de que pueden ser buenas o malas, oportunas o inoportunas, útiles o inútiles (pero presuponen algún conocimiento teórico que interviene como premisa necesaria, aunque no suficiente, para tomar decisiones). Aun así, la conveniencia de las decisiones, individuales o colectivas, no sale del acto de decidir las, sino que depende de criterios extra decisionales, por ejemplo, la conformidad con ciertos fines o con normas morales o de otro tipo. El acuerdo es solo una exigencia que garantiza una mayor racionalidad en el procedimiento para llegar a ciertas decisiones y, en algunos casos, condiciona su validez jurídica.

En conclusión, ante el rechazo de la verdad como adecuación, surgen teorías alternativas, que reducen la verdad a algún otro elemento epistemológico o antropológico: creación humana, símbolo, opción o postura voluntaria, convención práctica, fe. Pero estas teorías, creídas como verdaderas, sin quererlo presuponen la verdad como relación con lo real.

FILOSOFÍA EN DEBATE

Después de revisar la lectura, el Mtro. Alejandro Mancilla, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

Después de leer el texto de Sanguineti podemos observar que existen diferentes formas de definir la verdad: adecuación, ontológica, coherencia, praxis, verificación, consenso ¿cuál es el tipo de verdad que mejor refleja tu postura respecto a las siguientes oraciones?

1

Los zoológicos son indispensables para la conservación de especies en peligro de extinción.

2

Es aceptable el uso experimental de animales en la elaboración de vacunas y medicamentos.

3

Ser vegano o vegetariano es la mejor forma de vida para los seres humanos.

4

Las redes sociales deberían estar prohibidas para menores de edad, ya que generan adicciones como la del alcohol.

5

Existe vida en otros planetas.



Meditaciones metafísicas

René Descartes

INTRODUCCIÓN

Respuesta al escéptico: es posible alcanzar la verdad

El Renacimiento construyó el sujeto moderno. La conciencia histórica apareció con el colapso del mundo antiguo y la Edad Media. El sujeto como articulador histórico del mundo contemporáneo, tuvo que superar su inmediatez, de tal modo que una de sus primeras dialécticas fue transformar su papel social y ganar el derecho a configurar las instituciones públicas. La libertad de conciencia, la consolidación de los reinos y de las cortes, así como el nacimiento de una nueva economía, apoyaron la figura subjetiva de un ser humano moderno.

La obra de René Descartes (1596-1650), las Meditaciones Metafísicas, supuso una transformación en el papel del sujeto a través de la Metafísica. La metafísica aristotélica había colapsado con las preguntas del nominalismo medieval y el lugar de la ontología realista, será cubierto por el sujeto que piensa y describe al mundo.

Los modos de explorar el mundo no podían ser convencionales. Descartes presenta un modelo lógico inspirado en las demostraciones matemáticas y en la discusión con Montaigne, sobre la posibilidad de encontrar una garantía de certeza de la que no se puede dudar. Los argumentos racionales serán ese punto de inicio de la búsqueda de la verdad. Por tal motivo, será la duda metódica el parámetro con el que podremos certificar si una verdad es segura o si podemos rechazarla. Por lo pronto, cualquier cosa que provenga de los sentidos suele ser engañosa, pues muchas veces hemos sido víctimas de ilusiones sensoriales. ¿Cómo podemos entonces saber si hay una realidad fuera de los sentidos?

Descartes inicia su texto con el rechazo de cualquier evidencia que proviene del mundo exterior, el único medio que me queda para afirmar algo sobre la realidad es la conciencia de mí. Pensar es algo que puedo hacer sin necesidad del mundo exterior. Esta afirmación, supone el hecho que radica en el sujeto el principio fundamental del conocimiento del mundo.

Tenemos entonces una metafísica del sujeto, que estructura el orden el mundo, como principio unitario de lo real. Las sustancias no tienen sentido fuera de la conciencia subjetiva. La unidad que se relacionaba en el mundo antiguo con el Ser o con Dios, pasa a un plano diferente, pues el Ser, la sustancia que sostiene la unidad de lo real, está formado por la conciencia del sujeto. El sujeto es la mediación primordial del mundo. Fuera del sujeto no puede haber sustancias y las cosas no tienen cualidades si no pertenecen a la conciencia subjetiva. Este giro hacia el sujeto, condicionará las futuras discusiones filosóficas: ¿es necesaria la conciencia del sujeto para determinar la existencia de lo real? ¿Es la subjetividad el elemento consustancial del orden del mundo?

Podemos afirmar que Descartes pone como figura de la filosofía moderna, a la subjetividad. Kant dará la razón a Descartes en cuanto a que en el conocimiento del mundo, no podemos prescindir del sujeto, ya que es un supuesto necesario de cualquier demostración. El sujeto de Descartes es un elemento indispensable para configurar las identidades modernas.

Entonces, debes tomar en cuenta al leer a Descartes tres cosas: 1) la subjetividad moderna fue construida en el Renacimiento como conciencia histórica; 2) Descartes es el que puso en marcha la constitución de la subjetividad moderna, más que por

su teoría del conocimiento, por sus argumentos metafísicos; 3) no podemos pensar nuestra realidad contemporánea, sin entender la formación de subjetividades, de conciencias personales y colectivas que generan identidades que condicionan la realidad.

Dr. Ernesto Gallardo León

MEDITACIONES METAFÍSICAS



RENÉ DESCARTES

¿Cómo citar? Descartes R. (1999)
Meditaciones metafísicas.
Barcelona: Barcelona Folio.

Meditación primera

De las cosas que pueden ponerse en duda.

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso

e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas. Todo

lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez. Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio. Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en

sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así, pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales --a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero-- no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos. Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas

generales --a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes-- es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no

obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.

Habría personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo --ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya en una enlazada secuencia de las cosas-- será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto, que siempre me engañe. A tales razonamientos nada en absoluto tengo que oponer, sino que me constriñen a confesar que, de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar

ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados; de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos, y no concederles más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias.

Pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas --como acabo de mostrar--, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas. Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro de que, entretanto, no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora

no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer.

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios --que es fuente suprema de verdad--, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañoso que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliencias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi

reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover.

Meditación segunda

De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo.

Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión,

movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu.

¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo. Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser?

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: "yo soy", "yo existo", es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

Ahora bien, ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte

que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede más que lo enteramente indudable. Así pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No, por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era esa alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras.

En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba

conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio, de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos. Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir, pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es

cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir.

No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido.

Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni, por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos

de "fingir" e "imaginar" me advierten de mi error: pues en efecto, yo haría algo ficticio, si imaginase ser alguna cosa, pues "imaginar" no es sino contemplar la figura o "imagen" de una cosa corpórea. Ahora bien: ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en consecuencia, veo claramente que decir "excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy", es tan poco razonable como decir "ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia". Así pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser éstas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas --aun contra su voluntad-- y que siente también otras

muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse en mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de sí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo.

Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues, aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que "pensar". Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.

Sin embargo, no puedo dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de mí mismo que no es objeto de la imaginación: aunque desde luego es raro

que yo conozca más clara y fácilmente cosas que advierto dudosas y alejadas de mí, que otras verdaderas, ciertas y pertenecientes a mi propia naturaleza. Mas ya veo qué ocurre: mi espíritu se complace en extraviarse, y aun no puede mantenerse en los justos límites de la verdad. Soltémosle, pues, la rienda una vez más, a fin de poder luego, tirando de ella suave y oportunamente, contenerlo y guiarlo con más facilidad.

Empecemos por considerar las cosas que, comúnmente, creemos comprender con mayor distinción, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos. No me refiero a los cuerpos en general, pues tales nociones generales suelen ser un tanto confusas, sino a un cuerpo particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo de olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo.

Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala: el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno. Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces, ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede

ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor a flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. Ahora bien, al concebirla precisamente así, ¿qué es lo que imagino? Fijémonos bien, y apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente, nada más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien, ¿qué quiere decir flexible y cambiante?

¿No será que imagino que esa cera, de una figura redonda puede pasar a otra cuadrada, y de ésta a otra triangular? No: no es eso, puesto que la concibo capaz de sufrir una infinidad de cambios semejantes, y esa infinidad no podría ser recorrida por mi imaginación: por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no es obra de la facultad de imaginar. Y esa extensión, ¿qué es? ¿No será algo igualmente desconocido, pues que aumenta al ir derritiéndose la cera, resulta ser mayor cuando está enteramente fundida, y mucho mayor cuando el calor se incrementa más aún? Y yo no concebiría de un modo claro y conforme a la verdad lo que es la cera, si no pensase que es capaz de experimentar más variaciones según la extensión, de todas las que yo haya podido imaginar. Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación, y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero

a ese trozo de cera en particular, pues en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que su percepción, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta.

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues, aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que vemos la misma cera, si está presente, y no que pensamos que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar que reside en

mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.

Pero un hombre que intenta conocer mejor que el vulgo, debe avergonzarse de hallar motivos de duda en las maneras de hablar propias del vulgo. Por eso prefiero seguir adelante y considerar si, cuando yo percibía al principio la cera y creía conocerla mediante los sentidos externos, o al menos mediante el sentido común --según lo llaman--, es decir, por medio de la potencia imaginativa, la concebía con mayor evidencia y perfección que ahora, tras haber examinado con mayor exactitud lo que ella es, y en qué manera puede ser conocida. Pero sería ridículo dudar siquiera de ello, pues ¿qué habría de distinto y evidente en aquella percepción primera, que cualquier animal no pudiera percibir? En cambio, cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda haber algún error en mi juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano.

Y, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo, puesto que, hasta ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí? Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es

que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa, resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí.

Pues bien, si el conocimiento de la cera parece ser más claro y distinto después de llegar a él, no sólo por la vista o el tacto, sino por muchas más causas, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad no me conoceré a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban aún mejor la naturaleza de mi espíritu? Pero es que, además, hay tantas otras cosas en el espíritu mismo, útiles para conocer la naturaleza, que las que, como éstas, dependen del cuerpo, apenas si merecen ser nombradas. Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado adonde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu. Mas, siendo casi imposible deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin

de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

Meditación tercera

De Dios; que existe

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues, como he observado más arriba, aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda. Y con lo poco que acabo de decir, creo haber enumerado todo lo que sé de cierto, o, al menos, todo lo que he advertido saber hasta aquí.

Consideraré ahora con mayor circunspección si no podré hallar en mí otros conocimientos de los que aún no me haya apercibido. Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese

posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente.

Sin embargo, he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifiestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que concebía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que esas ideas estén en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, aunque verdaderamente no la percibiera, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba algo muy sencillo y fácil, tocante a la aritmética y la geometría, como, por ejemplo, que dos más tres son cinco o cosas semejantes, ¿no las concebía con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si más tarde he pensado que cosas tales podían ponerse en duda, no ha sido por otra razón sino por ocurrírseme que acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase hasta en

las cosas que me parecen más manifiestas. Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá ser hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo, que como las concibo.

Ciertamente, supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos. Mas a fin de poder suprimirlos del todo, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador; pues, sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna. Y para tener ocasión de averiguar todo eso sin alterar el orden de meditación que me he propuesto, que es pasar por grados de las nociones que encuentre primero en mi espíritu a las que pueda hallar después, tengo que dividir aquí

todos mis pensamientos en ciertos géneros, y considerar en cuáles de estos géneros hay, propiamente, verdad o error.

De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a estos solos conviene con propiedad el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios. Pues bien, por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra. No es tampoco de temer que pueda hallarse falsedad en las afecciones o voluntades; pues, aunque yo pueda desear cosas malas, o que nunca hayan existido, no es menos cierto por ello que yo las deseo.

Por tanto, sólo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo. Pues tener la facultad de concebir lo que es en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece proceder únicamente de mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras quimeras de ese género, son ficciones e invenciones de mi espíritu.

Pero también podría persuadirme de que todas las ideas son del género de las que llamo extrañas y venidas de fuera, o de que han nacido todas conmigo, o de que todas han sido hechas por mí, pues aún no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente debo hacer, en este lugar, es considerar, respecto de aquellas que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, qué razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos. La primera de esas razones es que parece enseñármelo la naturaleza; y la segunda, que experimento en mí mismo que tales ideas no dependen de mi voluntad, pues a menudo se me presentan a pesar mío, como ahora, quiéralo o no, siento calor, y por esta causa estoy persuadido de que este sentimiento o idea del calor es producido en mí por algo diferente de mí, a saber, por el calor del fuego junto al cual me hallo sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esa cosa extraña me envía e imprime en mí su semejanza, más bien que otra cosa cualquiera.

Ahora tengo que ver si esas razones son lo bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, por la palabra "naturaleza" entiendo sólo cierta inclinación que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que es verdadero. Ahora bien, se trata de dos cosas muy distintas entre sí; pues no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver como verdadero: por ejemplo, cuando antes me enseñaba que del hecho de dudar yo podía concluir mi existencia. Porque, además, no tengo ninguna otra facultad o potencia para distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que no es verdadero lo que la luz natural me muestra como tal, y en la que pueda fiar como fío en la luz natural. Mas por lo que toca a esas inclinaciones que también me parecen naturales, he notado a menudo que, cuando se trataba de elegir entre virtudes y vicios, me han conducido al mal tanto como al bien: por ello, no hay razón tampoco para seguirlas cuando se trata de la verdad y la falsedad.

En cuanto a la otra razón --la de que esas ideas deben proceder de fuera, pues no dependen de mi voluntad--, tampoco el encuentro convincente. Puesto que, al igual que esas inclinaciones de las que acabo de hablar se hallan en mí, pese a que no siempre concuerden con mi voluntad, podría también ocurrir que haya en mí, sin yo conocerla, alguna facultad o potencia, apta para producir esas ideas sin ayuda de cosa exterior; y, en efecto, me ha parecido siempre hasta ahora que tales ideas se forman en mí, cuando duermo, sin el auxilio de los objetos

que representan. Y en fin, aun estando yo conforme con que son causadas por esos objetos, de ahí no se sigue necesariamente que deban asemejarse a ellos.

Por el contrario, he notado a menudo, en muchos casos, que había gran diferencia entre el objeto y su idea. Así, por ejemplo, en mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas; una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que he dicho vienen de fuera; según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o bien ha sido elaborada por mí de algún modo: según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra. Sin duda, esas dos ideas que yo formo del sol no pueden ser, las dos, semejantes al mismo sol; y la razón me impele a creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es, precisamente, la que le es más disímil.

Todo ello bien me demuestra que, hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas.

Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de

pensar no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan una cosa y otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea --digo-- ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas.

Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma?

Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto. Y esta verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva.

Por ejemplo, la piedra que aún no existe no puede empezar a existir ahora si no es producida por algo que tenga en sí formalmente o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra (es decir, que contenga en sí las mismas cosas, u otras más excelentes, que las que están en la piedra); y el calor no puede ser producido en un sujeto privado de él, si no es por una cosa que sea de un orden, grado o género al menos tan perfecto como lo es el calor; y así las demás cosas. Pero además de eso, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o en la piedra.

Pues aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que juzgar por ello que esa causa tenga que ser menos real, sino que debe saberse que, siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que en la idea hay algo que no se encuentra en su causa, tendrá que haberlo recibido de la nada; mas, por imperfecto que sea el modo de ser según el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada. Tampoco debo

suponer que, siendo sólo objetiva la realidad considerada en esas ideas, no sea necesario que la misma realidad esté formalmente en las causas de ellas, ni creer que basta con que esté objetivamente en dichas causas; pues, así como el modo objetivo de ser compete a las ideas por su propia naturaleza, así también el modo formal de ser compete a las causas de esas ideas (o por lo menos a las primeras y principales) por su propia naturaleza. Y aunque pueda ocurrir que de una idea nazca otra idea, ese proceso no puede ser infinito, sino que hay que llegar finalmente a una idea primera, cuya causa sea como un arquetipo, en el que esté formal y efectivamente contenida toda la realidad o perfección que en la idea está sólo de modo objetivo o por representación. De manera que la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas.

Y cuanto más larga y atentamente examino todo lo anterior, tanto más clara y distintamente conozco que es verdad. Mas, a la postre, ¿qué conclusión obtendré de todo ello? Ésta, a saber: que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan

darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo (y que no ofrece aquí dificultad alguna), hay otra que me representa a Dios, y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo. Mas, por lo que atañe a las ideas que me representan otros hombres, o animales, o ángeles, fácilmente concibo que puedan haberse formado por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corpóreas y de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles. Y, tocante a las ideas de las cosas corpóreas, nada me parece haber en ellas tan excelente que no pueda proceder de mí mismo; pues si las considero más a fondo y las examino como ayer hice con la idea de la cera, advierto en ellas muy pocas cosas que yo conciba clara y distintamente; a saber: la magnitud, o sea, la extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura, formada por los límites de esa extensión; la situación que mantienen entre sí los cuerpos diversamente delimitados; el movimiento, o sea, el cambio de tal situación; pueden añadirse la substancia, la duración y el número.

En cuanto las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas

y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir. Pues, aunque más arriba haya yo notado que sólo en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y el calor son tan poco claras y distintas, que mediante ellas no puedo discernir si el frío es sólo una privación de calor, o el calor una privación de frío, o bien si ambas son o no cualidades reales; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío es sólo privación de calor, la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá, no sin razón, llamarse falsa, y lo mismo sucederá con ideas semejantes. Y por cierto, no es necesario que atribuya a esas ideas otro autor que yo mismo; pues si son falsas --es decir, si representan cosas que no existen-- la luz natural me hace saber que provienen de la nada, es decir, que si están en mí es porque a mi naturaleza --no siendo perfecta-- le falta algo; y si son verdaderas, como de todas maneras tales ideas me ofrecen tan poca realidad que ni llego a discernir con claridad la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría haberlas producido yo mismo.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la idea que tengo de mí mismo; así, las

de substancia, duración, número y otras semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una substancia, o sea, una cosa capaz de existir por sí, dado que yo soy una substancia, y aunque sé muy bien que soy una cosa pensante y no extensa (habiendo así entre ambos conceptos muy gran diferencia), las dos ideas parecen concordar en que representan substancias.

Asimismo, cuando pienso que existo ahora, y me acuerdo además de haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero las ideas de duración y número, las cuales puedo luego transferir a cualesquiera otras cosas.

Por lo que se refiere a las otras cualidades de que se componen las ideas de las cosas corpóreas --a saber: la extensión, la figura, la situación y el movimiento--, cierto es que no están formalmente en mí, pues no soy más que una cosa que piensa; pero como son sólo ciertos modos de la substancia (a manera de vestidos con que se nos aparece la substancia), parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por "Dios" entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder

sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.

Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?

Y no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada (es decir, que acaso esté en mí por faltarme a mí algo, según dije antes de las ideas de calor y frío, y de otras semejantes); al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad.

Digo que la idea de ese ser sumamente perfecto e infinito es absolutamente

verdadera; pues, aunque acaso pudiera fingirse que un ser así no existe, con todo, no puede fingirse que su idea no me representa nada real, como dije antes de la idea de frío.

Esa idea es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y eso no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas.

Mas podría suceder que yo fuese algo más de lo que pienso, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén en mí, de algún modo, en potencia, si bien todavía no manifestadas en el acto. Y en efecto, estoy experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y nada veo que pueda impedir que aumente más y más hasta el infinito, y, así acrecentado y perfeccionado, tampoco veo nada que me impida adquirir por su medio todas las demás perfecciones de la naturaleza divina; y, en fin, parece asimismo que, si tengo el poder de adquirir esas perfecciones, tendría también el de producir sus ideas. Sin

embargo, pensándolo mejor, reconozco que eso no puede ser. En primer lugar, porque, aunque fuera cierto que mi conocimiento aumentase por grados sin cesar y que hubiese en mi naturaleza muchas cosas en potencia que aún no estuviesen en acto, nada de eso, sin embargo, atañe ni aun se aproxima a la idea que tengo de la divinidad, en cuya idea nada hay en potencia, sino que todo está en acto. Y hasta ese mismo aumento sucesivo y por grados argüiría sin duda imperfección en mi conocimiento. Más aún: aunque mi conocimiento aumentase más y más, con todo no dejo de conocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegaré a tan alto grado que no sea capaz de incremento alguno. En cambio, a Dios lo concibo infinito en acto, y en tal grado que nada puede añadirse a su perfección. Y, por último, me doy cuenta de que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia --el cual, hablando con propiedad, no es nada--, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal.

Ciertamente, nada veo en todo cuanto acabo de decir que no sea facilísimo de conocer, en virtud de la luz natural, a todos los que quieran pensar en ello con cuidado. Pero cuando mi atención se afloja, oscurecido mi espíritu y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de un ser más perfecto que yo debe haber sido puesta necesariamente en mí por un ser que, efectivamente, sea más perfecto.

Por ello pasaré adelante, y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría

existir, en el caso de que no hubiera Dios. Y pregunto: ¿de quién habría recibido mi existencia? Pudiera ser que, de mí mismo, o bien de mis padres, o bien de otras causas que, en todo caso, serían menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto que Él, y ni siquiera igual a Él.

Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios.

Y no tengo por qué juzgar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo; al contrario, es, sin duda, mucho más difícil que yo --esto es, una cosa o substancia pensante-- haya salido de la nada, de lo que sería la adquisición, por mi parte, de muchos conocimientos que ignoro, y que al cabo no son sino accidentes de esa substancia. Y si me hubiera dado a mí mismo lo más difícil, es decir, mi existencia, no me hubiera privado de lo más fácil, a saber: de muchos conocimientos de que mi naturaleza no se halla provista; no me habría privado, en fin, de nada de lo que está contenido en la idea que tengo de Dios, puesto que ninguna otra cosa me parece de más difícil adquisición; y si hubiera alguna más difícil, sin duda me lo parecería (suponiendo que hubiera recibido de mí mismo las demás cosas que poseo), pues sentiría que allí terminaba mi poder.

Y no puedo hurtarme a la fuerza de un tal razonamiento mediante la suposición de que

he sido siempre tal cual soy ahora, como si de ello se siguiese que no tengo por qué buscarle autor alguno a mi existencia. Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y -por cierto así - me cree de nuevo, es decir, me conserve.

En efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente.

Así pues, solo hace falta que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante; ya que, no siendo yo más que una cosa que piensa (o, al menos, no tratándose aquí, hasta ahora, más que de esta parte de mí mismo), si un tal poder residiera en mí, yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él: pues bien, no es así, y de este modo se con evidencia que depende de algún ser diferente de mí.

Quizá pudiera ocurrir que ese ser del que dependo no sea Dios, y que yo haya sido producido, o bien por mis padres, o bien por alguna otra causa menos perfecta que Dios.

Pero él no puede ser, pues, como ya he dicho antes, es del todo evidente que en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto. Y entonces, puesto que soy una cosa que piensa, y que tengo en mí una idea de Dios, sea cualquiera la causa que se le atribuya a mi naturaleza, deberá ser, en cualquier caso, asimismo, una cosa que piensa, y poseer en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina. Ulteriormente puede indagarse si esa causa toma su origen y existencia de sí misma o de alguna otra cosa. Si la toma de sí mismas, se sigue, por las razones antedichas, que ella misma ha de ser Dios, pues teniendo el poder de existir por sí, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas las que yo concibo como dadas en Dios. Y si toma su existencia de alguna otra causa distinta de ella, nos preguntaremos de nuevo, y por igual razón, si esta segunda causa existe por sí o por otra cosa, hasta que de grado en grado lleguemos por último a una causa que resultará ser Dios. Y es muy claro que aquí no puede procederse al infinito, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva.

Tampoco puede fingirse aquí que acaso varias causas parciales hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una de las haya recibido yo la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de manera que todas esas perfecciones se hallan, sin duda, en algún lugar del universo, pero no juntas y reunidas en una sola [causa] que sea Dios. Pues, muy al contrario, la

unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, es una de las principales perfecciones que Él concibo; y, sin duda, la idea de tal unidad y reunión de todas las perfecciones en Dios no ha podido ser puesta en mí por causa alguna, de la cual no haya yo recibido también las ideas de todas las demás perfecciones. Pues ella no puede habérmelas hecho comprender como juntas e inseparables, si no hubiera procedido de suerte que yo supiese cuáles eran, y en cierto modo las conociese. Por lo que atañe, en fin, a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto todo lo que haya podido creer acerca de ellos, eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho y producido en cuanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia, dentro de la cual pienso estar encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifico ahora conmigo mismo. Por tanto, no puede haber dificultades en este punto, sino que debe concluirse necesariamente, del solo hecho de que existo y de que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), que la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia.

Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido de los sensibles, cuando tales cosas se presentan, o parecen hacerlo, a los órganos externos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mí poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna. Y, por consiguiente, no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo a partir del momento mismo

en que yo he sido creado.

Y nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artificio, impreso en su obra; y tampoco es necesario que ese sello sea algo distinto que la obra misma. Sino que, por sólo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo conciba esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiene y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empelado para probar la existencia de Dios que consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, sí Dios no existiera realmente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañoso, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto.

Pero antes de examinar esto con más cuidado, y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden colegirse de ello, me parece oportuno detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admitir y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues, enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida.

FILOSOFÍA EN DEBATE

Después de revisar la lectura, el Mtro. Miguel Ángel Rotter, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

1

¿Cómo respondería Descartes a la pregunta de si vivimos en una simulación?

2

Siguiendo a Descartes, sabemos que no podemos dudar de que pensamos y existimos. Pregunta, ¿de qué otras cosas no podemos dudar además de estas? O mejor, ¿qué otras certezas podemos inferir de la certeza de que pensamos y existimos?

3

Supongamos que tenemos a dos personas que comparten parte de su cerebro y uno de ellos recibe un pellizco en la mano. Si seguimos la propuesta racionalista de Descartes, ¿podemos afirmar que a ambos les duele el pellizco o solo al que lo recibió en su mano?

4

Sabemos que, de acuerdo con Descartes, hay ideas innatas. Por ejemplo, ¿recuerdas cómo aprendiste a contar? ¿Recuerdas cuándo fue la primera vez que entendiste que, si tirabas algo al suelo, caía? Yendo contra Descartes, ¿podríamos deshacernos de las ideas innatas?

5

De acuerdo con la propuesta de Descartes, ¿los robots y las inteligencias artificiales también califican como espíritu o inteligencia?



Tratado sobre la Naturaleza Humana

David Hume

Primera parte. De las ideas: su origen,
composición y abstracción

INTRODUCCIÓN

Tu recuerdo no se va, no se va, no se va

Seguramente te ha pasado. Percibes algo o alguien y en tu memoria se queda grabada la imagen, ya sea que ves a tu crush o cuando la Selección Mexicana vuelve a decepcionarnos en un torneo. Cualquier cosa que tus sentidos capten va a crear una imagen en tu mente que difícilmente se irá. Así, cuando pasa el tiempo y percibes algo o alguien parecido asocias la experiencia previa y esperas algo similar, algo así como cuando nuestras amigas nos dicen que no aceptarían una invitación a salir porque todos los hombres son iguales.

En filosofía a eso le conocemos como empirismo. En la Inglaterra del siglo XVIII un señor llamado David Hume pensó que el conocimiento inicia con la percepción de las cosas o las personas y el recuerdo que esto nos genere. Así, gracias a los sentidos tenemos ciertas impresiones e ideas que cuando las asociamos con experiencias pasadas nos permiten obtener conocimiento. Por ejemplo, cuando cursas una materia con un profe que es aburrido, difícilmente te volverás a inscribir con él ¿no?, porque obvio ya sabes lo que te espera en el salón.

¿Recuerdas al señor que en Dark parece enloquecer de la nada y grita "va a suceder otra vez"? Evidentemente tiene un recuerdo, sabe que algo pasó y dadas las condiciones de su presente cree que pasará lo mismo. Eso es precisamente el empirismo; la asociación de experiencias pasadas que nos permiten comprender nuestro presente, o crearnos una imagen de cómo será el futuro. Para que esté más claro, estoy seguro que cada que el Cruz Azul llegaba a la final del torneo intuías que algo pasaría, por más que hicieran un gran partido y fueran ganando, la experiencia nos decía que seguro el Azul volvería a perder.

En esta lectura y con la ayuda de tu profesor en el aula, comprenderás de qué manera se asocian los sentidos, las impresiones y las ideas en el proceso de conocimiento y de comprensión de la realidad. Así como la influencia que el empirismo ha tenido en diversas áreas del conocimiento, tales como la ciencia. De esta manera entenderás por qué es importante que un par de siglos después sigamos tomando en cuenta lo que alguien pensó.

Mtro. Luis Ángel Lara Pereda

TRATADO SOBRE LA NATURALEZA HUMANA



DAVID HUME

¿Cómo citar? Hume D. (2001). Tratado sobre la naturaleza humana. Libros en la Red. Sitio web: http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Hume_tratado.pdf

Sección Primera

Del origen de nuestras ideas

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia

entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento, como, por ejemplo, lo son todas las percepciones despertadas por el presente discurso, exceptuando solamente las que surgen de la vista y tacto y exceptuando el placer o dolor inmediato que pueden ocasionar. Creo que no será preciso emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno por sí mismo podrá percibir fácilmente la diferencia entre sentir y pensar. Los grados comunes de éstos son fácilmente distinguidos, aunque no es imposible en casos particulares que puedan aproximarse el uno al otro. Así, en el sueño, en una fiebre, la locura o en algunas emociones violentas del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones del mismo modo que, por otra parte, sucede a veces que nuestras impresiones son tan débiles y tan ligeras que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta próxima semejanza en pocos casos, son en general tan diferentes que nadie puede sentir escrúpulo alguno al disponerlas en dos grupos distintos y asignar a cada uno un nombre peculiar para marcar esta diferencia (2).

Existe otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a la vez sobre impresiones e ideas. Esta división es en simples y complejas. Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes. Aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras.

Habiendo dado por estas divisiones orden y buena disposición a nuestros objetos, podemos aplicarnos a considerar ahora con más precisión sus cualidades y relaciones. La primera circunstancia que atrae mi atención es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo otro respecto que no sea su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser en cierto modo el reflejo de las otras, así que todas las percepciones del espíritu humano son dobles y aparecen a la vez como impresiones e ideas. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi cuarto las ideas que yo formo son representaciones exactas de impresiones que yo he sentido, y no existe ninguna circunstancia en las unas que no se halle en las otras.

Recorriendo mis otras percepciones hallo aún la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponderse las unas a las otras. Esta circunstancia me parece notable y atrae mi atención por un momento.

Después de una consideración más exacta hallo que he sido llevado demasiado lejos por la primera apariencia y que debo hacer uso de la distinción de percepciones en simples y complejas para limitar la decisión general de que todas nuestras ideas o impresiones son semejantes. Observo que muchas de nuestras ideas complejas no tienen nunca impresiones que les correspondan y que muchas de nuestras impresiones complejas no son exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad como la nueva Jerusalén, cuyo pavimento sea de oro y sus muros de rubíes, aunque jamás he visto una ciudad semejante. Yo he visto París, pero ¿afirmaré que puedo formarme una idea tal de esta ciudad que reproduzca perfectamente todas sus calles y casas en sus proporciones justas y reales?

Por consiguiente, veo que, aunque existe en general una gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas complejas, no es universalmente cierta la regla de que son copias exactas las unas de las otras. Debemos considerar ahora qué sucede con nuestras percepciones simples. Después del examen más exacto de que soy capaz me aventuro a afirmar que la regla es válida aquí sin excepción alguna y que toda idea simple posee una impresión simple que se le asemeja, y toda impresión simple, una idea correspondiente. La idea de rojo que formamos en la obscuridad y la impresión de este que hiere nuestros ojos a la luz del Sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que sucede lo mismo con todas nuestras impresiones simples e ideas. Cada

uno puede convencerse, con respecto a este punto, recorriendo tantas como le plazca; pero si alguno negase esta semejanza universal, no veo otro modo de convencerle más que pidiéndole que muestre una simple impresión que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no respondiese a este desafío, como ciertamente no lo hará, podremos, dado su silencio y nuestra propia observación, establecer nuestra conclusión.

Así, hallamos que todas las ideas o impresiones simples se asemejan las unas a las otras, y como las complejas se forman de ellas, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepciones son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto esta relación, que no requiere un examen ulterior, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Consideremos qué sucede con respecto de su existencia, y con respecto a estas impresiones e ideas también cuáles de ellas son causas y cuáles efectos.

La detallada indagación de esta cuestión es el asunto del presente TRATADO, y, por consiguiente, nos contentaremos aquí con establecer la proposición general de que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples que son correspondientes a ellas y que ellas representan exactamente. Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los hallo solamente de dos géneros, pero en cada género los fenómenos son patentes, numerosos y concluyentes. Primeramente, me aseguro por una nueva revisión de

lo que ya he afirmado, a saber: que toda impresión simple va acompañada de una idea correspondiente, y toda idea simple, de una impresión correspondiente. De esta unión constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones e ideas correspondientes y que la existencia de las unas tiene una considerable influencia sobre la de las otras. Una unión constante tal en un tal número infinito de casos no puede jamás surgir del azar, sino que prueba claramente la dependencia por parte de las impresiones de las ideas o de las ideas de las impresiones. Para que yo pueda saber de qué lado esta dependencia se halla considero el orden de la primera aparición y hallo, por la experiencia constante, que las impresiones simples preceden siempre a sus ideas correspondientes y que jamás aparecen en un orden contrario. Para dar a un niño la idea de escarlata o naranja o de dulce o amargo, presento los objetos, o, en otras palabras, le produzco estas impresiones, pero no procedo tan absurdamente que intente producir las impresiones despertando las ideas. Nuestras ideas, en su aparición, no producen sus impresiones correspondientes y no podemos percibir un color o sentir una sensación tan sólo por pensar en ella. Por otra parte, hallamos que una impresión, ya del alma, ya del cuerpo, va seguida constantemente de una idea que se le asemeja y es solamente diferente en los grados de fuerza y vivacidad. La unión constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras, y la prioridad de las impresiones es una prueba igual de que nuestras impresiones son las

causas de nuestras ideas y no nuestras ideas de nuestras impresiones. Para confirmar esto consideraré otro fenómeno manifiesto y convincente, que consiste en que siempre que por un accidente las facultades que producen algunas impresiones se hallan fuera de función, como cuando una persona es ciega o sorda de nacimiento, no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que no aparece jamás en la mente el más pequeño rastro de unas y otras. No sólo esto es cierto cuando los órganos de la sensación se hallan totalmente destruidos, sino también cuando no han sido jamás puestos en acción para producir una impresión particular. No podemos formarnos una idea precisa del sabor de un plátano sin haberlo probado realmente.

Sin embargo, existe un fenómeno contradictorio que puede probar que no es absolutamente imposible para las ideas preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de colores que percibimos con los ojos o de los sonidos que nos proporciona el oído son realmente diferentes las unas de las otras, aunque al mismo tiempo semejantes. Ahora bien; si esto es verdad de los diferentes colores, debe no ser menos cierto que los diferentes matices del mismo color producen cada uno una idea distinta independiente de las demás; pues si esto se niega, es posible, por la graduación continua de los matices, pasar de un color insensiblemente al que le es más remoto, y si no se concede que todos los términos medios son diferentes, no se puede, sin cometer un

absurdo, negar que los extremos sean los mismos. Supongamos, por consiguiente, que una persona haya gozado de la vista durante treinta años y haya llegado a conocer los colores de todas clases, excepto un matiz de azul particular, por ejemplo, que no ha tenido la suerte de encontrar. Colóquense todos los diferentes matices de este color, excepto este único, ante él, descendiendo gradualmente del más obscuro al más claro; en este caso, es manifiesto que percibirá un hueco donde falta este matiz y se dará cuenta de que existe en este lugar una distancia mayor entre los colores contiguos que en algún otro. Me pregunto ahora si es posible para él suplir por su propia imaginación esta falta y producir la idea de este particular matiz, aunque no le haya sido nunca proporcionada por los sentidos. Creo que pocos no serán de la opinión de que puede, y esto podrá servir como prueba de que las ideas simples no se derivan siempre de las impresiones correspondientes, aunque el caso es tan particular y singular que apenas merece nuestra observación y que no merece que por él solo alteremos nuestras máximas generales.

Aparte de esta excepción, no estará de más notar en este caso que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe ser entendido con otra limitación, a saber: que, como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que son imágenes de las primarias, como se ve por el razonamiento que hacemos acerca de ellas. Esto no es, propiamente hablando, tanto una excepción de la regla como una explicación

de ella. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las primeras ideas se derivan de impresiones, sigue siendo cierto que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus impresiones correspondientes.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana y no debe despreciarse a causa de la simplicidad de su apariencia, pues es notable que la presente cuestión referente a la precedencia de nuestras impresiones e ideas es idéntica con la que ha hecho mucho ruido, en otros términos, cuando se discutía si existían ideas innatas o si todas las ideas se derivaban de la sensación y reflexión. Podemos hacer observar que, para probar que las ideas de extensión y color no son innatas, los filósofos no hacen más que mostrar que nos son proporcionadas por los sentidos. Para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos una experiencia precedente de estas emociones en nosotros mismos. Ahora bien; si examinamos cuidadosamente estos argumentos hallaremos que no prueban más que las ideas son precedidas de otras percepciones más vivaces de las que se derivan y que representan. Espero que esta clara posición de la cuestión acabará con todas las discusiones concernientes a ellas y hará de más uso este principio en nuestros razonamientos de lo que parecía haberlo sido hasta ahora.

Sección II

División del asunto

Puesto que resulta que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes y que las excepciones de esto son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de considerar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser divididas en dos géneros: las de la sensación y las de la reflexión. El primer género surge en el alma, originariamente por causas desconocidas. El segundo se deriva, en gran medida, de nuestras ideas y en el siguiente orden. Una impresión nos excita a través de los sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de uno u otro género. De esta impresión existe una copia tomada por el espíritu y que permanece después que la impresión cesa, y a esto llamamos una idea. La idea de placer o perla produce, cuando vuelve a presentarse en el alma, las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión porque derivan de ella. Estas son a su vez copiadas por la memoria e imaginación y se convierten en ideas que quizá a su vez dan lugar a otras impresiones e ideas; de modo que las impresiones de reflexión no son sólo antecedentes a sus ideas correspondientes sino también posteriores a las de sensación y derivadas de ella. El examen de nuestras sensaciones corresponde más a los anatómicos y filósofos de la naturaleza que a la moral y, por consiguiente, no debemos ahora entrar en él. Como las impresiones de reflexión, a saber: pasiones, deseos y emociones, que

principalmente exigen nuestra atención, surgen las más veces de ideas, debemos invertir el método que a primera vista parecía más natural, y para explicar la naturaleza y principios del espíritu humano, dar una noticia particular de las ideas antes de que pasemos a las impresiones. Por esta razón prefiero comenzar con las ideas.

Sección III

De las ideas de la memoria y la imaginación

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado una vez presente al espíritu, hace de nuevo su aparición en él como una idea, y que esto puede suceder de dos modos diferentes: cuando en su nueva aparición conserva un grado considerable de su primera vivacidad y es así algo intermedio entre una impresión y una idea y cuando pierde enteramente esta vivacidad y es una idea por completo. La facultad por la que reproducimos nuestras impresiones del primer modo es llamada memoria, y aquella que las reproduce del segundo, imaginación.

Es evidente, a primera vista, que las ideas de la memoria son mucho más vivaces y consistentes que las de la imaginación y que la primera facultad nos presenta sus objetos más exactamente que lo hace la última. Cuando recordamos un suceso pasado su idea surge en el espíritu con energía, mientras que en la imaginación la percepción es débil y lánguida y no puede ser mantenida por el espíritu, sin dificultad invariable y uniforme, durante algún tiempo considerable. Existe

aquí, pues, una diferencia importante entre una y otra especie de ideas; pero de esto trataremos más extensamente después.

Hay aún otra diferencia entre estos dos géneros de ideas y que no es menos evidente, a saber: que aunque ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las ideas vivaces ni las débiles pueden hacer su aparición en el espíritu a no ser que sus impresiones correspondientes hayan tenido lugar antes para prepararles el camino, la imaginación no se halla obligada a seguir el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria se halla en cierto modo limitada en este respecto y no posee el poder de variarlas.

Es evidente que la memoria conserva la forma original en la que sus objetos fueron presentados y que siempre que nos apartamos de aquella al recordar algo procede esto de algún defecto o imperfección en dicha facultad. Un historiador puede, quizá, por la marcha más conveniente de su narración, relatar un suceso antes que otro al que fue realmente posterior; pero se da cuenta de esta alteración del orden, si es verídico, y por este medio vuelve a colocar la idea en su debida posición. Sucede lo mismo en nuestro recuerdo de lugares y personas que hemos conocido antes. La función capital de la memoria no es conservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen: este principio se halla basado en un número tal de fenómenos corrientes y vulgares, que podemos economizarnos la molestia de insistir más sobre él.

Hallamos la misma evidencia en nuestro segundo principio relativo a la libertad de la imaginación para alterar el orden y transformar sus ideas. Las fábulas que encontramos en los poemas y novelas ponen esto enteramente fuera de cuestión. La naturaleza se halla totalmente alterada y no se mencionan más que caballos alados, dragones feroces y gigantes monstruosos. No debe parecer extraña esta libertad de la fantasía si consideramos que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones y que no hay dos impresiones que sean totalmente inseparables. No es preciso mencionar que es esto una consecuencia evidente de la división de las ideas en simples y complejas. Siempre que la imaginación percibe una diferencia entre ideas puede producir fácilmente una separación.

Sección IV

De la conexión o asociación de ideas

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta agrade, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares. Si las ideas existiesen enteramente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y será, imposible que las mismas ideas se unan regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) sin que exista algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por la que naturalmente una idea despierte a la otra. Este

principio de unión entre las ideas no ha de ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido por la imaginación, y además no podemos concluir que sin ésta el espíritu pueda unir dos ideas, pues nada es más libre que dicha facultad, sino que hemos de considerarlo como una fuerza dócil que prevalece comúnmente y es la causa de por qué, entre otras cosas, los lenguajes se corresponden tan exactamente los unos a los otros; la naturaleza, en cierto modo, ha indicado a cada una de las ideas simples cuáles son más propias para ser unidas en un complejo. Las cualidades de que surge esta asociación y por las cuales de este modo es llevado el espíritu de una idea a otra son tres, a saber: semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto.

Creo que no será muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas y que cuando aparece una idea despierta naturalmente otra. Es claro que, en el curso de nuestro pensamiento y en la constante revolución de nuestras ideas, nuestra imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja y que esta cualidad por sí sola es para la fantasía un lazo suficiente de asociación. Es igualmente evidente que como los sentidos al cambiar sus objetos están obligados a cambiarlos regularmente y a tomarlos tal como se hallan contiguos unos a otros, la imaginación debe, en virtud de una larga costumbre, adquirir el mismo método de pensar y recorrer las partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión, que está constituida por la relación de causa y efecto, tendremos ocasión más tarde de examinarla

en su totalidad y, por consiguiente, no insistiré aquí sobre ella: Es suficiente observar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y haga que una idea despierte más fácilmente a otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

Para darnos cuenta de toda la extensión de estas relaciones debemos considerar que dos objetos están enlazados entre sí en la imaginación, no sólo cuando el uno es inmediatamente semejante, contiguo o causa del otro, sino también cuando se interpone entre ellos un tercer objeto que tiene con los dos alguna de estas relaciones. Esto puede ser prolongado en una gran extensión, aunque observamos al mismo tiempo que cada aumento de términos disminuye considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado se hallan enlazados por la relación de causalidad, si se me permite usar este término, pero no tan íntimamente como los hermanos y mucho menos que los hijos y el padre. En general, podemos observar que todas las relaciones de sangre dependen de las de causa y efecto y se estiman próximas o remotas, según el número de causas intermedias interpuestas entre las personas.

De las tres relaciones arriba mencionadas, la más extensa es la de causalidad. Dos objetos pueden ser considerados como puestos en esta relación tanto cuando el uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro como cuando el primero es la causa de la existencia del último, pues como la acción o movimiento no es más que el objeto mismo considerado en un cierto respecto y como el objeto continúa el mismo en todas sus diferentes situaciones, es fácil imaginar cómo

esta influencia de unos objetos sobre otros puede enlazarlos en la imaginación.

Podemos llevar esto más lejos y hacer notar que no sólo dos objetos están enlazados por la relación de causa y efecto cuando el uno produce un movimiento o una acción del otro, sino también cuando tiene el poder de producirlas. Podemos observar que esto es la fuente de todas las relaciones de interés y deber por los que los hombres se influyen los unos a los otros en la sociedad y se hallan sometidos a los lazos del gobierno y la subordinación. Un señor es una persona que por su situación, que surge de la fuerza o del pacto, tiene el poder de dirigir en ciertos respectos las acciones de otra persona que llamamos criado. Un juez es un individuo que en todos los casos en litigio puede fijar por su opinión la posesión o propiedad de algo entre miembros de la sociedad. Cuando una persona posee algún poder no se requiere para ponerlo en acción más que el ejercicio de la voluntad, y esto se considera, en cada caso, como posible, y, en muchos, como probable, especialmente en el caso de la autoridad, donde la obediencia del súbdito es un placer y una ventaja para el superior.

Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión de nuestras ideas simples y ocupan en la imaginación el lugar de la conexión inseparable por las que se hallan unidas en nuestra memoria. Existe aquí un género de atracción que, como se verá, posee en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural y que se revela en formas tan numerosas como varias. Sus efectos son en todas partes notables;

pero en cuanto a sus causas, son las más de las veces desconocidas y deben reducirse a las cualidades originales de la naturaleza humana, que yo no pretendo explicar. Nada es más preciso para un legítimo filósofo que refrenar el inmoderado deseo de investigar las causas, y habiendo establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, debe contentarse con esto cuando ve que un examen ulterior le llevará a especulaciones oscuras e inciertas. En este caso, su investigación estará mucho mejor empleada examinando los efectos que indagando las causas de sus principios.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos y que surgen generalmente de algún principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y substancias.

Examinaremos brevemente cada una de éstas en orden y uniremos algunas consideraciones referentes a nuestras ideas generales y particulares antes que dejemos el presente asunto, que puede ser considerado como los elementos de esta filosofía.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, el Mtro. Ernesto Magaña, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

De acuerdo con el pensamiento de David Hume, ¿por qué los discursos políticos que evocan nuestras impresiones serían más eficaces para persuadir que los que apelan a nuestras ideas?

2

Si el empirismo defiende que el conocimiento se reduce a los datos sensoriales, ¿tendría alguna validez científica hablar del alma humana?

3

De acuerdo con la teoría de la asociación, ¿por qué siempre que vemos una figura de autoridad automáticamente nuestro comportamiento se torna más precavido y solemne?

4

Si Hume compara el Yo (el alma) con un escenario en el que suceden cosas sin un orden necesario, ¿por qué cada individuo está seguro de su identidad personal y de la identidad de otras personas?

5

En antropología filosófica hay tres enfoques sobre el ser humano: el monismo materialista, dualismo e integralismo. ¿Qué enfoque antropológico defendería el empirismo?



**Prolegómenos a toda metafísica
futura que haya de poder
presentarse como ciencia**

Immanuel Kant

INTRODUCCIÓN

Comerte un pastel y conservarlo a la vez (o, Por qué deberías leer a Kant)

Una de las razones por las que la huella del pensamiento de Immanuel Kant en nuestra cultura ha sido tan perdurable es que Kant fue un filósofo que se embarcó en un intento heroico por dar voz a las dos inquietudes más profundas de su espíritu, por disímbolas, heterogéneas y al parecer irreconciliables que éstas pudieran haber sido. Por un lado, al ser un ferviente promotor de la Ilustración y un genuino admirador de la revolución del pensamiento que se había dado desde Copérnico hasta Newton, Kant partía de la idea de que sería un despropósito renegar de las afirmaciones de la ciencia física, la cual había logrado una sistematización inigualable en nuestro conocimiento del mundo espacio-temporal, bastándole unas cuantas leyes y cálculos matemáticos para determinar el comportamiento de los objetos materiales, desde el movimiento de los cuerpos más voluminosos y distantes en el universo hasta el movimiento de las moléculas, los átomos y las partículas subatómicas. Convertirse en un escéptico del conocimiento científico no era una opción para Kant. Por otro lado, Kant era perfectamente consciente de la amenaza que representaba el hacer de la concepción científica del mundo la versión absoluta e irrefutable sobre todo lo que existe. En efecto, si todo lo que existe está tan determinado en sus alteraciones como lo están los objetos y fenómenos de los que nos habla la ciencia, si todo movimiento está sometido a regularidades que no admiten excepción alguna, si todo está sujeto a leyes inquebrantables, entonces también lo está nuestro comportamiento.

No existiría, entonces, la libertad: la idea de la libertad sería una mera ilusión. Eso no es todo. Si no hay libertad, entonces tampoco hay moralidad. Cada vez que hacemos un reproche moral al comportamiento de alguien (“¡No debiste haber tomado ese dinero, que no era tuyo, y que la persona a quien se lo quitaste se lo había ganado

con mucho esfuerzo!") estamos presuponiendo que la persona a la que le dirigimos el reproche pudo haber actuado de manera distinta a como de hecho actuó. En otras palabras, nuestros juicios morales presuponen que somos agentes libres. Entonces, si absolutamente todo está determinado por leyes inamovibles, no hay ni libertad, ni moralidad. Desde luego, adoptar este tipo de determinismo tampoco era una opción para Kant, quien consideraba que las ideas de libertad, de la inmortalidad del alma, y de Dios, son las más importantes en nuestras mentes y en nuestras vidas.

La solución que propuso Kant fue controvertida, genial, revolucionaria: Nuestro conocimiento, incluso nuestro más sofisticado conocimiento científico, no nos proporciona una descripción de la realidad tal como ella es independientemente de nuestra mente. Sólo conocemos fenómenos, no conocemos las cosas en sí mismas. No es que no exista el conocimiento científico; lo que afirma Kant es que este conocimiento tiene una frontera infranqueable, a saber, la que delimita los objetos de la experiencia posible (lo que Kant llama "fenómenos", es decir, los objetos espacio-temporales) de aquellos objetos de los que no podemos tener experiencia (las cosas en sí mismas, entre las cuales podemos pensar, precisamente, a Dios, la libertad, y el alma). Los objetos y fenómenos que conocemos son aquellos que ocupan el espacio y el tiempo; las cosas en sí mismas las desconocemos, pero, precisamente por ello, nada nos obstaculiza pensar que la realidad en sí misma incluye a Dios y a agentes libres con alma inmortal. "Tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe", afirma Kant en el texto que estás a punto de leer, que es el prólogo que en 1787 Kant redactó para la segunda edición de su obra cumbre: *Crítica de la razón pura* (originalmente publicada en 1781). Es decir, tuvo que delimitar claramente el ámbito de la física (y las demás ciencias) del de la metafísica.

En la lengua inglesa hay una célebre frase para caracterizar la situación de quien se encuentra entre dos opciones incompatibles, a ninguna de las cuales quiere renunciar. "To have one's cake and eat it too", se dice. Es decir, al querer comerse su pastel pero

también conservarlo, uno está pidiendo lo imposible. O lo conservas, o te lo comes, pero no las dos cosas. En francés hay una frase con más o menos el mismo efecto: "Vouloir le beurre et l'argent du beurre". Uno quiere tener la mantequilla y el dinero que se hace al vender la mantequilla. Claramente, eso es imposible: o conservas la mantequilla, o adquieres el dinero, pero no las dos cosas. Pues Kant nos propone una filosofía que pretende hacer compatibles dos modos de pensamiento que en un principio parecerían irreconciliables: el científico y el ético-religioso. Kant se quiso salir con la suya y, a juicio de muchos, lo logró. Logró comerse su pastel y al mismo tiempo conservarlo.

Dr. Damián Bravo Zamora

PROLEGÓMENOS A TODA METAFÍSICA FUTURA QUE HAYA DE PODER PRESENTARSE COMO CIENCIA



IMMANUEL KANT

¿Cómo citar? Kant I. (1999). Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia. España: Ediciones Istmo, S.A.

Prólogo

Mi intención es convencer a todos aquellos que encuentran que vale la pena ocuparse de la metafísica, de que es imprescindible interrumpir por el momento su trabajo, considerar todo lo ocurrido hasta ahora como si no hubiera sucedido, y ante todo plantear primeramente la pregunta: «si algo así como la metafísica es, en general, al menos, posible». Si es una ciencia, ¿cómo puede ser que no pueda ponerse, como las

otras ciencias, en situación de alcanzar una aprobación general y duradera? Si no lo es, ¿cómo es que alardea incesantemente con la apariencia de una ciencia, y entretiene al entendimiento humano con esperanzas nunca extinguidas, pero tampoco satisfechas?

Ello no obstante, me atrevo a predecir que si el lector de estos Prolegómenos piensa por sí mismo, no sólo dudará de la ciencia que hasta ahora ha poseído, sino que en lo sucesivo estará plenamente convencido de que no puede haberla si no se cumplen las exigencias expresadas aquí, sobre las cuales descansa su posibilidad; y puesto que esto nunca ha ocurrido todavía, estará persuadido de que aún no hay metafísica alguna. Puesto que, por otra parte, tampoco puede nunca perderse el interés por ella, porque el interés de la razón humana universal está entrelazado con ella del modo más íntimo, admitirá que es inminente e inevitable una reforma completa o más bien un nuevo nacimiento de la metafísica, según un plan completamente desconocido hasta ahora; y ello aunque se ofrezca durante algún tiempo toda la resistencia que se quiera.

Desde los intentos de Locke y de Leibniz, o más bien desde el comienzo de la metafísica, hasta donde alcanza su historia, no ha ocurrido ningún acontecimiento que haya podido ser más decisivo para el destino de esta ciencia que el ataque que le dirigió David Hume. Éste no proyectó ninguna luz sobre este tipo de conocimiento, pero sin embargo, hizo saltar una chispa con la cual bien se podría haber encendido una luz, si hubiera

dado con una mecha capaz de recibirla, cuyo rescoldo se hubiera conservado y acrecentado con cuidado.

Hume partió, en lo principal, de un único pero importante concepto de la metafísica, a saber, del concepto de la conexión de la causa y el efecto (también por consiguiente de sus conceptos derivados, de fuerza y acción, etc.) y exigió a la razón, que pretende haber engendrado este concepto en su seno, que le diera cuenta y razón del derecho con que piensa ella que algo podría estar constituido de tal modo que, si es puesto, por eso mismo debiera ser necesariamente puesta también otra cosa; pues eso es lo que dice el concepto de causa. Demostró de manera irrefutable que es completamente imposible para la razón pensar a priori y a partir de conceptos tal enlace, pues éste incluye necesidad; pero no se puede concebir cómo, porque algo es, deba existir necesariamente también otra cosa, y cómo por tanto, se pueda introducir a priori el concepto de tal conexión. De aquí concluyó que la razón se engaña completamente con este concepto, que equivocadamente lo tiene por su propio hijo, pues no es sino un bastardo de la imaginación, la cual, fecundada por la experiencia, ha conducido ciertas representaciones bajo la ley de la asociación y hace pasar la necesidad subjetiva que de allí surge, esto es, la costumbre, por la necesidad objetiva que surge de la inteligencia. De aquí concluyó que la razón no tenía absolutamente ninguna facultad para pensar, ni aun sólo en general, tales nexos, porque entonces sus conceptos serían meras invenciones, y todos sus presuntos conocimientos a priori no serían más que experiencias vulgares, mal

marcadas; lo cual equivale a decir: no hay ninguna metafísica, ni puede haberla.

Intenté en primer lugar ver si la objeción de Hume no se podía representar en general, y encontré luego: que el concepto del nexo de causa y efecto no es ni con mucho el único mediante el cual el entendimiento piensa a priori conexiones de las cosas, sino que más bien la metafísica consiste enteramente en ello. Intenté asegurarme de su número y, pues esto pude llevarlo a cabo según mis deseos, es decir, a partir de un único principio, pasé entonces a la deducción de estos conceptos, de los cuales sabía ya con seguridad que no eran derivados de la experiencia, como lo había recelado Hume, sino que tenían su origen en el entendimiento puro. Esta deducción, que a mi perspicaz antecesor le había parecido imposible, que no se le había siquiera ocurrido a ninguno sino a él, aunque todos se sirviesen tranquilamente de los conceptos sin preguntar en qué se basaba su validez objetiva, esta deducción, digo, fue lo más difícil que jamás se haya podido emprender por causa de la metafísica; y lo peor es que toda la metafísica que en cualquier lado existiese no me podía prestar aquí la menor ayuda, porque aquella deducción debe decidir primero sobre la posibilidad de una metafísica. Puesto que había logrado resolver el problema de Hume no solamente para un caso particular, sino con respecto a toda la facultad de la razón pura, pude dar pasos seguros, aunque siempre lentos, hasta determinar completamente y según principios universales todo el alcance de la razón pura, tanto en sus límites como en su contenido, lo cual era lo que la metafísica

necesita para edificar su sistema según un plan seguro.

Hace mucho ya que estamos acostumbrados a ver que se restauran viejos conocimientos gastados, separándolos de sus antiguos enlaces y acomodándoles un traje sistemático, de hechura caprichosa, pero con títulos nuevos; y la mayor parte de los lectores tampoco esperará de aquella crítica, de antemano, otra cosa. Pero estos Prolegómenos los llevarán a comprender que es una ciencia enteramente nueva, de la cual nadie había concebido antes ni siquiera el pensamiento, cuya mera idea misma era desconocida, y para la cual no pudo aprovecharse nada de todo lo dado hasta ahora, salvo sólo la indicación que pudieron dar las dudas de Hume, quien tampoco vislumbró nada de tal ciencia formal posible, sino que para poner su barco en seguro lo llevó a la playa (al escepticismo), donde podrá yacer y pudrirse; mientras que lo que a mí me importa es darle a ese navío un piloto que, provisto de una carta marina completa y de una brújula, pueda dirigirlo con seguridad, según los principios seguros del arte de marear, extraídos del conocimiento del globo, hacia donde le parezca bien.

Hemos visto más arriba la considerable diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos. La posibilidad de las proposiciones analíticas se pudo comprender muy fácilmente, pues se funda sólo en el principio de contradicción. La posibilidad de las proposiciones sintéticas a posteriori, esto es, de aquellas que se extraen de la experiencia, no requiere tampoco una explicación

especial; pues la experiencia misma no es otra cosa que una unión continua (síntesis) de percepciones. Sólo nos restan por tanto las proposiciones sintéticas a priori, cuya posibilidad se debe buscar o investigar, porque debe basarse en otros principios diferentes del principio de contradicción.

Pero no necesitamos buscar aquí primeramente la posibilidad de tales proposiciones, esto es, preguntarnos si acaso son posibles. Pues se dan realmente en número suficiente, y ello con certeza indiscutible, y puesto que el método que seguimos ahora debe ser analítico, partiremos de que tal conocimiento racional, sintético, pero puro, es real; pero entonces debemos, sin embargo, investigar el fundamento de esta posibilidad, y preguntar cómo es posible este conocimiento, para poder estar en condiciones de determinar, a partir de los principios de su posibilidad, las condiciones de su uso, y la extensión y los límites de éste. El verdadero problema, del cual todo depende, expresado con precisión escolástica, es, pues: ¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?

Lo he expresado más arriba de un modo algo diferente, para complacer a la popularidad, a saber, como una pregunta por el conocimiento por razón pura; esta vez podía hacerlo así, sin perjuicio para la comprensión buscada, porque, ya que se trata aquí solamente de la metafísica y de sus fuentes, después de las advertencias hechas anteriormente se recordará siempre, espero, que cuando aquí hablamos de conocimiento por razón pura no se trata nunca del analítico, sino sólo del

sintético.

De la solución de este problema depende enteramente que la metafísica se sostenga o caiga, y por tanto, de tal solución depende su existencia. Aunque alguien exponga en ella sus afirmaciones con toda la verosimilitud que se quiera, acumulando argumentos sobre argumentos hasta ser aplastante; mientras no haya contestado antes satisfactoriamente aquella pregunta, tengo el derecho de decir: es toda filosofía vana y sin fundamento, y sabiduría falsa. Tú hablas por la razón pura y pretendes crear, por así decirlo, a priori conocimientos, no sólo analizando conceptos dados, sino alegando conexiones nuevas, que no reposan en el principio de contradicción, y que aun empero pretendes entender con completa independencia de toda experiencia; ¿cómo llegas a este extremo, y cómo quieres justificarte de tales pretensiones? No se te puede admitir que apeles al consenso de la razón humana universal; pues éste es un testigo cuya autoridad se funda sólo en los rumores públicos.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi (HORACIO).

Pero la respuesta a esta pregunta es tan indispensable como difícil; y si bien la causa principal por la cual no se ha intentado responderla hace ya tiempo, reside en que ni siquiera se había pensado que se pudiera preguntar tal cosa, una segunda causa es que una respuesta satisfactoria a esta sola pregunta requiere una reflexión mucho más sostenida, más profunda y más fatigosa que la que haya requerido jamás la más vasta obra de metafísica, que ya con su primera

aparición prometía la inmortalidad a su autor. Y aun todo lector inteligente, si reflexiona cuidadosamente sobre las exigencias de este problema, asustado por sus dificultades, debe considerarlo, al principio, insoluble, y si no fuera porque hay realmente tales conocimientos sintéticos puros a priori, debería tenerlos por completamente imposibles, lo cual le ocurrió realmente a David Hume, aunque él estuvo lejos de representarse la pregunta con la universalidad con que se lo hace aquí y con que debe hacérselo, si la respuesta ha de ser decisiva para toda la metafísica. Pues, ¿cómo es posible, decía aquel hombre perspicaz, que, cuando me es dado un concepto, pueda yo salir de él y conectarlo con otro que no está contenido de ningún modo en él, y ello de tal modo, como si aquél le perteneciera necesariamente a éste? Sólo la experiencia puede proporcionarnos tales conexiones (así concluyó él de aquella dificultad que tuvo por imposibilidad), y toda aquella presunta necesidad, o, lo que es lo mismo, el supuesto conocimiento a priori, no es sino una larga costumbre de hallar verdadero algo y por ello tener por objetiva la necesidad subjetiva.

Si el lector se queja de las molestias y del esfuerzo que le ocasionaré con la resolución de este problema, no tiene más que intentar resolverlo él mismo de modo más simple. Quizá guardará entonces reconocimiento a quien ha tomado sobre sí, en su lugar, un trabajo de tan profunda investigación, y más bien expresará quizá alguna admiración por la sencillez que aun ha podido prestarle a la solución, dada la naturaleza de la cosa; e incluso se ha requerido un esfuerzo de varios

años para resolver este problema en toda su universalidad (en el sentido en que toman esta palabra los matemáticos, a saber, de manera suficiente para todos los casos) y para poder presentarlo finalmente en forma analítica, como lo encontrará aquí el lector.

Por consiguiente, todos los metafísicos quedan solemne y legítimamente suspendidos de sus actividades hasta que hayan respondido de manera satisfactoria a la pregunta: ¿Cómo son posibles los conocimientos sintéticos a priori? Pues sólo en esta respuesta consiste la carta credencial que deben exhibir, si tienen que presentarnos algo en nombre de la razón pura; pero a falta de esta credencial no pueden esperar otra cosa que ser rechazados sin que las personas sensatas, que ya han sido tantas veces engañadas, examinen lo que ellos presentan.

Si en cambio quisieran ejercer su actividad no como ciencia, sino como un arte de persuasiones provechosas y ajustadas al sentido común humano, no se les puede impedir, en justicia, este negocio. Emplearán entonces el modesto lenguaje de una creencia razonable, y confesarán que no les será permitido, no ya saber, sino ni siquiera conjeturar nada acerca de lo que está más allá de los límites de toda experiencia posible; sino que sólo pueden admitir (no para el uso especulativo, pues a éste deben renunciar, sino solamente para el práctico) algo que es posible y hasta indispensable para la conducción del entendimiento y de la voluntad en la vida. Sólo así podrán ser llamados hombres útiles y sabios, y tanto más cuanto más renuncien al nombre de metafísicos; pues

éstos quieren ser filósofos especulativos, y puesto que uno no puede poner la mira en verosimilitudes superficiales cuando se trata de juicios a priori (pues lo que se pretende conocer a priori se declara por eso mismo necesario), no les puede ser permitido jugar con conjeturas, sino que lo que ellos afirmen debe ser ciencia, o no es absolutamente nada.

Se puede decir que la filosofía trascendental íntegra, que necesariamente precede a toda metafísica, no es nada más que la resolución completa de la pregunta aquí planteada, sólo que con orden y minuciosidad sistemáticos, y que por tanto no se posee, hasta ahora, filosofía trascendental alguna. Pues lo que lleva ese nombre es en realidad una parte de la metafísica; pero aquella ciencia debe establecer primeramente la posibilidad de esta última y, por tanto, debe preceder a toda metafísica. Puesto que es necesaria una ciencia completa, y privada, además, de toda ayuda de las otras, por tanto una ciencia enteramente nueva en sí, para responder de manera satisfactoria sólo a una única pregunta, no hay que asombrarse, pues, tampoco, si la solución de ésta entraña esfuerzo y dificultad, y hasta cierta oscuridad.

Al avanzar ahora hacia esta solución, y ello según un método analítico, en el cual suponemos que existen realmente tales conocimientos por razón pura, podemos remitirnos sólo a dos ciencias del conocimiento teórico (que es del único del que se trata aquí), a saber, la matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza, pues sólo éstas pueden presentarnos los objetos en la intuición, y por tanto, si acaso hubiera

en ellas algún conocimiento a priori, mostrar la verdad o la concordancia del mismo con el objeto in concreto, esto es, la realidad de tal conocimiento, a partir de la cual se podría avanzar por el camino analítico, hasta el fundamento de su posibilidad. Facilita mucho la tarea este camino, en el cual las consideraciones generales no sólo se aplican a los hechos, sino que hasta parten de ellos, mientras que en el procedimiento sintético tienen que ser derivadas completamente in abstracto de los conceptos.

Pero para poder elevarnos, de estos conocimientos puros a priori reales y a la vez fundados, a uno posible, que buscamos, a saber, a la metafísica como ciencia, necesitamos incluir en nuestra pregunta principal aquello que ocasiona la metafísica y que está en su base como conocimiento a priori dado meramente de modo natural, aunque no libre de sospechas en lo que concierne a su verdad, conocimiento a priori cuya elaboración carente de toda investigación crítica de su posibilidad se suele llamar ya metafísica, en una palabra, la disposición natural para una tal ciencia; y así se dará respuesta poco a poco a la pregunta principal transcendental, subdividida en otras cuatro preguntas:

1. ¿Cómo es posible la matemática pura?
2. ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?
3. ¿Cómo es posible la metafísica en general?
4. ¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?

Se ve que, aunque la solución de estos problemas deba presentar, en lo principal, el contenido esencial de la crítica, sin embargo, posee algo peculiar, que aun por sí solo es digno de atención, a saber, el buscar en la razón misma las fuentes de ciencias iludas, para investigar y medir así, mediante el hecho mismo, la facultad de la razón, de conocer algo a priori; con lo cual estas ciencias mismas salen ganando, si bien no en lo que toca a su contenido, sí en cambio en lo que respecta a su uso apropiado, y al echar luz, gracias a su origen común, sobre una cuestión más elevada, dan ocasión, al mismo tiempo, de esclarecer mejor su propia naturaleza.

Ahora bien, estamos verdaderamente, sin embargo, en posesión de una ciencia pura de la naturaleza, que expone a priori y con toda aquella necesidad que se requiere para las proposiciones apodícticas, ciertas leyes a las cuales está sometida la naturaleza.

No necesito aquí más que remitirme al testimonio de aquella propedéutica de la ciencia natural que, bajo el título de ciencia general de la naturaleza, precede a toda física (la cual está basada sobre principios empíricos). Allí se encuentra la matemática aplicada a los fenómenos, y se encuentran también principios meramente discursivos (a partir de conceptos), en los cuales consiste la parte filosófica del conocimiento puro de la naturaleza. Hay empero en ella muchas cosas que no son completamente puras e independientes de fuentes empíricas: como el concepto de movimiento, el de impenetrabilidad (sobre el que se basa el concepto empírico de materia), el de inercia y

otros, los cuales impiden que pueda llamarse ciencia natural completamente pura; además, ella se refiere solamente a los objetos de los sentidos externos, y por consiguiente no constituye un ejemplo de ciencia natural universal en sentido estricto; pues ésta debe someter la naturaleza en general a leyes universales, ya "sea que se refiera al objeto de los sentidos externos o al del sentido interno (al objeto de la física tanto como al de la psicología). Pero entre los principios de aquella física general hay algunos que poseen realmente la universalidad que nosotros exigimos, como la proposición: que la sustancia permanece y perdura; que todo lo que ocurre está siempre determinado previamente por una causa según leyes constantes, etc. Éstas son leyes naturales verdaderamente universales, que subsisten completamente a priori. Hay, por tanto, en efecto, una ciencia pura de la naturaleza, y ahora se plantea la pregunta: ¿Cómo es posible esta ciencia pura de la naturaleza?

Debemos, pues, observar ante todo que, aunque todos los juicios de experiencia son empíricos, esto es, tienen su fundamento en la percepción inmediata de los sentidos, sin embargo, no son por eso, inversamente, juicios de experiencia todos los juicios empíricos; sino que a lo empírico, y, en general, a lo dado a la intuición sensible deben agregarse además ciertos conceptos que tienen su origen enteramente a priori en el entendimiento puro, conceptos bajo los cuales es ante todo subsumida toda percepción y entonces puede ser transformada, por medio de ellos, en experiencia.

Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero a los que son válidos sólo subjetivamente los llamo meros juicios de percepción. Los últimos no requieren ningún concepto puro del entendimiento, sino sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante. Pero los primeros requieren siempre, además de las representaciones de la intuición sensible, ciertos conceptos peculiares, generados originariamente en el entendimiento, los cuales hacen, precisamente, que el juicio de experiencia sea objetivamente válido.

Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción; valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una referencia nueva, a saber, una referencia a un objeto, y pretendemos que ello sea válido para nosotros también en todo tiempo, y que sea igualmente válido para cualquier otro; porque cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios sobre el mismo objeto deben también concordar entre sí, y así, la validez objetiva del juicio de experiencia no significa otra cosa, sino la necesaria validez universal del mismo. Pero también a la inversa, si encontramos motivo para tener un juicio por necesariamente válido universalmente (lo cual nunca se basa en la percepción, sino en el concepto puro del entendimiento, bajo el cual está subsumida la percepción) debemos tenerlo también por objetivo, esto es, considerar que no expresa sólo una referencia de la percepción a un sujeto, sino una propiedad del objeto; pues no habría razón por la cual otros juicios debieran concordar.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, el Mtro. Moisés Torres, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

¿Qué diría Kant sobre la astrología? ¿Él nos da una pauta en su texto para separar la astrología de la astronomía? ¿En qué radica tal separación si es que es posible?

2

Si dibujas un triángulo rectángulo y a éste le aplicas el teorema de Pitágoras, ¿por qué esto es un ejemplo del conocimiento a priori?

3

¿Notaste alguna vez que se puede conocer algo sin necesidad de recurrir a la experiencia? ¿Cómo fue que se dio y cómo lo relacionarías con el concepto de a priori de Kant?

4

Una de las afirmaciones principales de Kant en el texto es que las “verdades” de la metafísica no tiene una intuición que les corresponda y por lo tanto no pueden seguir el camino seguro de la ciencia. En tu opinión ¿Es posible conocer algo que vaya más allá de los límites de nuestro pensamiento? Por ejemplo, ¿puedes conocer que tienes un alma? ¿En qué se basaría tal conocimiento?

5

Imagina una consola de videojuegos antigua (por ejemplo, un playstation II). La consola y el disco que contiene el juego se necesitan mutuamente para que se cumpla con el objetivo que es jugar. Comparando este ejemplo con la filosofía de Kant, ¿cómo relacionarías respectivamente la consola y el disco con los conceptos de a priori y a posteriori?



Ciencia y fe: una colaboración positiva

Mariano Artigas

INTRODUCCIÓN

Una invitación a la lectura

Un elemento común entre los personajes populares que representan a la sabiduría es el poseer algo más que grandes conocimientos científicos o tecnológicos. Héroe y heroínas como Yoda (Star Wars), Dra. Louise Banks (La llegada), Profesor X (X men), Dr. Strange o Hange (Attack on Titan) no son sólo seres inteligentes de aguzadas ideas sino que poseen un halo “místico” que nos atrapa. Quizás sea porque estas personalidades conjuntan de un modo fascinante el conocimiento racional y los saberes más profundos del alma, exploran con igual valentía las razones de la mente y las del corazón. Quizás estos personajes saben que un alma sabia encuentra una colaboración positiva entre ciencia y fe.

Pocas personas saben que, actualmente, grandes mentes científicas conjuntan diariamente su labor académica con su religiosidad. Por ejemplo, la serie “Cooked” nos muestra la historia de la hermana Noella, microbióloga y religiosa benedictina quien estudia los procesos de fermentación de los quesos llevando a la par una vida consagrada. Con casos como este, recordamos que científicos eminentes como Erwin Schrödinger (1887-1961), Louis Pasteur (1822-1895) o Santiago Ramón y Cajal (1852-1934) abrazaron la fe católica. ¿Es que ciencia y fe son vías necesariamente opuestas?

En el texto que hoy te invitamos a leer, Mariano Artigas -físico, filósofo y sacerdote católico- parte de una importante pregunta: ¿Es posible una colaboración positiva entre ciencia y fe? Su reflexión partirá de las preocupaciones del presente, aquellas que atraviesan nuestra vida social y contexto vital. Sin dar rodeos, el autor diagnostica el mundo contemporáneo como una etapa de crisis donde el ser humano se encuentra

fragmentado y desorientado. Por un lado, la ciencia cobra cada vez más terreno en la vida cotidiana, pero por otro, es también cada vez menos consciente de sus creaciones y más dependiente de intereses monetarios o políticos que pueden incluso alejarla de su compromiso principal: servir a la verdad y a la humanidad.

El compromiso con la verdad, la inquietud por develar los misterios de la naturaleza y de la existencia misma, es para el autor uno de los rasgos esenciales del ser humano como criatura racional. La razón, nos recordará, es finalmente aquello que nos acerca a lo divino y nos abre a los misterios de la creación. La labor de conocer desinteresadamente nos acerca a Dios, quien también contempló su creación según el Génesis.

En el texto de Artigas encontrarás una postura fresca y actual que te acercará a los debates más recientes sobre la relación entre ciencia y fe; podrás cuestionarte cómo es posible que, aun al tratarse de un quehacer autónomo con criterios propios para legitimarse, la ciencia pueda colaborar con la fe abriendo al ser humano a la comprensión de la naturaleza. Muchas veces la ignorancia y las reducciones fáciles nos han llevado a pensar que el catolicismo de todos los tiempos se ha opuesto al saber científico, pero en esta lectura descubrirás cómo la Iglesia contemporánea se ha posicionado por la autonomía legítima de las ciencias.

Artigas sugiere que el conocimiento científico debe pensarse en su complejidad y amplitud, quizás aquello que lo acerca a la fe es precisamente su compromiso desinteresado con el conocimiento de la naturaleza más allá de cualquier meta instrumental o ganancia monetaria. Para ello, sugiere criticar las posturas neopositivistas e instrumentalistas que reducen la labor científica, recuperando su vocación de apertura, su papel ante el peligro de las ideologías políticas y,

principalmente, su lugar como herramienta humanizadora. Esperamos que esta lectura te brinde herramientas para descubrir que, de fondo, ciencia y fe pueden apuntar hacia un conocimiento de ti mismo, guiándote en la labor vital que te alienta a ser quien realmente eres. Como expresa el bello tema que compuso Phil Collins para Tarzán, película que, fundamentalmente, habla sobre la humanización: "Aunque no haya nadie allí para guiarte, nadie para tomar tu mano, con fe y entendimiento, podrás pasar de ser niño a ser hombre".

Mtra. Luz Aída Lozano Campos

CIENCIA Y FE: UNA COLABORACIÓN POSITIVA



MARIANO ARTIGAS

¿Cómo citar? Artigas M. (2011). Ciencia y fe: una colaboración positiva. Ciencia, razón y fe. España: EUNSA. 143-156.

Aunque el cientificismo sigue vivo, no es difícil advertir los límites de las ciencias, y la falsedad de los pretendidos conflictos entre la ciencia y la fe cristiana. En la actualidad se da, además, una situación más positiva y de enorme interés: la colaboración positiva entre ciencia y fe.

Vivimos en una civilización científica. Tanto nuestra cultura como la vida práctica están marcadas profundamente por el desarrollo de las ciencias. Y esta civilización está en crisis bajo muchos aspectos.

¹Traducción propia del original "Though there's no one there to guide you, no one to take your hand. But with faith and understanding, you will journey from boy to man".

La crisis se debe, en buena parte, a que resulta difícil valorar lo que las ciencias significan en el plano teórico, y además, en el plano práctico, surgen graves problemas sobre la utilización de los avances científicos.

La fe cristiana arroja una luz poderosa para examinar con profundidad esta crisis. Permite señalar sus causas y, de este modo, proponer los remedios oportunos.

AUTONOMÍA Y COMPROMISO DE LA CIENCIA

Los pioneros de la ciencia moderna tenían, por lo general, un fuerte espíritu religioso. Pero cuando esa ciencia se fue consolidando, no pocos vieron en ella un instrumento para defender posturas antimetafísicas y antiteológicas. Junto a la convicción, correcta, de que la ciencia natural posee una autonomía propia en relación con la filosofía y la teología, se difundió la idea, incorrecta, de que era el patrón para juzgar el valor de todo conocimiento. El cientificismo ha influido notablemente en el pensamiento moderno, llevando una y otra vez a callejones sin salida. La situación actual exige, como tarea urgente, un replanteamiento del sentido teórico y práctico de las ciencias, que clarifique esas confusiones.

En sus discursos dirigidos a científicos, Juan Pablo II ha señalado con rasgos firmes la importancia de esa tarea, y ha proporcionado importantes indicaciones para realizarla. Esos discursos se sitúan en una doble coordenada:

por una parte, se subraya la autonomía de las ciencias; por otra, se afirma que tienen un compromiso teórico de servicio a la verdad y un compromiso práctico en cuanto sus aplicaciones deben utilizarse para el servicio del hombre. Estas coordenadas se fundamentan en argumentos racionales, que reciben una confirmación y una perspectiva más profunda al ser iluminados por la luz de la fe.

La autonomía científica es repetidamente afirmada como un punto central: «Conviene [...] alentar la justa libertad de vuestra investigación en su objeto y método propios, según “la legítima autonomía de la cultura y, especialmente, de la ciencia”, como recordara el Concilio Vaticano II (Constitución *Gaudium et spes*, n. 59).

El Papa se remite al Concilio Vaticano I, señalando al respecto la continuidad del Magisterio de la Iglesia: la ciencia «reivindica legítimamente la libertad de investigación. Después de haber afirmado con el Concilio Vaticano I la legítima libertad de las artes y disciplinas humanas en el terreno de los propios principios y del método propio, el Concilio Ecuménico Vaticano II reconoce solemnemente “la autonomía legítima de la cultura y especialmente de las ciencias” (*Gaudium et spes*, n. 59)» (APC, n. 5).

Juan Pablo II explica cuál es la razón de la autonomía de las ciencias, al decir que «la investigación de la verdad es la tarea de la ciencia fundamental» (APC, n. 2). Con ello, alude al problema central de la epistemología actual, que es la relación entre ciencia y

verdad. Precisamente porque busca la verdad, «al igual que todas las demás verdades, la verdad científica no tiene que rendir cuentas más que a sí misma y a la Verdad suprema que es Dios, creador del hombre y de todas las cosas» (APC, n. 2).

Por tanto, la ciencia tiene su autonomía propia en cuanto busca la verdad y la alcanza (aunque sea parcialmente). Estamos muy lejos de posturas que reducen la ciencia a un simple instrumento práctico para dominar la naturaleza, y también de la afirmación de una autonomía sin base ni referencia.

La autonomía de la ciencia tiene, pues, una razón de ser y un sentido: la búsqueda de la verdad. Y esto implica un compromiso: la ciencia debe servir a la verdad. Por eso mismo, la ciencia se relaciona con otros modos de alcanzar la verdad y, concretamente, con la verdad acerca del sentido de la vida humana. En cuanto a sus aplicaciones, lógicamente debe encontrar su sentido en el servicio al ser humano.

Existe, por consiguiente, un doble compromiso de la ciencia. Por una parte, «la ciencia sirve a la verdad, y la verdad al hombre, y el hombre refleja como una imagen (cfr. Gn 1, 27) la Verdad eterna y trascendente que es Dios» (PN, n. 2).

Por otra, «la ciencia técnica, orientada a la transformación del mundo, se justifica por su servicio al hombre y a la humanidad» (COL, n. 4).

Sin ese doble compromiso, la ciencia se

convertiría en simples teorías valoradas sólo por su funcionalidad, y sus aplicaciones fácilmente se utilizarían en beneficio de ideologías antihumanas. No son simples posibilidades hipotéticas: una buena parte de la crisis de nuestra civilización se debe a esos defectos.

EL COMPROMISO TEÓRICO: CIENCIA Y VERDAD

La ciencia busca la verdad. Esto puede parecer trivial, pero tiene importantes implicaciones, alrededor de las cuales han surgido y siguen existiendo graves equívocos con repercusiones prácticas.

Históricamente, la ciencia moderna se presentaba en el siglo XVII como un nuevo saber acerca de la naturaleza, que dejaba fuera de juego a muchas especulaciones anteriores. Su éxito consolidó la opinión de que, gracias al método experimental, se disponía por fin de un saber seguro sobre la naturaleza, que incluso podría servir como modelo de todo conocimiento válido de la realidad. Sin embargo, no se sabía realmente, con toda precisión, en qué consistía el nuevo método; en todo caso, ninguna de las explicaciones que se proponían era convincente.

El acento se puso en el estudio del método científico, o sea, en la metodología. En un primer momento, había posturas un tanto parciales e insuficientes, como las propuestas por los pioneros de la nueva ciencia. Por ejemplo, Galileo sostenía que el éxito de la física se debía al empleo de las matemáticas,

porque éstas serían el «lenguaje» en que está escrito el libro de la naturaleza; o el casi inductivismo de Newton, para quien las proposiciones científicas se obtendrían por inducción o generalización a partir de la experiencia, evitando las hipótesis de otro estilo.

Más tarde los filósofos buscaron otras explicaciones. Entre diversos intentos fallidos, puede recordarse el «apriorismo» de Kant, quien, considerando la física newtoniana como expresión definitiva de la ciencia natural, construyó toda una teoría sobre el conocimiento humano en función de esa física.

En el siglo XIX, el positivismo de Comte reducía toda ciencia al conocimiento de los fenómenos observables, prohibiendo las preguntas que sobrepasaran ese ámbito. La ciencia moderna no recibió mejor trato por parte de los idealistas.

La crisis de la física clásica, en los comienzos del siglo XX, dio lugar a nuevos equívocos. El «convencionalismo» sostenía que los enunciados científicos son convenciones acerca de cuya verdad o falsedad no puede llegarse a conclusiones ciertas. El neopositivismo reducía todo conocimiento al proporcionado por las ciencias experimentales, reducía además a éstas a lo verificable empíricamente, y proclamaba la muerte definitiva de la metafísica y de la teología sobre una pretendida base científica. Otras interpretaciones de la ciencia, aun intentando evitar los inconvenientes de las ya mencionadas, se encontraban demasiado

condicionadas por el influjo del apriorismo, del empirismo, del positivismo y del convencionalismo.

Por supuesto, a lo largo del proceso que se acaba de describir en esquema, se han señalado aspectos válidos. Sin embargo, la situación global de la epistemología moderna ha sido y sigue siendo francamente confusa. Se entiende que la relación entre ciencia y verdad no haya sido clarificada adecuadamente.

Además, como ya se ha visto en un apartado anterior dedicado al tema, se trata de una cuestión difícil. Las diversas ciencias utilizan recursos diferentes en función de los problemas que estudian en cada caso, y, dentro de cada ciencia, por el mismo motivo, se da una gran variedad de tipos de leyes y teorías. Todo ello hace difícil establecer una relación simple y unívoca entre ciencia y verdad. La naturaleza de la verdad científica es un problema complicado, como se puso de manifiesto, por ejemplo, en el Simposio anual de la Académie Internationale de Philosophie des Sciences, celebrado en Bruselas del 27 al 30 de abril de 1981, dedicado precisamente a esa cuestión. Las contribuciones al Simposio fueron variadas e interesantes, pero a la vez manifestaban que no existe acuerdo entre los especialistas acerca de muchas cuestiones básicas, y menos aún existe una teoría general de la ciencia que esté universalmente aceptada. Desde aquellas fechas, el problema se ha agravado, porque algunos autores han insistido de modo excesivamente unilateral en la importancia de los factores sociológicos en la ciencia, o simplemente en las dificultades

para alcanzar la verdad.

En sus discursos, Juan Pablo II no desciende, como es lógico, a los análisis específicos de la complejidad recién señalada. Pero hace algo quizá más importante: señala claramente el sentido de la investigación científica en su conjunto. Este sentido es, sin duda, la búsqueda de la verdad. El bosquejo histórico apuntado permite entrever que, con facilidad, el objetivo de la ciencia como conocimiento de la verdad queda desdibujado, y en ocasiones negado, cuando la epistemología adopta enfoques de tipo positivista, empirista o convencionalista. En esta situación, es importante –para la epistemología, y para sus implicaciones en la cultura y en la ciencia teológica– subrayar que la ciencia moderna, en medio de su enorme complejidad, tiene sentido básicamente como búsqueda de la verdad.

Precisamente de ahí deriva la bondad de la ciencia. Juan Pablo II lo expresa con palabras bellas y profundas: «La ciencia, en sí misma, es buena, toda vez que significa conocimiento del mundo, que es bueno, creado y mirado por el Creador con satisfacción, según dice el libro del Génesis: “Dios vio todo lo que había hecho, y era bueno” (Gn I, 31). El conocimiento humano del mundo es un modo de participar en la ciencia del Creador. Constituye, pues, un primer nivel en la semejanza del hombre con Dios; un acto de respeto hacia Él, puesto que todo lo que descubrimos rinde un homenaje a la Verdad primera» (EPS, párrafo 6).

La ciencia tiene sentido, básicamente, en cuanto que busca y alcanza un conocimiento

verdadero de la realidad. Puede hablarse de un «servicio a la verdad», que es la razón de ser de la ciencia. «Me siento plenamente solidario con mi predecesor Pío XI y con los que le han sucedido en la Cátedra de Pedro, que invitó a los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias y con ellos a todos los científicos, a hacer “progresar cada vez más noble e intensamente las ciencias, sin pedirles nada más; y ello porque en esta meta excelente y en este trabajo noble consiste la misión de servir a la verdad”» (APC, n. 1).

Por eso, abundando en las mismas ideas, se puede decir que «la ciencia pura es un bien digno de gran estima, pues es conocimiento y, por tanto, perfección del hombre en su inteligencia. Ya antes de las aplicaciones técnicas se la debe honrar por sí misma, como parte integrante de la cultura» (APC, n. 2).

Sin embargo, como ya se ha señalado, no siempre se considera a la ciencia en función de la verdad. Y, actualmente, se corre serio peligro de valorarla única o principalmente como instrumento de realizaciones técnicas. Se pierde su sentido como búsqueda de la verdad. A partir de ahí, el conocimiento humano en general queda infravalorado, al situarlo en una perspectiva pragmatista.

Se trata de un problema que afecta seriamente a nuestra cultura. Antiguamente se plantearon problemas acerca de la compatibilidad entre fe y razón científica. Esas cuestiones, en general, pueden considerarse superadas. Juan Pablo II recuerda que, en el siglo XIX, el Concilio Vaticano I afirmó solemnemente la distinción

y la armonía entre la razón y la fe, de modo que «nosotros no tememos, es más, damos por excluido el que una ciencia que se apoye en principios racionales y proceda con un método seguro pueda obtener resultados que entren en conflicto con la verdad de la fe. Esto podría suceder únicamente en caso de que se descubriera o se negara la diversidad existente en los dos órdenes de conocimientos» (COL, n. 3).

Pero, ahora, «se trata no sólo de superar el pasado, sino de dar solución a los nuevos problemas que las ciencias plantean a toda la cultura de nuestro tiempo» (COL, n. 3).

Uno de esos graves problemas es el de la fragmentación de la cultura, típica del mundo actual: no se consigue una integración de los conocimientos proporcionados por las diversas ciencias, lo cual provoca perplejidades al formar una imagen científica de la realidad. Pero, además, existe el grave peligro de la visión instrumentalista de la ciencia, que Juan Pablo II describe certeramente, aludiendo a sus repercusiones: «Si la ciencia es entendida fundamentalmente como “ciencia técnica”, se la puede concebir como la búsqueda de un sistema que conduzca a un triunfo técnico. Aquello que conduce al éxito vale como “conocimiento”. El mundo presentado a la ciencia viene a ser como una simple suma de fenómenos sobre los que puede trabajar; su objeto, un conjunto funcional que se investiga únicamente por su funcionalidad. Tal ciencia podrá concebirse incluso como simple función. El concepto de verdad resulta superfluo; a veces se prescinde expresamente de él. La razón

misma aparecerá finalmente como simple función o como instrumento de un ser, cuya existencia tiene sentido fuera del campo del conocimiento y de la ciencia; tal vez en el simple hecho de vivir. Nuestra cultura está impregnada en todos sus sectores de una ciencia que procede de una perspectiva funcional» (COL, n. 3).

EL «FUNCIONALISMO»

El diagnóstico es claro. También lo es el remedio. Se trata de valorar a la ciencia, en primer lugar, como búsqueda de la verdad. Sólo así se superarán las consecuencias negativas del funcionalismo (que, en epistemología, suele llamarse «instrumentalismo»). El funcionalismo lleva a negar la verdad objetiva o a prescindir de ella; sobre esa base, se llega fácilmente al relativismo moral, que no admite la existencia de una moral objetiva, y reduce todas las normas morales a puntos de vista subjetivos y particulares (lo cual equivale, en definitiva, a negar que existan normas válidas).

Cabe destacar, en esta línea, el cuidado que los hombres de ciencia han de poner para respetar rigurosamente la verdad científica. En efecto, no son pocas las imágenes pseudocientíficas de la realidad que se presentan avaladas por el prestigio de la ciencia. La clarificación de estos temas corresponde, en primer lugar, a los científicos.

Por ejemplo, tanto en la elaboración de informes científicos, como en la enseñanza y en la divulgación, debería distinguirse cuidadosamente lo que son hipótesis de

trabajo no confirmadas, lo que son hipótesis parcialmente confirmadas y lo que son resultados ciertos. Esto tiene aplicación, actualmente, a las teorías sobre el origen del universo, la evolución, las semejanzas entre el hombre y el animal, o las reflexiones sociológicas sobre temas morales, que son terrenos en los que, con demasiada frecuencia, se proponen y divulgan modelos hipotéticos como si fueran verdades bien establecidas, originando una notable confusión en la idea que se tiene sobre el ser humano y su relación con la naturaleza.

Cuando se trata de las ciencias humanas, que estudian al hombre, las implicaciones del rigor científico son especialmente importantes: los reduccionismos y extrapolaciones indebidas en la neurofisiología, en la psicología experimental, en la sociología o en las ciencias histórico-culturales tienen consecuencias funestas para los individuos y para la sociedad.

La enseñanza de las ciencias, desde el nivel elemental hasta el superior, puede ejercitar un influjo determinante en la mentalidad de muchos alumnos, transmitiéndoles una filosofía implícita, cuya verdad o falsedad condicionará su visión del mundo y del hombre.

LA CIENCIA Y LA VIDA HUMANA

Por otra parte, el compromiso de la ciencia con la verdad permite abordar adecuadamente las relaciones entre la fe y las ciencias. No se trata ya de replantear unas presuntas contradicciones trasnochadas. El problema

actual es más profundo y vital. Se trata de la luz que la fe puede y debe arrojar sobre el sentido de la vida humana, en la que la visión proporcionada por las ciencias ocupa un lugar cada vez más importante, sin poder proporcionar la respuesta final a los interrogantes más profundos de la existencia humana.

Juan Pablo II ha dicho: «La ciencia por sí sola no puede dar respuesta al problema del significado de las cosas; esto no entra en el ámbito del proceso científico. Sin embargo, esa respuesta no admite una dilación ilimitada. Si la difundida confianza en la ciencia queda frustrada, entonces surge fácilmente una actitud de hostilidad hacia la misma ciencia. En este espacio vacío irrumpen inmediatamente ciertas ideologías. Ellas adoptan a veces una actitud sin duda "científica"; pero su fuerza de convicción radica en la apremiante necesidad de una respuesta al sentido de las cosas y en el interés por una transformación social o política. La ciencia funcionalista, que no tiene en cuenta los valores y que es extraña a la verdad, puede entrar al servicio de tales ideologías; una razón que es ya solamente instrumental corre el peligro de quedar esclavizada.

Efectivamente, la crisis del científicismo provoca reacciones «irracionalistas». La ciencia funcionalista abre un tremendo vacío en la vida humana. Cuando la ciencia ocupa un lugar principal en la cultura, y la orientación de la ciencia y de sus interpretaciones es deficiente, surge –de hecho, así sucede actualmente– una situación enormemente

confusa, en la que los subjetivismos y los activismos de signos extremos encuentran campo abonado.

La fe previene frente a los peligros irracionistas y funcionalistas, que privan de sentido a la vida humana.

LA FE AYUDA A LA CIENCIA

En efecto, la fe ilumina el ámbito de las verdades básicas que pueden alcanzarse mediante la razón, y proporciona además una perspectiva superior que señala el sentido último del hombre y de la naturaleza.

El compromiso con la verdad lleva al científico creyente a actitudes concretas. Esa crisis común «afecta igualmente al científico creyente. Tendrá que preguntarse por el espíritu y la orientación en que él mismo desarrolla su ciencia. Tendrá que proponerse, inmediata o mediatamente, la tarea de revisar continuamente el método y la finalidad de la ciencia bajo el aspecto del problema relativo al sentido de las cosas. Todos nosotros somos responsables de esta cultura y se exige nuestra colaboración para que la crisis sea superada. En esta situación, la Iglesia no aconseja prudencia y precaución, sino valor y decisión. Ninguna razón hay para no ponerse de parte de la verdad o para adoptar ante ella una actitud de temor. La verdad y todo lo que es verdadero constituye un gran bien, al que nosotros debemos tender con amor y alegría.

La ciencia es también un camino hacia lo verdadero; pues en ella se desarrolla la razón, esa razón dada por Dios que, por su propia

naturaleza, está determinada no hacia el error, sino hacia la verdad del conocimiento» (COL, n. 3).

Puede hablarse, incluso, de la necesidad de una colaboración entre la ciencia y la fe. No porque la ciencia necesite específicamente la fe, y viceversa. Pero, quien vive en la cultura científica actual, conseguirá más fácilmente la armonía de los conocimientos que sirven de base a su vida si advierte los vínculos que existen entre la fe y las ciencias.

Esos vínculos son múltiples. Juan Pablo II lo afirma expresamente, dirigiéndose a un grupo de científicos: «Existe un vínculo entre la fe y la ciencia, como también habéis afirmado vosotros. El Magisterio de la Iglesia lo ha afirmado siempre» (EPS, párrafo 13).

Algunos de esos vínculos son objetivos. La ciencia lleva a un mejor conocimiento del hombre y del mundo, que a su vez conduce como de la mano a descubrir el poder y la sabiduría de Dios. El nacimiento de la ciencia moderna se vio facilitado, como ya se ha visto, por el convencimiento acerca de la racionalidad de un universo que es obra de un Dios personal inteligente, creador del universo e infinitamente sabio, y por la persuasión de que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, tiene, por su inteligencia, la capacidad de descubrir esa racionalidad. La fe cristiana, al sanar y elevar a la razón, garantiza el clima intelectual que sigue haciendo posible el desarrollo de una ciencia comprometida con la verdad. Una visión instrumentalista de la ciencia, además de no corresponder a los logros efectivos de la investigación, oscurece

las bases indispensables para el verdadero progreso científico.

Otros vínculos son subjetivos o, mejor dicho, afectan a las personas concretas que cultivan las ciencias: «Cuando los científicos avanzan con humildad en su búsqueda de los secretos de la naturaleza, la mano de Dios los conduce hacia las cumbres del espíritu» (EPS, párrafo 15). Además, «la fe no ofrece soluciones para la investigación científica, como tal; pero anima al científico a proseguir su investigación, sabiendo que en la naturaleza encuentra la presencia del Creador» (EPS, párrafo 16).

El científico cristiano encuentra en la fe un estímulo para su búsqueda de la verdad, puesto que sabe que su ciencia le acerca –de modos muy diversos en los distintos casos– a un mejor conocimiento de Dios. Además, tiene la garantía de que es posible el conocimiento de la verdad, aunque para conseguirlo deba poner en juego todas sus energías; y esto le permite evitar fácilmente el pragmatismo, tan influyente en la actualidad y tan perjudicial para las mismas ciencias.

El cristiano que cultiva las ciencias tiene ante sí una importante tarea, pues actualmente se transmite una imagen del mundo y del hombre que tiene repercusiones en las bases naturales de la fe, desde la enseñanza elemental hasta la superior y también en la investigación y divulgación. «En tiempos pasados los defensores de la ciencia moderna lucharon contra la Iglesia con el siguiente lema: razón, libertad y progreso. Hoy, ante la crisis del sentido de la ciencia, ante las múltiples amenazas para su libertad y ante las

dudas que el progreso suscita, los frentes de batalla se han cambiado. Hoy es la Iglesia la que entra en batalla:

- por la razón y la ciencia, que se ha de considerar con capacidad para la verdad, capacidad que la legitima como acto humano;
- por la libertad de la ciencia, mediante la cual la ciencia misma adquiere su dignidad como bien humano y personal;
- por el progreso al servicio de la humanidad, la cual tiene necesidad de la ciencia para asegurar su vida y su dignidad.

Se puede afirmar que nos encontramos ante un problema central de nuestra época. Se trata de planteamientos y decisiones que afectan en gran medida a la mentalidad y conducta individuales y a las relaciones sociales a nivel nacional e internacional. Y se trata de un problema que hay que afrontar con una amplitud y profundidad nuevas, tanto en el aspecto teórico, hasta ahora considerado, como en el práctico, que se examina a continuación.

EL COMPROMISO PRÁCTICO: LA CIENCIA AL SERVICIO DEL HOMBRE

La ciencia moderna proporciona, junto a un mejor conocimiento de la realidad – que es su objetivo teórico–, posibilidades de dominarla de modo controlado –es su objetivo práctico–. En nuestro contexto, no tiene demasiada importancia que se hable de «ciencia práctica», de «ciencia aplicada» o de «tecnología»; además, las conexiones

entre la ciencia y la técnica son cada vez más estrechas.

El progreso científico ha contribuido notablemente a mejorar las condiciones de la vida humana. Pero también se puede dirigir a fines desordenados, o proporcionar medios injustificables para fines buenos. Basta pensar en la amenaza nuclear, en los medios de comunicación, en las posibles manipulaciones genéticas sobre vidas humanas o en el equilibrio ecológico.

Si en el plano teórico la ciencia tiene sentido como búsqueda de la verdad, en el plano práctico lo tiene como medio al servicio del hombre. Juan Pablo II lo recuerda expresamente: «El sabio descubre las energías todavía desconocidas del universo, y las pone al servicio del hombre. Mediante su trabajo, pues, debe hacer crecer, a la vez, al hombre y a la naturaleza. Debe humanizar en primer lugar al hombre, mientras que se respeta y perfecciona la naturaleza» (EPS, párrafo 7).

Para conseguirlo, es necesario recurrir a normas morales. En efecto, si no existiese una regla moral para determinar lo que es bueno o malo para el hombre, no tendría sentido siquiera hablar de un «servicio» al hombre. La idea misma de servicio implica una finalidad: servir «para algo». Si no hay un objetivo a alcanzar, no hay servicio posible.

Pues bien, así como, en el aspecto teórico, el «instrumentalismo» reduce la ciencia a un puro instrumento de predicción, privándola de su dimensión de conocimiento verdadero de la realidad (y, por tanto, de su conexión con la verdad), en el plano práctico encontramos

una concepción pseudocientífica, muy relacionada con el instrumentalismo teórico, que hace imposible hablar de la ciencia como servicio al hombre. Se trata del «pragmatismo» o «utilitarismo», que es una de las ideologías dominantes en la actualidad, y cuya naturaleza debe ser profundizada para comprender el compromiso práctico de la ciencia.

EL PRAGMATISMO

En cierto modo, todos somos pragmatistas, ya que a todos nos mueven objetivos prácticos concretos. Nadie actúa por razones exclusivamente teóricas (ni sería lógico que lo hiciera). Nos interesa conseguir bienes concretos, y, en definitiva, alcanzar la felicidad, y esto es un objetivo claramente «práctico».

Sin embargo, hay dos modos de enfocar esta cuestión. Uno consiste en admitir que la vida humana tiene un sentido global definido, y que las acciones concretas que el hombre realiza tienen una bondad o maldad morales, según su adecuación a esa finalidad, admitiendo a la vez que la felicidad está unida a la actuación moralmente buena. El otro, que constituye el «pragmatismo» negativo, tal como aquí lo entendemos, niega todo lo anterior: afirma que el sentido de la vida depende de cada persona, de lo que quiera proponerse, y que no existe un «deber» moral en sentido propio; o, al menos, afirma que las personas están determinadas por las circunstancias de tal manera que no puede darse realmente una libertad moral de elección: en ambos casos, dice que es imposible definir lo que es «bueno» o «malo» para el ser humano en

general.

La postura pragmatista suele incurrir en el error lógico que se llama «círculo vicioso». En efecto, si el pragmatista es consecuente en la práctica, deberá renunciar a recomendar que se hagan unas cosas y se eviten otras y, en general, renunciar a todo juicio de valor: pero esto raramente sucede. El pragmatista suele juzgar que unas posturas son correctas y otras no, yendo más allá de lo que le permite su teoría. En rigor, no podría valorar éticamente ninguna conducta: ni la de un gángster, ni la de un político totalitario, ni ninguna otra. Sin embargo, los pragmatistas no sólo defienden y condenan actitudes, sino que pretenden con frecuencia hacerlo con una «objetividad» basada en la «racionalidad científica».

Pero el método experimental, considerado por los pragmatistas «científicos» como modelo de racionalidad y objetividad, no permite establecer la bondad o maldad moral de los fines de la conducta. Proporciona conocimientos parciales sobre la realidad e instrumentos para dominarla, pero, para llegar a la existencia de «fines» morales hace falta un enfoque totalizante o metafísico, que, preguntándose por el «ser» de las cosas, llegue a un fundamento último de ese ser, que es el «Ser autosuficiente» o «Ser por esencia»: o sea, Dios.

Si se toman las ciencias particulares como referencia última del conocimiento humano y se afirma que nos encontramos en una nueva etapa de la humanidad en la que la objetividad debe definirse principal o únicamente por la

racionalidad de esas ciencias, el pragmatismo es inevitable: no hay fines últimos, todo son medios, los fines quedan al exclusivo arbitrio de los agentes. Este pragmatismo es, realmente, un tipo de cientificismo, que valora indebidamente las ciencias, y se presenta con la falsa etiqueta de «científico». El rigor científico descalifica esa postura, que merece el calificativo de «pseudocientífica».

CIENCIA Y TRASCENDENCIA

Estas consideraciones son útiles para advertir la importancia de las afirmaciones de Juan Pablo II sobre el compromiso práctico de la ciencia. En efecto, no podrá comprenderse en qué consiste ese compromiso y cómo puede llevarse a cabo si se permanece dentro de una mentalidad pragmatista, cerrada a la trascendencia y a las dimensiones espirituales del hombre.

Tratando este tema, Juan Pablo II remite a su encíclica *Redemptor hominis*, y habla de una triple prioridad basada en una doble trascendencia: «Como tuve ocasión de decir en mi encíclica *Redemptor hominis*, desgraciadamente “el hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce [...] En esto parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea” (n. 15). Como escribí en la misma encíclica, en la hora actual “el sentido esencial de esta realeza y este dominio del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre

la materia” (n. 16). Esta triple superioridad se mantiene en la medida en que se conserve el sentido de la trascendencia del hombre sobre el mundo y de Dios sobre el hombre. Al ejercer su misión de guardiana y abogada de una y otra trascendencia, la Iglesia piensa que está ayudando a la ciencia a conservar su pureza ideal en la vertiente de la investigación fundamental y a desempeñar su servicio al hombre en la vertiente de las aplicaciones prácticas» (APC, n. 4).

Efectivamente, pues resulta sumamente clarificador. Se trata de la:

- TRIPLE SUPERIORIDAD: de la ética sobre la técnica, de la persona sobre las cosas, del espíritu sobre la materia, basada en la:
- DOBLE TRASCENDENCIA: del hombre sobre el mundo, de Dios sobre el hombre.

Y Juan Pablo II afirma que esa doble trascendencia es el fundamento de aquella triple superioridad. Si se niega el fundamento, o se debilita, cae por su base o queda oscurecida la superioridad de la ética, de la persona y del espíritu. Entonces, y en esa misma medida, la ciencia dejará de estar al servicio del hombre o, si lo está, será de modo accidental, es decir, no porque realmente tenga esa orientación, sino porque coincide que, de hecho, lo está, como podría no estarlo.

Con esto se pone el dedo en la llaga de un gran problema actual. No son pocas las ideologías que niegan la «doble trascendencia» mencionada, y que ejercen un fuerte impacto en la cultura de nuestra

época. Esas ideologías constituyen, por tanto, un obstáculo para poner la ciencia al servicio del hombre y representan una barrera para un progreso auténtico, aunque frecuentemente se presenten como aliadas del progreso e incluso como expresión necesaria del mismo.

IDEOLOGÍAS ANTIHUMANISTAS

Cabe señalar en este contexto los diversos reduccionismos que, presentándose como si fueran presupuestos o consecuencias de las ciencias, limitan arbitrariamente la realidad a algunos aspectos que se pueden captar mediante enfoques determinados, «reduciéndola» a esos aspectos y negando los demás. Es el caso de los reduccionismos psicológicos, como el conductismo iniciado por J. B. Watson con su manifiesto «behaviorista» de 1913, o el fisicalismo, en los que la realidad del hombre se reduce a lo que puede observarse en la conducta externa o simplemente a lo expresable mediante las leyes físicas; éste es también el caso del naturalismo, que niega expresamente las realidades espirituales y sobrenaturales con motivos pretendidamente científicos.

En estos casos, al negarse la trascendencia de Dios, queda privada de su fundamento la trascendencia del hombre sobre el mundo: aunque en ocasiones se afirme como un puro hecho, la lógica de esas doctrinas cava la tumba de la valoración real de la persona humana.

Como consecuencia, queda en suspenso la «triple superioridad» de la que habla Juan Pablo II. La de la ética, porque se niega

como un concepto «burgués», o se defiende una «ética científica» incapaz de proponer normas objetivas, o se la reduce a intereses arbitrarios. La de la persona, porque queda reducida a un momento individual del «colectivismo», o se plantea en términos de un «romanticismo» filantrópico y sentimentalista incapaz de dar razón de su valor esencial. Y la del espíritu, porque es simplemente negado o, al menos, reducido a la categoría de los «fenómenos mentales» que no llega propiamente al nivel espiritual.

Estas breves referencias a ideologías ampliamente difundidas en la época contemporánea muestran que las afirmaciones de Juan Pablo II implican una visión del hombre que, en la práctica, resulta verdaderamente «revolucionaria», aunque no es otra que la propia de la concepción cristiana.

CIENCIA Y CONCIENCIA

Juan Pablo II afirma que «para ordenar positivamente la ciencia y la técnica al beneficio del hombre, es preciso, según suele decirse, un suplemento de alma, un nuevo aliento de espíritu, una fidelidad a las normas morales que regulan la vida del hombre» (EPS, párrafo 9).

Y otra afirmación característica, en esta línea, es que «la ciencia aplicada debe aliarse con la conciencia» (APC, n. 3).

Ciencia y conciencia deben formar una unidad armónica. Donde no hay verdadera conciencia moral, la ciencia puede utilizarse

fácilmente para manipular al hombre. Y Juan Pablo II acentúa vivamente el dramatismo de esa manipulación: «En muchas ocasiones me he sentido obligado a llamar la atención de personas, que ocupan puestos de responsabilidad, sobre los peligros para la humanidad que pueden derivarse del empleo inadecuado de los descubrimientos científicos. El futuro del mundo está amenazado en sus mismas raíces por adelantos que llevan el sello inconfundible del genio humano [...]; la historia reciente nos muestra cómo los adelantos científicos se usan a menudo contra el hombre, a veces en formas espantosas [...] Hoy en día hay muchas maneras de manipular al hombre.

Mañana habrá aún más. ¿Necesito hacer hincapié en el peligro de deshumanización aguda que corre el hombre si avanza por el mismo camino?» (PN, n. 2). En definitiva, parece importante plantear la construcción de un «nuevo humanismo», contando con el doble compromiso de la ciencia como uno de sus puntos fundamentales. Para superar los diversos inconvenientes que se han ido señalando, y que hacen imposible un humanismo auténtico, resulta imprescindible actualmente la colaboración de una ciencia orientada hacia la verdad y cuyas aplicaciones se pongan al servicio del hombre. La aportación de la fe cristiana permite superar fácilmente ideologías reduccionistas que impiden un verdadero humanismo, proporciona los fundamentos últimos para el humanismo que se pretende construir y es fuente de inspiración para todo el que desee colaborar en la tarea.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, la Mtra. Gabriela Zamora, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

Algunos científicos en la actualidad están buscando la manera de que el hombre viva muchos años más o que se inmortal. ¿Esto responde a un avance necesario para la humanidad o a una manera de negar algo tan natural como la muerte?

2

En la película Oppenheimer se llega a mencionar la frase «La teoría la conocemos muy bien, pero en realidad no sabemos lo que pueda llegar a pasar.» ¿Por qué es importante que el hombre tenga el sentido de contribuir al bienestar de la humanidad en cualquier progreso que se proponga?

3

¿Qué reflexión te deja la siguiente frase: «El hombre es para la ciencia y no la ciencia para el hombre»?

4

En la crisis de la Pandemia fue importante que disciplinas como la medicina, la ética, la parte legal entre otras, se unieran para apoyar con sus conocimientos. ¿Por qué es indispensable que la ciencia no trabajé aislada?

5

Algunos pensadores y científicos transhumanistas aseguran que en los próximos 20 años se tendrán más avances que en los últimos 2 siglos. ¿Si esto fuera cierto, por qué es tan importante no perder de vista la búsqueda de la verdad y el sentido de trascendencia del hombre?

SECCIÓN FLEXIBLE



Realismo moderado

Miguel Ángel González

INTRODUCCIÓN

¿Podemos alcanzar la verdad objetiva?

La cuestión acerca del realismo es un problema filosófico discutido desde la Edad Media, aunque sus fundamentos pueden ser rastreados hasta la Antigüedad, aunque es una posición filosófica sumamente vigente, como comprenderás al leer el texto de Miguel Ángel González Iturbe, pues desafía muchas de las ideas que tienes acerca del conocimiento y la verdad. De esta manera, el realismo filosófico tiene sus orígenes en el término de universal, siendo éste el concepto que comprende o abarca todas las características de un objeto, es decir, describe lo que ese objeto es y, en tanto poseedor de carácter universal, es válido para todos los objetos de ese género, por ejemplo, el universal de la palabra mujer puede definirse como persona del sexo femenino que posee cromosomas XX, concepto o término predicativo que contiene a todo un conjunto de realidades particulares.

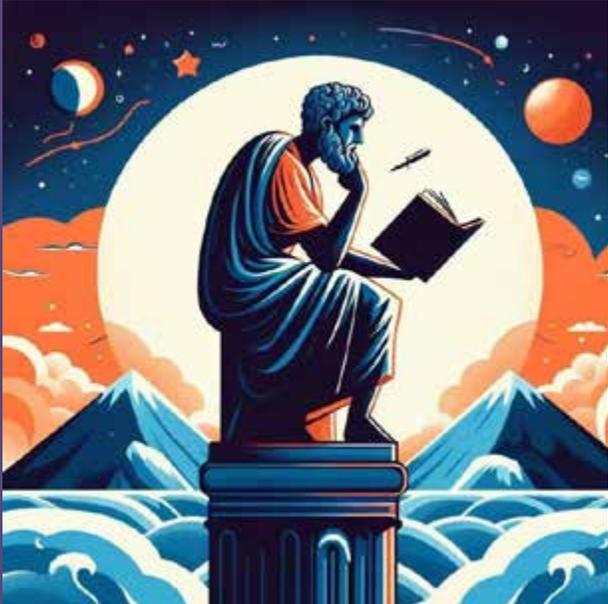
Así, del problema de los universales se derivan dos posturas realistas, a saber, el realismo exagerado y el realismo moderado: (1) el realismo exagerado, atribuido generalmente a Platón por su propuesta del Mundo de las Ideas, afirma que los conceptos universales persisten por sí mismos, puesto que existen en una realidad suprasensible, con total y entera independencia de ti y de mí; y (2) el realismo moderado, de concepción aristotélica, afirma, en cambio, que los conceptos universales existen como conceptos abstractos que corresponden a las propiedades o características de las cosas que existen en la realidad, aseverando que tú puedes conocer lo real tal cual y como es, proporcionalmente a la luz de tu propio intelecto, es decir, lo que es evidente para tu inteligencia es verdadero porque tu inteligencia solo puede captar lo que es real.

En este sentido, tú puedes asegurar que conoces algo cuando tus juicios coinciden con las características y propiedades del objeto real que estás pensando, asumiendo, en un primer momento, que la verdad es la adecuación de tu mente con la realidad y, en un

segundo momento, a diferencia de muchas teorías contemporáneas que relativizan la verdad, que es posible alcanzar la verdad objetiva, la cual se encuentra en la realidad misma. Asimismo, puedes percatarte que la obtención de conocimiento, para el realismo moderado está regulado por lo real, desafiando las tendencias relativistas y subjetivistas que imperan el día de hoy, siendo tú el que debe adaptar tu mente a las determinaciones dadas por la realidad para conocerla, y no a la inversa, en vista de que la realidad no se ajusta a tus percepciones subjetivas o constructos mentales.

Dr. Edmundo Cervantes Espino

REALISMO MODERADO



MIGUEL ÁNGEL GONZÁLEZ

El *realismo moderado*, también llamado *realismo epistemológico*, *conceptualismo realista* o *intelectualismo gnoseológico*, es una posición filosófica en teoría del conocimiento según la cual el ser humano es capaz de conocer, y en algunos casos lo logra, la realidad tal como ella es en sí misma, en algún aspecto, desde cierto enfoque y en algún grado. Esto significa, en conjunto, que el ser humano puede alcanzar y a veces alcanza la verdad.

La verdad

Dicha posición, que subyace a la filosofía y metafísica del realismo clásico y por el cual adquiere el nombre de "realismo" concibe la

verdad como la adecuación de la mente con la realidad. El hombre conoce cuando juzga las cosas, en el orden de lo inteligible, como ellas son en el orden de la realidad, porque cuando así juzga, en la mente del hombre coinciden los conceptos imputados a un objeto de pensamiento con las atribuciones, características, propiedades, relaciones, etc., del existente que es inteligido en ese objeto de pensamiento. La verdad está en el juicio porque el hombre es poseído por la verdad cuando se dice a sí mismo (juzga), en su espíritu, lo que las cosas son tal y como son.

La verdad es evidente

Para el *realismo moderado* la verdad es evidente y lo evidente es verdadero. En efecto, dado que la verdad es inteligida y nada puede ser inteligido sin una inteligencia, tenemos que la verdad ha de ser evidente para la inteligencia que la capta, lo mismo que la luz es evidente para el ojo que la ve. Pero también lo evidente es verdadero, apto en sí mismo para ser visto, para ser reconocido como lo que es, esto es, para ser inteligido como verdad.

En efecto, si la luz no fuese visible para el ojo entonces éste no la podría ver. Si lo evidente no fuese verdadero, entonces la inteligencia no podría inteligirlo como verdad. Si lo evidente no fuese verdadero, entonces sería inútil cualquier demostración, puesto que toda demostración es un razonamiento hacia lo evidente. Si lo verdadero no fuese evidente,

entonces no sería posible el conocimiento intelectual, puesto que la inteligencia sólo conoce cuando posee la verdad y sólo posee la verdad cuando la ve.

Ahora bien, lo que es evidente lo es por su propio ser y es por lo que cada cosa es que es inteligible. No se puede entender de algo sino lo que ese algo tiene de ser, pues la nada no forma parte de algo. Comprendo la cosa en tanto capto con el entendimiento el ser de la cosa. Llegamos, pues, a que las cosas son evidentes por su ser y que lo que es evidente es verdadero. Ahora veamos por otro lado por qué es así.

Si una cosa es real, si es real en todo su ser y en cuanto es real es verdadera, entonces todo lo evidente es verdadero, porque lo que es evidente no puede ser sino el ser que constituye a la cosa. En efecto, la inteligencia no puede ver la nada, sólo el ser.

La certeza

El realismo moderado no confunde, sino que distingue la verdad de la certeza. La verdad es la adecuación del espíritu con la realidad, adecuación que sólo puede ocurrir porque el espíritu es inmaterial. La certeza es el estado de seguridad del espíritu de que algo es verdad. La verdad por sí misma, en cuanto es evidente, es apta para generar una certeza en el espíritu que la intuye, pero nada es verdadero o falso porque se tenga certeza de que es verdadero o falso. De ahí que incluso se pueda tener con certeza por

verdad algo falso. Sin importar que esto sea posible, la verdad no es verdad por la certeza y la certeza en lo falso puede ser explicada por ignorancia, confusión, error, aversión relativa a la verdad, corrupción espiritual, falta de hábito intelectual o científico, conveniencia, voluntarismo, enfermedad, etc.

La realidad es la norma

Si el conocimiento de algo implica la verdad y la verdad es la adecuación del espíritu con la realidad, síguese de esto que para el realismo moderado el conocimiento está regulado por la verdad o, dicho de otro modo, que la realidad es la regla y norma del conocimiento. Es el sujeto el que debe adaptar su mente a las determinaciones de la realidad para conocerla, y no es la realidad la que está determinada por causa de las estructuras mentales del sujeto que la conoce en cuanto que ella se le presenta como fenómeno.

El sentido común

Este *realismo moderado*, en cuanto teoría filosófica, es la posición científica que se proyecta sobre la prolongación del asentimiento y las certezas absolutas que tiene el sentido común, entendido como la razón primitiva o primigenia que posee todo ser humano por naturaleza desde el mismo instante del despertar de su inteligencia (no confundir con su homónimo el cual es un sentido interno que unifica los objetos formales de los cinco sentidos externos en una sola experiencia).

Este *sentido común*, en el cual se basa todo el ejercicio del razonamiento, incluido los que se realizan en el ámbito de la ciencia empírica y la filosofía, tiene una propensión natural a afirmar que hay una realidad cuya existencia es independiente de nuestros actos de conocimiento y que las cosas poseen una determinación en su ser que no es causada por nuestros actos de conocimiento, ya sea que estos actos sean de la percepción o de la inteligencia.

Podría decirse que la propensión natural del ser humano es adoptar una concepción realista del mundo. Esto significa que los seres humanos naturalmente tendemos a creer que algunas de las cosas que podemos percibir existen fuera de nuestra percepción aun cuando no las percibamos actualmente; por ello debe afirmarse que en el desarrollo de la filosofía a lo largo de la historia la posición realista es temporalmente anterior al empirismo, al racionalismo y al idealismo, que aparecen sólo cuando el escepticismo ha menguado en alguna medida la confianza del hombre en sus propias facultades cognitivas.

Los primeros principios presentes ya en el sentido común.

El *sentido común* posee ciertas certezas absolutas y esas certezas las posee porque no puede dudar de algunas verdades autoevidentes que son expresadas mediante juicios irrefutables. A estos juicios se los llama primeros principios del ser o de la *razón especulativa*. Ambos nombres son correctos ya que un espíritu puede razonar porque y sólo razona cuando respeta dichos principios y estos principios son leyes que

el espíritu humano no inventa, sino que tan sólo reconoce como inherentes en el ser de la realidad y que las explicita mediante ciertos juicios.

Los principales de estos juicios son los siguientes:

- Principio de identidad: lo que es, es; lo que no es, no es.
- Principio de no contradicción: nada puede ser y no ser al mismo tiempo y desde el mismo aspecto o punto de vista.
- Principio de razón suficiente: todo lo que es tiene en sí o en otro su razón de ser.
- Principio de causalidad: todo lo que es, pero no tiene en sí su razón de ser, lo tiene en otro y este otro es su causa.
- Principio de finalidad: todo agente obra con vistas a un fin; toda potencia está ordenada a un acto.
- Principio de razón práctica: obra el bien y evita el mal.

Ningún discurso humano que viole estos principios es digno de ser tomado como racional. Ningún discurso que no sea racional tiene méritos para demostrar una verdad como verdad. Ya se ve por esto que todos los discursos que caen en contradicción, los cuales son muchos más de lo que se cree, no deben ser considerados auténticamente

racionales, sino que son la más de las veces sofisticados y si afirman verdades, las afirman accidentalmente.

El realismo contradice otros paradigmas

Movámonos a otro punto. El *realismo moderado* se presenta como una teoría acerca del valor y naturaleza del conocimiento que está en contradicción con otras teorías filosóficas del conocimiento tales como el empirismo, el racionalismo, el idealismo y el escepticismo (este último, desde luego, no alcanza un carácter filosófico, pero es un error que debe ser mencionado). Esta contradicción surge ya porque el realismo moderado evita caer en un reduccionismo acerca de las condiciones que posibilitan el conocimiento en el que otras teorías sí caen, o ya porque logra considerar al conocimiento en sí mismo, en su dimensión propia, dimensión espiritual que no alcanza a ser comprendida por otras teorías a las que el realismo moderado se opone.

Resumamos rápidamente cómo el realismo se opone y contradice cada una de las otras teorías del conocimiento y cómo se levanta frente a ellas como la mejor:

El realismo moderado se opone al escepticismo en cuanto que el escepticismo considera que el ser humano no puede conocer de manera objetiva la verdad, es decir, no alcanza la verdad, y si la alcanza es una verdad subjetiva. En cambio, el realismo moderado afirma que la verdad objetiva sí

puede ser alcanzada, y que, de hecho, toda verdad es objetiva, aun cuando trate del sujeto.

Si el realismo moderado se opone al escepticismo, es también porque el escepticismo se convierte en una posición contradictoria tan luego se intenta afirmar como cierta. En efecto, si el escéptico afirma que no se puede alcanzar la verdad objetiva, entonces intenta hacer pasar su afirmación por una verdad objetiva, lo que ha dicho que no era posible.

El realismo moderado se opone al empirismo y al racionalismo, porque mientras para el empirismo no tenemos ningún otro conocimiento objetivo sino el que obtenemos exclusivamente por la experiencia y para el racionalismo no tenemos ningún conocimiento objetivo sino el que obtenemos exclusivamente por la razón, el realismo moderado, por su parte, enseña que el conocimiento que tenemos puede ser y de hecho es producto de una participación conjunta de la experiencia que nos proporcionan los sentidos y de la razón.

Por último, el realismo moderado se opone al idealismo porque éste considera que todos los seres se reducen al conocimiento que tenemos de ellos y que, en última instancia, por consecuencia de lo anterior, dependen en su ser del espíritu humano, mientras que el realismo moderado enseña que, por lo menos, algún ser no se reduce al conocimiento que tengamos de él ni su ser depende de nuestro conocimiento acerca del mismo.

En resumidas cuentas, el realismo moderado viene afirmar y justificar lo que constatamos por la experiencia: el ser humano a veces es capaz de conocer las cosas como ellas son en sí mismas y en este conocimiento el ser humano emplea tanto sus potencias sensibles (sus sentidos internos y externos) como su inteligencia.

Nominalismo y cientificismo

El realismo moderado también se opone y contradice al nominalismo, positivismo y cientificismo que es una especie de positivismo.

Al primero se opone porque, de aceptarse, sería imposible el ejercicio mismo de ciencia, y principalmente porque es una posición contradictoria. El nominalismo es la posición para la cual las palabras no son signos de conceptos, sino que tan sólo son etiquetas que se ponen a las cosas. Es una postura contradictoria porque niega que los conceptos sean o contengan esencias universales, es decir, esencias que están realizadas en todas (universalmente) las cosas a las que el concepto es aplicado con corrección nocional, pero realizadas de un modo individual en cada una de ellas.

Para el nominalismo lo que es universal es el uso aplicativo de una palabra o término. Las palabras son universales no porque signifiquen esencias universales, sino porque son usadas para nombrar muchos objetos. Pero he aquí la cuestión. ¿Por qué una palabra puede ser usada para nombrar

a muchas cosas? Porque esas cosas se parecen entre sí, contestará el nominalista. Con esta contestación ha entrado ya en la contradicción. En efecto, si una persona es capaz de inteligir una similitud entre varias cosas, entonces esta similitud inteligida es un universal puesto que es una realidad inteligiblemente captada como universal y que está presente en todas las cosas que se parecen o son similares.

Es precisamente por su oposición al nominalismo que el realismo adquiere la otra parte de su nombre, "moderado". Nuestro realismo es moderado porque es una posición sobria o templada entre dos posiciones extremas: el nominalismo y el realismo exagerado. Para el primero no existen los universales, las ideas, sino sólo las palabras. Para el segundo, existen las ideas en un estado de universalidad con una existencia propia o en sí. Son las ideas platónicas.

Para el realismo moderado, en cambio, los universales son un modo de significación de las ideas que están en nuestra mente y que en sí mismas no son ni universales ni individuales, porque solamente son la esencia que contienen y nada más, pero son individuales en cuanto son unidades mentales que se distinguen unas de otras y son universales en cuanto que son aptas para ser referidas a varias cosas simultáneamente.

Cabe agregar que para el realismo moderado las ideas no son innatas ni son imágenes, pues son producto de una abstracción que el ser humano hace a partir de su conocimiento sensible de las cosas del mundo a través de

la percepción, pero que al desmaterializarlas de todos sus caracteres individuales son llevadas a un estado esencial e inmaterial que se distingue en naturaleza y en grado de las imágenes sensibles que todavía conservan parte de las características individuales de los objetos materiales.

El realismo moderado también contradice al científicismo que es la posición para la cual sólo es válido el conocimiento científico y que entiende por "científico" el conocimiento generado a través de una metodología de medición, experimentación y verificación empírica. Esta posición también es contradictoria porque la afirmación de que sólo es válido el conocimiento científico no fue obtenida por un método científico y porque si así fuera, entonces ya no podríamos tener una noción de ciencia que fuese científica, puesto que el concepto de ciencia no se genera a través de una metodología científica.

El realismo moderado también se opone al positivismo, el cual no es sino una derivación del empirismo y se le opone precisamente por ser un producto de éste.

El realismo moderado no opone la fe y la razón

El realismo moderado considera que hay un tipo de fe, que no es la fe fiducial (es decir la fe realizada por acto de la voluntad sin consideración de lo que dice la inteligencia) que es armónico con la razón. Esta fe se llama fe dogmática y es un asentimiento o juicio de la inteligencia movida por la voluntad, pero

que a su vez es animada o estimulada por la razón que reconoce una autoridad digna de crédito, pero sin que la razón o inteligencia esté determinada formalmente al objeto en que se deposita la fe, en cuanto que no alcanza a verlo como tal en su verdad ni por evidencia ni por demostración. Este acto de fe es un acto de la inteligencia por el cual afirma que algo es verdad, no porque lo vea como verdadero, en su evidencia, sino porque sabe que debe ser verdadero y que lo es según ciertos indicios dados por la razón.

Esta fe da la certeza de que algo es verdad no por evidencia ni demostración sino por razón de la autoridad que comunica la verdad. Por ello, en el catolicismo, con el que el realismo moderado es coherente, la fe y la razón no están en conflicto. Si Dios existe, necesariamente es la Verdad, y si Dios se ha revelado no pudo haber comunicado sino verdad. Por tanto, el hombre, tan luego sepa que esta revelación ha ocurrido, está racionalmente obligado a creer en lo que Dios dijo.

Si bien el realismo moderado está extendido a muchísimas más temáticas y realiza sobre cada una múltiples distinciones y análisis, consideramos que lo dicho podrá dar una imagen general pero exacta del realismo moderado a los alumnos de recién ingreso a la universidad.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, el Mtro. Carlos Feher, sugiere que reflexiones y respondas las siguientes preguntas de la mano con tu profesor y compañeros:

A manera de resumen, el realismo moderado podría entenderse como una relación de confianza con el mundo: Cuanto vemos y sabemos de él, coincide con la realidad. Sin embargo, no sería sabio confiar de todo cuanto nos rodea sólo porque aparente ser real. En efecto, gracias a esta precaución es importante abrazar la noción moderada de esta forma de pensamiento. Ejercicio: Menciona un ejemplo de tu experiencia donde las cosas, aunque aparentaban ser de una forma, resultaron ser distintas. Puedes apoyarte en experiencias con tu materia universitaria, confusiones de los sentidos (por ejemplo, la vista y el olfato) o incluso con situaciones de la sociedad.

2

El realismo moderado sostiene que la verdad, en cuanto a coincidencia de nuestro intelecto con el mundo, es alcanzable. Sin embargo, como ya sabemos, también es posible que nuestros esfuerzos no rindan frutos, conduciéndonos al error. Pregunta: ¿Qué tipos de errores existen en tu carrera universitaria? ¿Existe algún caso famoso en tu disciplina, de un error que haya sido tomado por verdad? ¿Qué medidas ofrecen los cursos básicos de tu carrera, para evitar que tales errores ocurran?

3

Según el realismo moderado, existe una cosa llamada sentido común. Gracias a éste es posible tener certeza sobre algunas cuestiones, incluso sin presentar mayor evidencia. Por ejemplo, sabemos que, cuanto es, no puede no ser al mismo tiempo. Es decir, yo no puedo al mismo tiempo ser quien soy y la silla sobre la que estoy sentado. O bien, todo cuanto ocurre, ocurre gracias a una causa que la justifica: Por ejemplo, la manzana cae del árbol, por el volumen del que consiste. Pregunta: ¿Qué otros ejemplos de sentido común podrías mencionar, no sólo de ciencia natural, sino incluso de ética? ¿Sería justo llamarle sentido común a una opinión particular que va en contra del resto del mundo? ¿Por qué? E incluso si todo el mundo creyera firmemente en el mismo error, ¿sería justo llamarle sentido común?

4

Es fácil pensar que la verdad objetiva se reduce a números, ya sea a manera de cifras medibles o relaciones físico-mecánicas. En efecto, la técnica ha logrado, gracias a estas fuentes de conocimiento, aportaciones importantes para la Humanidad: medicina, confort, transporte, etcétera. Sin embargo, existen muchas cuestiones que no son medibles, y sobre las cuales es posible emitir juicios de verdad. Por ejemplo, el hecho de que robar es malo, no se fundamenta en mediciones matemáticas de volúmenes y dinámicas etiológicas, sino en una ética que, sin sostenerse sólo en el método científico, gusta a la razón. ¿Qué otros ejemplos conoces de verdades independientes del método científico? ¿De qué manera coexiste el realismo moderado con él, y de qué manera lo critica? Finalmente, en tu disciplina universitaria, ¿qué papel juega la ciencia, qué límites tiene?

5

En el realismo moderado, se reconoce un tipo de fe llamado fe dogmática. Aunque en este tiempo lo “dogmático” suele ser mal visto, llamando así a la gente que no cuestiona sus presupuestos, el dogmatismo que propone el realismo moderado va más bien de la mano de la razón: de su facultad para juzgar y criticar los juicios tomados por verdaderos. Ejemplos de esta fe dogmática se dan, por ejemplo, cuando reconocemos la autoridad del médico que consultamos. En este caso, nos fiamos de sus conocimientos, porque sabemos que hay toda una institución y una experiencia de vida que lo abalan como autoridad digna de crédito. ¿Qué otros ejemplos involucran a la fe dogmática con las autoridades dignas de crédito? ¿Cuál sería un ejemplo famoso de fe fiduciaria (fe, pero sin inteligencia) en el mundo que nos rodea? Para esta última cuestión, vale la pena echar un vistazo a la publicidad y a ciertos autoengaños en los que, sin mala voluntad, la gente incurre. Cf. posverdad.



**Para entender mejor
al mundo. Curso de
filosofía realista**

José Ignacio Moreno

INTRODUCCIÓN

El viaje filosófico de la persona: descubriendo la verdad

Desde inicios del pensamiento filosófico, se han planteado preguntas sobre la vida y la realidad que hasta nuestros días nos siguen interpelando. Esto da cuenta de que nosotros, los seres humanos somos por naturaleza buscadores de verdad, así lo planteó Aristóteles ya hace muchos siglos.

Sin embargo, no solo buscamos respuestas a preguntas grandes que nos hacen entender y adentrarnos en la realidad; al mismo tiempo, somos buscadores de bien en nuestras vidas, en nuestras comunidades. Todo ello, nos lleva a conocer que cada uno de nosotros es un buscador de verdad, de sentido, de bien. Cada día es una oportunidad de crecer más en aquello que encontramos.

Sin embargo, hay dos condiciones, la primera es que para encontrar respuestas se deben hacer preguntas, la segunda es que no lo haremos nunca solos. Por ello, en las materias de Formación integral ayudamos a que estas dos condiciones se cumplan: por un lado, te ayudamos a hacerte las grandes preguntas y por el otro te acompañamos en tu camino. Este es el propósito de tu aula de Ser Universitario y de tu programa de acompañamiento.

Para lograr esto es necesario describir todo aquello que nos constituye. Pensar que sólo somos razón, o voluntad o sensación sin integrar es un error que dificulta el encuentro del bien y del sentido. El primer paso es entender que cada uno de nosotros es una unidad compleja la que se constituye de varios elementos integrados. Además, nuestra propuesta es que la verdad, el sentido y el bien existen por sí mismos y no son relativos al parecer personal o a las circunstancias. Aceptar

esto es aceptar que es posible alcanzarlos y por tanto asumir una tarea personal y comunitaria.

El conocimiento de la persona ha sido materia de muchos pensadores en la historia. Así como nos preguntamos por el sentido de las cosas, nos preguntamos por la persona. El conocimiento nos permite entender la realidad, explicarla y atenderla. Así también nosotros entendemos quiénes somos, qué nos constituye y qué esperamos.

En la siguiente lectura que te proponemos, se explica de manera breve pero clara la noción de persona; así mismo ahondamos en una de sus dimensiones constitutivas, el conocimiento. Se propone una reflexión sobre las diferentes posturas sobre el tema que se han suscitado en la historia de la filosofía.

Que esta lectura propicie una búsqueda de respuestas, pero sobre todo una incansable formulación de preguntas. El asombro por cada uno de nosotros nos permite crecer personalmente.

Mtro. Christian Daniel Rojas López

PARA ENTENDER MEJOR AL MUNDO. CURSO DE FILOSOFÍA REALISTA



JOSÉ IGNACIO MORENO

¿Cómo citar? Moreno J. (2007).

Para entender mejor al mundo. Curso de filosofía realista. Madrid: RIALP, 25-50.

Sócrates (470-399 a. C.) decía que «el hombre es su alma». Kant (1724-1804) explicaba que lo que el hombre hace con su libertad es algo más que biología. A lo largo de la historia se han dado múltiples explicaciones de esta prodigiosa combinación de materia y espíritu que somos cada uno de nosotros. Nietzsche (1849-1900) afirmó que «el hombre es el ser capaz de hacer promesas». Tomás de Aquino (1225- 1274) escribió que «el hombre es el ser que elige sus propios fines». Estos dos pensadores -entre otros muchos-, con filosofías muy distintas, ven en el hombre un ser inteligente y libre; el único ser biográfico. Muchos son los autores que han destacado

que el hombre va más allá de su materia. Los seres humanos tenemos una naturaleza libre; un modo de ser que expresa corporalmente capacidades espirituales de entendimiento, voluntad y corazón. Toda mujer u hombre no es un mero individuo de la especie humana. Cada persona es irrepetible. El hombre es un ser con una dimensión social, pero no está finalizado por la especie, como puede ocurrir con un animal cualquiera. Cada ser humano es persona: tiene fines propios, trasciende la especie.

Respecto al conocimiento, a diferencia del animal, el hombre capta los modos de ser de cada cosa y puede profundizar en ellos. En la mente humana van teniendo cabida las ideas de las realidades del mundo; por esto decía Aristóteles (384-322 a. C.) que «el hombre es de alguna manera todas las cosas». Es específicamente humana la capacidad por preguntarse: «¿Qué es esto?»; «¿en qué consiste?»; «¿qué propiedades tiene?». Tal facultad es la inteligencia racional. El ser humano agudiza su inteligencia frente a las necesidades, pero tiene inteligencia por naturaleza, no por necesidad. Por este motivo, como afirma Ayllón, no se puede explicar al hombre sólo desde sus necesidades sino también desde todas sus aspiraciones. Un animal percibe imágenes de las cosas reales, y las estima como convenientes o no convenientes para sí; pero no es capaz de captar la esencia o la definición de algo. Por este motivo un animal no puede elaborar cultura; aunque desarrolle ciertas técnicas o habilidades. El hombre es un ser moral:

tiene conciencia, distingue el bien del mal. El animal no tiene moralidad. Además, el ser humano es capaz de ponerse en el lugar de la realidad: Ningún animal sabe que es la tierra la que gira alrededor del sol; los hombres tardamos muchos milenios en averiguarlo, pero logramos el hallazgo. Respecto a las relaciones personales, el ser humano es capaz de ponerse en el lugar del otro, de comprenderle: ésta es una característica propiamente humana. A lo largo del siglo XX se ha ido abriendo paso una corriente de filosofía llamada Personalismo. Levinas, Buber, Wojtyla Juan Pablo II) son algunos de los pensadores más destacados en la filosofía personalista del siglo XX. Quizás un modo, aunque muy sintético, de expresar lo que es el personalismo es que en el fondo del alma del otro estás tú en cierta manera. Es algo muy claro: lo que haces con los demás recae sobre ti.

Esto es posible si existe una ley moral escrita en nuestra conciencia. Por otra parte, existen posturas materialistas sobre el hombre que le consideran tan sólo como materia con un alto grado de evolución. Éste es el caso del marxismo, del mecanicismo o del psicoanálisis de Freud (1856-1939): Planteamientos diversos que ahora no vamos a desarrollar pero que coinciden en su reducción de lo espiritual a pura materia. Tales hipótesis se encuentran con serias dificultades: la realidad de la libertad humana y la parte inmaterial que surge en la captación de ideas en la inteligencia racional. Algunos de estos materialismos niegan la libertad; la niegan libremente. Se comprenden a sí mismos como pura materia; cuando nada

que es puramente material es capaz de dar una explicación de sí. Niegan, con un juicio inmaterial, ser algo más que materia.

La persona no está hecha para estar sola; necesita de otras para reconocerse a sí misma. La soledad en el ser humano es antinatural y frustrante. Necesitamos de los demás. No hay yo sin tú. Las relaciones personales pueden medirse por el amor y por la justicia.

Si conocemos ideas inmateriales, como la de verdad, la de bien o la de tornillo -pues la idea de tornillo no se puede atornillar-, es porque en nuestra psique humana o principio motor de vida racional hay algo que tiene una naturaleza afín a la de las ideas, un modo de ser inmaterial y, por tanto, incorruptible. Es decir: una realidad que es capaz de albergar realidades inmateriales e incorruptibles tiene cierto margen de independencia respecto a su unión con la materia corporal.

Platón (427 -347 a.C.) sostenía este planteamiento en defensa del carácter inmortal del alma humana. En el siglo XIII Tomás de Aquino afirmará algo muy parecido. Aristóteles decía, buscando la comparación, que todas las funciones de la psique animal o vegetal se encaminan al mantenimiento en vida del propio organismo. Por tanto, cuando ese cuerpo muere toda la finalidad de su psique se termina. Sin embargo, en el hombre hay funciones de la psique, como son algunas de la inteligencia y de la voluntad, que no se encaminan al beneficio del organismo.

Por esto, cabe pensar que estas funciones perviven de alguna manera cuando muere el cuerpo humano. El rostro de la persona ausente es también el de alguien con alma inmortal. Alguien que hoy, en el presente -punto de encuentro entre el tiempo y la eternidad, en expresión de C. S. Lewis- puede, de alguna manera, pensarme y quererme. Su existencia actual no se limita a la de un lugar en mi pensamiento, sino que tiene tarjeta de identidad propia, al margen de mí. Está claro que no se puede hacer una demostración experimental de algo que no es experimentable en dimensiones materiales. Lo que sí se puede establecer son razonamientos, arriba expuestos, que hacen ver la coherencia lógica de la inmortalidad del alma humana.

El conocimiento humano

El milagro de Ana Sullivan

Puede resultar gráfico comenzar el capítulo del conocimiento a través del recuerdo de un clásico del cine: El milagro de Ana Sullivan. Basada en una historia real, esta película -ganadora de dos Óscars y nominada a tres más- es, quizás sin pretenderlo, un auténtico tratado sobre cómo conoce el ser humano. Con frecuencia las cosas se valoran más cuando ya no se tienen. Helen la niña de la película- había perdido en la primera infancia dos de sus sentidos: la vista y el oído. Gravemente incomunicada, su temperamento fuerte y su falta de desarrollo personal le habían llevado a una postura muy difícil de soportar por su familia. Sus padres, al borde de dar la situación por perdida, consiguen los servicios de su nueva maestra: Ana Sullivan,

quien había sido ciega y tenía un carácter también enérgico. Frente a la oposición de la niña discapacitada y los diversos puntos de vista de sus padres el tesón de Ana conseguirá un milagro en Helen. Tal vez la frase más importante de la película es una que le dice Ana a Helen: «Sé que con una palabra pondría el mundo en tus manos» ... ¿Qué significa esto? Una palabra es un símbolo o una representación de la realidad. A lo largo de la historia la maestra intenta que la chica conecte símbolos manuales con realidades. En un momento determinado, junto a una fuente, tras muchísimos esfuerzos y dentro de un halo de misterio, Helen conecta por primera vez el símbolo manual o la palabra agua con la realidad del agua. En este instante se le abre el mundo, empieza a tener el mundo en sus manos ... y pregunta por la tierra, por el árbol, por todo; empieza a ejercitar su vida racional.

A lo largo de la película se hacen patentes realidades propias del estudio de la filosofía como las siguientes: Nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos. Primero es la realidad; lo que las cosas son en sí mismas y, después, el sentido que el sujeto capte de estas realidades. La película, seguramente sin pretenderlo, muestra claramente los fundamentos claves del realismo filosófico. Hay otra idea fundamental: A lo largo de la película Helen desprecia las caricias porque no las entiende; pero algo cambia al final. El gesto más humano que hace Helen es el beso de agradecimiento o de amor de benevolencia que da al final a su maestra al valorar todo

lo que ha hecho por ella. Ahora Helen, porque conoce, es capaz de querer. Éste puede ser el genuino sentido de la filosofía.

Mente y cerebro

Una vez enfocado el tema, conviene establecer un análisis de diversas cuestiones relacionadas con el conocimiento humano. En primer lugar, se puede establecer una relación entre el cerebro y la mente o inteligencia. Gracias al cerebro puedo pensar; me sirvo de él para pensar como de las manos para escribir. El cerebro es la condición material necesaria para la inteligencia. Aunque parezca chocante queremos recordar que el cerebro no es órgano de la inteligencia porque la inteligencia es inorgánica: capta ideas -no reductibles a bioquímica- que son inmateriales y, por tanto, ningún órgano material puede captarlas. En la base de las decisiones inteligentes y libres encontramos procesos bioquímicos; pero la inteligencia es algo más. El texto titulado El misterio del transistor, visto antes, puede servir también para explicar las relaciones entre el cerebro, que sería el componente material del transistor, y la inteligencia, representada por las ondas. Otro ejemplo que podríamos poner es el de la luz que transmite una bombilla: la luz no se reduce a la bombilla.

Algunos consideran que el aspecto mental o racional emerge de la materia humana en un determinado momento. Pero ... ¿No es la racionalidad y la auto-comprensión una realidad distinta a la materia, aunque se dé dentro de ella? Otros consideran que el pensamiento es un producto de una materia

muy sofisticada. Lo que entonces cabe plantearse es cómo surge lo más perfecto de lo menos perfecto ... ¿Cómo es posible que la materia genere pensamiento? Nos parece más lógico sostener que la naturaleza racional humana conlleva una psique racional, un diseño de vida, que va configurando el organismo hasta que éste está preparado para que se actualice y desarrolle la capacidad racional de pensar.

Inteligencia, voluntad y corazón

Siguiendo a Tomás de Aquino -que no hace muchas distinciones entre voluntad y corazón-, diremos que entre amar a algo o a alguien o sólo entenderle, parece que es más satisfactorio amar. El amor completa más la felicidad del hombre. Amar tiende a unirse con lo amado; a hacerse uno con él. Entender tiende a analizar: ¿Qué es esto o quién es éste? Y para saber lo que es hay que estudiar sus aspectos, su diversidad dentro de su unidad, para poder captar en qué consiste su verdad. Lo que está claro es que primero tengo que entender algo para poder quererlo. Aunque querer sea más pleno que entender, existe una prioridad de la inteligencia sobre la voluntad. Es importante que la inteligencia mande sobre la voluntad y que acierte con la verdad de algo porque sólo así la voluntad podrá quererlo como un bien. De no ser así puede equivocarse y elegir un mal con apariencia de bien. Por otra parte, la voluntad ayuda a la inteligencia a mantener el esfuerzo por entender y entender más; de hecho cuanto más se quiere a alguien o a algo, mejor se le puede entender, porque la voluntad exige a la inteligencia esta tensión de comprensión.

Según Von Hildebrand, en su libro *El corazón*, lo dicho arriba es insuficiente: A la espiritualidad del hombre se la ha presentado con frecuencia como inteligencia y voluntad. El corazón parece haber quedado erróneamente, durante siglos, marginado respecto a una reflexión racional. Por otra parte, vemos la importancia vital de los sentimientos del corazón y observamos cómo con frecuencia toman en nuestra época un papel casi determinante en la acción moral. Puede que esto último sea otro error no menor que el anterior.

El corazón es el centro de la vida espiritual y emocional del hombre. En su corazón el hombre toma sus más íntimas decisiones y encamina su vida en una u otra dirección. A lo largo de este estudio diremos de varios modos que el hombre es un ser para ser querido y para querer; y no por y para un amor cualquiera. El amor personal es el que puede llenar la vida de la persona humana. Se ha escrito que «el tú sólo es accesible al amor». En la película *Mejor imposible*, un escritor con problemas psicológicos le dice un piropo a su amiga camarera: «desde que te conozco tomo las pastillas». Ella le responde diciéndole que no logra entender el piropo. Él aclara: «tú haces que quiera ser mejor persona». El corazón, como cualquier otra facultad humana, es activado desde fuera de sí mismo. Este carácter heterólogo (dependiente de otro/a) del corazón es fundamental. El corazón puede amarse a sí mismo, pero sólo amando a otras personas es como hace justicia a su naturaleza y da felicidad al hombre.

El corazón es el núcleo personal del hombre. Por esto afecta a todo su ser y singularmente al ámbito sentimental y emotivo. Las sensaciones son repercusiones de la sensibilidad ante estímulos externos. Los sentimientos suponen una continuación interior de las sensaciones donde se implica el corazón. El corazón interviene desde el contacto con lo más inmediato y precario, como puede ser el desagrado ante una habitación desordenada, pasando por la interpretación de la belleza de una música, hasta lo más sublime de la entrega de la propia vida por un ideal noble. Sólo poniendo el corazón se puede vivir una vida realmente humana.

Sin corazón no se puede vivir una verdadera vida personal, pero sólo con corazón tampoco. Lo propio de la inteligencia es entender la verdad que la voluntad querrá como bien. El corazón podrá entonces hacerse uno hasta cierto punto con lo querido. Por esto es fundamental que el ser humano encuentre un amor que merezca la pena. Pero el corazón es ciego y no puede guiarnos; ni siquiera la voluntad. La razón es sencilla: corazón y voluntad no tienen la función de la inteligencia. Por esto consideramos que el lema «donde el corazón te lleve», título de otra famosa novela, no es suficiente para la persona. Inteligencia, voluntad y corazón deben coordinarse y apoyarse mutuamente.

Realismo y racionalismo

El realismo es la postura que pone en la realidad el centro de atención a la hora de pensar: primero es la realidad, luego el

pensamiento. De esa realidad nos llegan multitud de datos a través de los sentidos. A partir del conocimiento de los sentidos llegamos a algo que va más allá del conocimiento sensitivo: los conceptos o ideas, el conocimiento intelectual.

La razón es un medio para conocer la realidad. Siempre nos quedarán aspectos por conocer de la realidad; incluso cuanto más sepamos más nos daremos cuenta de lo mucho que nos queda por saber. Esto es lo que quería decir Sócrates en su famosa frase «sólo sé que no sé nada». Sin embargo, no es ésta una postura derrotista; todo lo contrario: el realismo tiene una firme seguridad en que la razón humana puede conocer cada vez más verdades y llegar al conocimiento de verdades globales válidas para todo el universo; incluso afirma y demuestra que la razón humana puede demostrar la existencia de una verdad absoluta, fundamento de las demás verdades.

El racionalismo, sin embargo, centra la cuestión en la lógica en sí misma. El mundo tiene una lógica, unas leyes racionales que pueden ser descubiertas por la lógica humana. Pues bien, si hacemos un exhaustivo análisis de cómo funciona la lógica del pensamiento y establecemos un método general de esta lógica descubriremos la lógica del mundo. Éste fue el intento de Descartes. El racionalismo invierte los términos realidad y pensamiento. La razón va a ser ahora fin para sí misma, y a partir de sí misma va a deducir que el mundo es y cómo es.

¿Quién tiene razón: el realismo, el racionalismo, ambos? La clave de la cuestión está una vez más en el sentido común. La

razón sirve para conocer el mundo y en un segundo lugar puede reflexionar sobre sí misma y sobre la propia existencia del sujeto. Pero si negamos la prioridad de la realidad respecto de la razón damos un paso en falso y elaboramos una autorreflexión sin conexión con la realidad. Se ha dicho que «los sueños de la razón engendran monstruos» y esto es debido a que por muy clara que tengamos una idea, puede estar totalmente equivocada. Hay que contrastar las propias ideas con la realidad, sin prejuicios.

El racionalismo afirmó que la realidad la vemos según nuestro pensamiento y que lo evidente para nosotros es partir de nuestro propio pensamiento. Aquí hay un punto de capital importancia: no siempre lo que nos parece más evidente es lo más verdadero. La nuclear paradoja del hombre, a varios niveles, consiste en salir de sí mismo. La realidad es anterior a como yo la pienso; esto es verdad y de esta verdad tengo que partir para pensar rectamente.

Nominalismo y empirismo

El nominalismo es una filosofía que tiene su origen en Guillermo de Ockham (1280-1350), y que ha sido repetida de diversas maneras a lo largo de la historia. Consiste en decir que el hombre sólo puede conocer individuos concretos, imágenes concretas, y cualquier nombre universal -por ejemplo: animal- es una pura generalidad mental que no tiene ninguna realidad, es una mera palabra, un flatus vocis, en expresión latina. Para el nominalismo todo conocimiento mental responde exclusivamente a una imagen

concreta. En definitiva: el conocimiento intelectual general se reduce a una relación de imágenes singulares. Una pega de este planteamiento es la siguiente: La proposición nominalista «no existen los conceptos generales como ideas que van más allá de imágenes concretas» ... ¿En qué imagen concreta se apoya? Está claro que en ninguna. De esto se deduce que la negación de los conceptos o ideas es un concepto o idea; es decir, el nominalismo es contradictorio. Otra corriente de pensamiento relacionada con la anterior es el empirismo. Para ella todo ha de basarse en la «empírea», en la experiencia que los sentidos tienen de la realidad; y sólo en este conocimiento sensitivo. Uno de sus clásicos representantes es David Hume (1711-1776). Él propone el ejemplo de los triángulos para hacer ver lo absurdo que es creer en ideas generales. Así, existirán triángulos concretos: uno isósceles, otro escaleno u otro equilátero. ¿Cuál es el triángulo general que los abarca a todos? Es imposible, no existe; de igual modo no existen las ideas generales o universales.

Cabría hacer a Hume una apreciación: la idea de triángulo no es la imagen de un triángulo «comodín», sino una propiedad o una ley. La ley por la que la suma de los grados de un triángulo es siempre ciento ochenta, o sencillamente: que todos los triángulos tienen tres lados. La idea universal triángulo existe y está, de hecho, en todas las imágenes de triángulos concretos, sin ser una imagen. Una de las consecuencias más importantes del nominalismo y del empirismo es la imposibilidad de tener conocimientos reales de validez universal. Las verdades serán

siempre parciales y circunstanciales. Más adelante afirmaremos -en contraste con estas ideas- la realidad de verdades universales y no sólo de verdades particulares.

Es cierto que el conocimiento humano tiene que partir de imágenes sensibles concretas; pero no se queda ahí. Además, es capaz de emitir algunos juicios de validez universal, sin los que sería imposible pensar con coherencia.

La «máquina fotográfica» de Kant

Kant va a profundizar en la filosofía que inicia Descartes. Comenzará una filosofía a la que se ha denominado idealismo trascendental crítico, que pretende superar al racionalismo y al empirismo. Todo su pensamiento se basa en el principio de inmanencia que dice así: no podemos conocer fuera de nosotros mismos. Pero va a ir más allá en sus conclusiones: todo lo que está fuera de mi pensamiento ni siquiera puede ser pensado. Para entenderlo mejor pongamos un ejemplo que aprendí de un viejo profesor: Imaginemos una supuesta máquina fotográfica de dos dimensiones y en blanco y negro. Si pudiera pensar diría que la realidad es plana y de dos colores. Pues bien: ¿Quién puede asegurarnos a nosotros que no somos como una especie de máquina que ve la realidad en tres dimensiones y a colores? ... Quizás la realidad en sí misma no es así. A lo que llegamos de la realidad Kant lo llama fenómenos y a lo que es la realidad en sí misma Kant lo llama noumenos.

En definitiva: no podemos saber si la realidad que vemos es así en verdad y, por tanto,

nuestro conocimiento de la realidad es según nuestro modo de ver. Hay, según este autor, tres niveles en nuestro conocimiento: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. En cada uno de ellos existe un elemento propio de nuestra estructura de conocimiento y otro elemento material que adviene de la experiencia. El elemento de nuestro modo de conocer se denomina formal, puro o a priori -antes de la experiencia-. El elemento que proviene de la experiencia se denomina material.

Kant llegará a la revolucionaria conclusión de que las formas o elementos a priori de la sensibilidad son el espacio y el tiempo. Es decir: el espacio y el tiempo no son -como siempre se ha pensado- realidades externas al hombre, sino modos o formas de nuestro conocer.

¿Cómo llega a esta conclusión? Una primera respuesta sería que si no podemos llegar a la realidad tal y como es en sí misma, tampoco podemos llegar al espacio y al tiempo en sí mismos. Sólo podemos contar con nuestro espacio tiempo como formas de ubicar los datos sensibles -elemento material- que nos llegan de la experiencia. En este nivel se sitúa la ciencia matemática, ya que es propio de ella el estudio del espacio y del tiempo.

Hemos de recordar que Kant establecía que los juicios verdaderamente científicos debían ser sintéticos -que el predicado no estuviera incluido en el sujeto- y a priori -que tuvieran validez universal y no dependieran de experiencias concretas-. Un segundo grado del conocer se da en el entendimiento.

Aquí las formas o elementos a priori son las llamadas categorías o conceptos puros. Estas categorías son nuestros modos de juzgar al mundo. Lo que Aristóteles entendía como modos de ser de la realidad, Kant lo entiende como elementos nuestros para entender el mundo. Las categorías juzgarán las representaciones sensibles o datos de la sensibilidad ubicados espacio-temporalmente. Aquí Kant situará la ciencia física. Finalmente está la razón, último grado del conocer. La razón pide un conocimiento de ultimidad y síntesis. Las formas de la razón piden respuesta a tres cuestiones: -Existencia del alma: síntesis de experiencias internas. -Existencia del mundo: síntesis de experiencias externas. -Experiencia de Dios: síntesis de las otras dos síntesis. El problema que va a encontrar aquí Kant es que no existe un elemento material para cada uno de los tres elementos formales. Es decir: no tenemos ningún dato sensible del alma, tampoco del mundo -en el sentido de una panorámica global del espacio-tiempo-, ni de Dios. Alma, mundo y Dios son tres cuestiones de las que no se puede afirmar su existencia ni su inexistencia por la vía del conocimiento de lo que él llama razón pura; otra cuestión será la vía de la ética o razón práctica.

En nuestra opinión la conclusión de Kant se debe a la inicial barrera que establece entre el mundo tal y como lo conocemos y el mundo en sí mismo. Es cierto que tenemos una interpretación limitada de la realidad; pero también es verdad que vamos progresando en su conocimiento como demuestra el desarrollo de las ciencias.

Por otra parte, Kant dice que cuando juzgamos, por ejemplo, que algo es sustancial, o que una cosa es causa de otra, se debe a que la sustancialidad o la causalidad son categorías de nuestra mente -como la bidimensionalidad y los colores blanco y negro son categorías de aquella máquina-. Pero parece no darse cuenta de una cosa importante: los noúmenos son sustancia y causa de los fenómenos; y esa sustancia y causa es anterior a mis categorías mentales. En definitiva, que al decir lo anterior ya estoy llegando con el entendimiento a la realidad en sí misma.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, el Mtro. Ángel Magaña, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

Con base en los planteamientos del autor, ¿por qué una IA, no puede ser “inteligente”?

2

En el ejemplo de Ana Sullivan y Helen Keller, ¿por qué la vida racional de Helen comienza con su primer símbolo manual?

3

Si la posibilidad del error existe tanto en el conocimiento racional como empírico, ¿cómo podemos tener plena certeza de que lo que sabemos es verdadero?

4

Si para comunicarme y enunciar sustantivos pienso en elementos concretos de la realidad, explica por qué el autor dice que el nominalismo es contradictorio.

5

¿Qué impide que los elementos metafísicos llamados alma, mundo y Dios, no puedan ser valorados desde juicios sintéticos a priori?



La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento

León Olivé

INTRODUCCIÓN

¿Por qué importa la ciencia?

Estimado alumno en este artículo de León Olivé nos adentraremos a la aventura de la ciencia, la cual a veces parece muy lejana a nuestra vida pero no es así. Nuestros teléfonos celulares, los aviones en los que viajamos que cada vez vuelan más rápido o bien; la proteína que tomamos todos los días, son algunos ejemplos de los avances científicos en nuestro siglo ¿has pensado quién los ha hecho? ¿por qué la ciencia es tan importante para el ser humano?

Quizá cuando has visto películas cómo Interestelar, te has preguntado si son posibles los viajes a través de las galaxias para llegar a un hoyo negro en forma de gusano. O al ver la película Misión al rescate que trata de un científico olvidado en Marte y de cómo logra sobrevivir, te ha llevado a preguntas tales como: ¿es posible crear un microsistema fuera del planeta tierra? ¿los avances hasta hoy pueden permitir la vida fuera de nuestro planeta? ¿la distancia de la tierra a Marte es tan grande? O bien; cuando has visto las películas de Jurassic Park, te has preguntado: ¿Es posible revivir a los dinosaurios? ¿esta hazaña vale la pena?

Te platico que entre los proyectos actuales está revivir un mamut, pues se ha encontrado ADN en restos fósiles y algunos científicos lo quieren hacer, ¿vale la pena? La ciencia ha avanzado mucho en este siglo, tanto que películas como Gattaca, ya fueron superadas.

Pues bien; de eso trata la ciencia, de aventurarnos a descubrir cómo funciona el universo y nosotros incluidos. La ciencia es la búsqueda de la verdad en el sentido más pleno de la palabra.

León Olivé basándose en la Teoría de Thomas Khun sobre los paradigmas científicos, nos invita a descubrir el valor de una comunidad científica, sus alcances y el contexto en el que un descubrimiento científico se da.

Los avances científicos surgen dentro de una comunidad, pero sus repercusiones son a nivel mundial y entonces viene la pregunta: ¿Qué es tomado cómo verdadero? ¿Quiénes deciden si es valioso o no para la humanidad? ¿qué investigaciones son importantes de hacer? ¿Existe presupuesto económico suficiente para la ciencia en los países de América Latina? Estas son algunas de las que plantea el autor.

Espero que estas líneas te ayuden a entender la importancia de la ciencia para la humanidad. Pues sin ella, tú y yo no podríamos tener este diálogo a distancia. ¡Que la suerte te acompañe!

Mtra. Esther Ahumada Cervantes

LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA EN LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO



LEÓN OLIVÉ

¿Cómo citar? Olivé L. (2011). La ciencia y la tecnología en la sociedad de la tecnología. Ética, política y epistemología. México: Fondo de Cultura Económica.

Las comunidades científicas

Una de las muchas ideas que Kuhn propagó —aunque no todas ellas fueran originales de él, pero que articuló en uno de los modelos sobre la ciencia más fecundos y desafiantes que se hayan construido en el siglo XX— es que la ciencia la hacen personas de carne y hueso, que se agrupan en comunidades cuya característica es compartir un paradigma —quizá el más famoso de los conceptos kuhnianos— y que eso significa compartir, como grupo, una constelación de compromisos: con creencias, con formas de

proceder, con métodos de investigación y de tomar decisiones, con maneras de actuar, con valores y con intereses.

En el sentido kuhniano no existe solo una “comunidad científica”, sino muchas, a diferentes niveles. Por un lado se encuentran las comunidades “más globales”, por ejemplo, la “comunidad de todos los científicos naturales”. En otro nivel están los físicos, los químicos, los astrónomos, los biólogos. Pero luego vienen los físicos de estado sólido, de materia condensada, de altas energías. Entre los biólogos, como acabamos de ver, se encuentran las comunidades más especializadas de los biotecnólogos, los biólogos evolucionistas, los biólogos moleculares, los genetistas, los ecólogos, etcétera.

Para nuestros fines, el tema más importante que se debe destacar es que Kuhn insistió en la estructura comunitaria de la ciencia que él analizó, que es la que se desarrolló hasta mediados del siglo XX. Esta estructura comunitaria es una de las condiciones necesarias para el cambio y el progreso de la ciencia. Por eso la ciencia es un fenómeno eminentemente social, en un sentido doble: primero, porque tiene esa estructura comunitaria, y segundo, porque su desarrollo no se da al margen de la sociedad más amplia en cuyo seno se despliegan las comunidades científicas. Son estos vínculos recíprocos, así como la interdependencia entre ciencia y sociedad, lo que exponencialmente se ha incrementado en las últimas cuatro décadas.

¿Qué consecuencias tiene esta visión de la ciencia que Kuhn impulsó hace cuatro décadas? Entre muchas otras, por ejemplo, Kuhn dice que “casi todos los científicos asumen una filiación comunitaria, y dan por supuesto que la responsabilidad de llevar a cabo las tareas que corresponden a las diferentes especialidades de la disciplina se distribuyen entre grupos cuya membresía está más o menos determinada”. Pero más aún, las comunidades científicas están formadas por quienes pasaron por una iniciación profesional y por una educación compartida. “Los miembros de una comunidad científica se ven a sí mismos y son vistos por otros como los hombres que tienen la responsabilidad singular de perseguir un conjunto de metas compartidas, incluyendo la formación de sus sucesores. Dentro de tales grupos la comunicación es relativamente completa y los juicios profesionales, relativamente unánimes”.

La enseñanza de la ciencia y su comunicación

Aunque señalamos al principio que ahora surgen con mayor claridad discrepancias de opinión dentro de una misma comunidad científica, en especial con respecto a ciertos problemas de su papel en la sociedad — que incluyen las representaciones que los propios científicos tienen de la ciencia en general, de su disciplina en particular, y de su lugar social—, en lo que sin duda Kuhn tenía razón era en subrayar la importancia de la educación de las nuevas generaciones

de científicos, y que esto es una parte intrínseca del quehacer científico. El análisis de la ciencia, desde la perspectiva de la filosofía, por tanto, no debe quedarse sólo en los procesos de investigación, sino que es preciso que atienda también a los procesos de enseñanza en las ciencias.

En la cita anterior Kuhn también se refiere al proceso de comunicación entre pares, donde los pares son los miembros de la misma comunidad. Ahí, dice Kuhn, en función de la constelación de elementos compartidos, la comunicación tiene pocos tropiezos, es casi completa. Pero la comunicación comienza a tener problemas cuando se intenta desde una comunidad a otra, precisamente por las diferencias en los supuestos bajo los cuales trabajan unas comunidades y otras. Y esos problemas se vuelven mayúsculos cuando se trata de la comunicación pública de la ciencia, es decir, de la comunicación entre las comunidades científicas y el público no experto.

Ocho lustros después, como ya sugerimos, el problema de la comunicación puede ser serio en una comunidad con respecto a ciertos temas como la imagen que se tiene de la propia disciplina. Pero el problema de la comunicación pública de la ciencia es todavía más agudo. Richard Lewontin, biólogo genetista y evolucionista y uno de los más reconocidos en el mundo, dijo en un artículo publicado en el *New York Review of Books* hace pocos años: “Nadie puede negar mi capacidad de comprender los problemas científicos involucrados en la ingeniería genética de granos, pero soy incompetente para decidir si Edward Teller o sus opositores

entre los físicos, tenía la razón acerca de las posibilidades de construir un dispositivo de rayos láser que estaba destinado a ser el centro del sistema de defensa de misiles de la Guerra de las Galaxias" (NYRB, vol. XLIX, núm. 8, 9 de mayo de 2002).

Lewontin, al respecto, estaba en la misma situación que todos los ciudadanos ante prácticamente cualquier cuestión científica relevante hoy en día. Y éste es uno de los mayores problemas que enfrenta la ciencia y que tiene que encarar la sociedad que la cultiva. En una sociedad como la nuestra, donde la producción y el consumo del conocimiento científico se ha convertido en una de sus principales empresas, pero donde por otra parte aspiramos a una forma democrática de organización social y política, "¿cómo puede funcionar el Estado democrático si los ciudadanos dependen del conocimiento experto disponible sólo para una pequeña élite, una élite que en su formación y en sus intereses económicos directos representa sólo a un sector muy estrecho de la sociedad?" (Lewontin, op. cit.) Para ponerlo dramáticamente en palabras de Lewontin: "¿Por qué la inmigrante salvadoreña que limpia mi oficina debería creer que ella" y yo —el distinguido profesor-investigador de Harvard cuya oficina está aseando— tenemos "intereses en común y una concepción del mundo compartida como para que ella confiara en mi opinión acerca de si deberían descontarle impuestos de su miserable salario por horas para apoyar el Proyecto Genoma Humano?"

En México y en Latinoamérica no nos libramos

del problema por ser sociedades pobres y con una desigualdad del reparto de la riqueza de las más escandalosas del mundo. De hecho, podemos plantearnos una pregunta muy parecida: ¿Por qué el campesino de Oaxaca, o el inmigrante indígena en la ciudad de México, o para el caso, el empresario, o el autor de estas líneas, deberíamos aceptar que nuestros impuestos, o al menos parte de ellos, se destinen al apoyo de laboratorios de investigación biotecnológica? La pregunta no tiene ninguna intención de sesgar una respuesta, digamos negativa. Se trata de subrayar que la pregunta debe ser formulada, y que el campesino, el obrero, el empleado, el empresario, el científico, el académico y la ama de casa merecen una respuesta clara a esa pregunta.

Cuando Kuhn publicó *La estructura de las revoluciones científicas* ya se perfilaba esta situación, pues viene dándose desde la segunda Guerra Mundial, pero hoy es un hecho que salta a la vista: en la actualidad el conocimiento científico y sus aplicaciones afectan toda la vida social, hasta la del campesino en el más recóndito lugar de la sierra de Oaxaca quien, sin saberlo, cultiva maíz transgénico, un artefacto biotecnológico. Incluso las sociedades más pobres, en sentido estricto, y pobres en cuanto a la generación de conocimiento científico y de tecnología, como las latinoamericanas, recibimos los efectos de la ciencia y de la tecnología que se produce en el ámbito global, con la desventaja de que por generar muy escaso conocimiento, cada vez somos más dependientes económica y culturalmente de las metrópolis.

La investigación y el desarrollo de la ciencia y de la tecnología ahora requieren normas sumas de dinero. En los países de América Latina, donde el capital de manera sistemática se ha resistido a invertir productivamente en la generación de conocimiento y de tecnologías, y donde, por tanto, el peso del impulso a la ciencia y a la tecnología recae en el Estado, ¿cómo decidir cuánto de los dineros públicos, que finalmente salen de los impuestos ciudadanos, va a apoyar proyectos de investigación científica y tecnológica?, ¿cómo decidir, en su caso, en qué invertir?, ¿quién debería decidir?, ¿el ejecutivo?, ¿los científicos?, ¿cuáles científicos?, ¿los parlamentos, en México el Congreso de la Unión?, ¿bajo qué criterios?, ¿el parlamento en consulta con los científicos? Otra vez, ¿con cuáles de ellos?, ¿con todos?, ¿con sus representantes?, ¿con cuáles?, ¿quienes los científicos eligen de forma directa, como en las academias, o los funcionarios de instituciones que muchas veces son designados por otros funcionarios ajenos al medio científico y académico? Y el ciudadano de la calle, que finalmente aporta los fondos con su trabajo, ¿no tiene nada que opinar? Muchos dirán que no, pues no tiene el conocimiento experto para saber en qué se debe investigar, o en qué conviene investigar. Pero entonces, ¿podemos aspirar a una sociedad realmente democrática, si al ciudadano se le limita sólo a emitir un voto cada tres o cada seis años, y después se le hace callar sobre todo lo que repercute en su vida?

Éste es uno de los grandes dilemas de las sociedades contemporáneas que aspiran a

ser democráticas: por una parte el Estado y los gobernantes deberían responder a la voluntad popular; por otra, la ciencia y la tecnología han alcanzado altísimos niveles de complejidad, tanto en la estructura de las comunidades científico-tecnológicas y en sus formas de proceder y de tomar decisiones, como en los contenidos de los conocimientos, al grado que resultan inaccesibles, ya no digamos para el ciudadano de la calle, sino para el resto de los científicos, quienes tienen que especializarse cada vez más tan sólo en una estrecha rama de su disciplina.

Pero debe quedar claro que el objetivo de las comunidades científicas es generar un auténtico conocimiento en su campo, un conocimiento objetivo de la realidad que sea resultado de procedimientos racionales. Y esto es lo que al ciudadano le conviene y debe exigir. Thomas Kuhn ayudó mucho a encaminar la investigación sobre la ciencia en la dirección acertada: las comunidades científicas se caracterizan por una constelación de elementos compartidos; entre ellos, los conocimientos previos que acumularon en su campo, pero sobre todo, un conjunto de valores y de intereses comunes dentro de cada especialidad. Pero cada comunidad científica tiende cada vez más a la especialización. Esto hace que la toma de decisiones racionales, que la objetividad y el progreso en la ciencia sean mucho más complejos de lo que se creía antes. Ésta es una de las grandes enseñanzas de Kuhn.

La ciencia, la tecnología y la participación ciudadana

¿Cómo podemos, entonces, siquiera empezar a pensar sobre el dilema que las complejísimas ciencias y tecnologías actuales plantean a las sociedades democráticas?

En tiempos recientes se ha insistido en que una primera aproximación es reconocer la necesidad de que el ciudadano y los gobernantes participen en la reflexión acerca de la naturaleza de la ciencia y de la tecnología, sobre su importancia y sus efectos en la sociedad y en la naturaleza.

Esto exige un gran esfuerzo de comunicación: el ciudadano común y los gobernantes deben saber mejor qué es la ciencia y qué es la tecnología. Pero para tener una buena comprensión de ellas no basta con darles digeridas en cápsulas algunas ideas científicas fundamentales, o informarles en términos accesibles sobre los nuevos avances. Esto es necesario e importante; por eso es encomiable la labor de divulgación de la ciencia, por ejemplo, en los museos de ciencia, en revistas de difusión y en cápsulas de radio y televisión. Pero se requiere ir mucho más lejos; es necesario que el ciudadano comprenda más a fondo cómo se genera y se desarrolla el conocimiento científico, con sus virtudes y sus riesgos; que sepa que, en efecto, las comunidades científicas se aglutinan en torno a constelaciones de valores, de creencias, de intereses, de técnicas, de prácticas, de métodos de decisión, de formas racionales de discusión, y que también muchas veces se dan

confrontaciones irracionales en el seno de esas comunidades, y entre ellas. Todo esto muy bien lo atisbó Kuhn hace más de 40 años.

También es importante que el ciudadano sepa que éstas son precisamente las condiciones que hacen posible la generación del conocimiento científico y que, en términos generales, las disciplinas científicas han desarrollado formas confiables para aceptar o rechazar creencias, las cuales generalmente conducen a predicciones exitosas y a la posibilidad de intervenir en la naturaleza y en la sociedad. Pero también debe reconocerse que en ocasiones esas creencias se transmiten al público de forma distorsionada, en especial cuando intervienen intereses económicos muy poderosos, o muchas veces los propios científicos tienen creencias sesgadas por esos intereses, como ha ocurrido en los últimos años en el debate mundial sobre los efectos del maíz transgénico en México. Pero más aún, necesitamos implementar lo que se ha llamado “un nuevo contrato social para la ciencia y la tecnología”.

Para que sea posible comunicar todo esto al ciudadano de la calle, a los gobernantes y legisladores, necesitamos expertos de alto nivel en la enseñanza de las ciencias, comunicadores y especialistas en la gestión científica y tecnológica que tengan una visión de la ciencia y de sus relaciones con la sociedad con un sólido fundamento en los análisis que la filosofía de la ciencia ha desarrollado, sobre todo en las últimas décadas.

En suma, a más de ocho lustros de La estructura de las revoluciones científicas la mejor evaluación del trabajo de Thomas Kuhn, y el más digno homenaje que puede rendírsele a un filósofo de su talla, es darnos cuenta de que la ciencia se genera y se desarrolla mediante interacciones entre diversos contextos: el de la investigación y la innovación en sentido estricto, donde deben hacerse muy serios análisis epistemológicos y metodológicos; los contextos de comunicación —que incluyen la comunicación entre pares, la comunicación entre científicos de distintas comunidades así como la comunicación hacia y desde el público amplio—; y los contextos de evaluación y gestión, que incluyen la evaluación interna —que hacen los propios expertos— y la evaluación externa —no sólo la que corresponde a los gestores y expertos en políticas científicas, sino también la que corresponde a la sociedad en sentido amplio—.

Dada la complejidad del fenómeno científico y tecnológico a principios del siglo XXI, la conclusión que podemos obtener con la ayuda de las enseñanzas de la filosofía de la ciencia es que la sociedad está urgida de una enorme cantidad de científicos y tecnólogos conscientes de la responsabilidad social de su trabajo y del efecto social y cultural de sus productos. También debemos aceptar que ya no podemos darnos el lujo de posponer la formación de profesores de ciencias, de comunicadores y de especialistas en gestión y en políticas científicas, al más alto nivel, que tengan una sólida formación en el análisis básico de la ciencia y de la tecnología, el que

ofrece la filosofía de la ciencia. Y aunque en los países iberoamericanos esto sería responsabilidad de toda la sociedad, sin duda exige un compromiso especial para las instituciones de investigación científica y tecnológica y de educación superior, que tienen la mayor capacidad humana y material de investigación y de docencia y que además se sostienen con dineros públicos.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, la Mtra. Liliana Di Egidio, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

En la actualidad la ciencia y la tecnología están presentes en numerosos ámbitos de nuestra vida diaria, desde carreras como medicina, educación, alimentación hasta temas que tienen que ver con comunicación y los medios de transporte. Además, la forma en que se desarrollan ambas tienen un impacto significativo en nuestra sociedad y en un tema de recurrente preocupación "el medio ambiente". ¿Podrían pensar en el tipo de responsabilidad que acarreará el consumo exacerbado de estos bienes culturales novedosos o incluso el impacto de sus empleos en nuestra sociedad, teniendo en cuenta las divergencias sociales que surgirán debido a las diferencias sociales y tecnológicas que existen y que cada vez son más marcadas?

2

¿Cuáles creen que son los retos importantes que existen en un país como México, que enfrenta desafíos sociales, políticos, ambientales? ¿Qué implicaciones consideran ustedes tienen los consensos en la toma de decisiones versus la posibilidad de generar contratos sociales y económicos justos, fundamentados en desarrollos tecnológicos y científicos éticos que es enfoquen en avances sustentables?

3

¿Qué papel juegan otras disciplinas como pueden ser las distintas ramas que existen en la filosofía para desarrollar capacidades como pensamiento crítico, pensamiento lateral, en relación con tus ámbitos de estudio? ¿Qué relevancia puede tener el compartir experiencias de aprendizaje con alumnos que estudian otras carreras y tienen perspectivas diversas de la vida, para ampliar la reflexión sobre la realidad y la necesidad de trabajar como comunidad?

4

¿Conoces el efecto mariposa?, ¿Crees que una cosa, un evento, una acción puede impactar la totalidad de la realidad? o ¿considerarías que la idea de Kuhn sobre la Teoría de las Revoluciones puede ser más adecuada para observar los cambios de paradigmas? ¿Cuál consideras pudieran ser las corrientes divergentes o anómalas en un mundo que tiende a la automatización sin considerar los riesgos éticos que esto implica?



Modernidad líquida

Zigmund Bauman

INTRODUCCIÓN

Acerca de lo leve y lo líquido

Zygmunt Bauman, sociólogo, filósofo y ensayista polaco-británico escribe este análisis de la modernidad global a la que denominará sociedad "líquida" caracterizada por un sistema económico capitalista, con privatización, individualismo y que se enfrenta a un nuevo paradigma de información.

Explicará cómo actúan los miembros de una sociedad y como las costumbres se han sustituido por las modas, esto produce que las ideas no se solidifiquen en las sociedades, sino que fluyan y se modifiquen constantemente a pasos acelerados.

Su concepto de "fluidez o líquido" es una metáfora para describir la dinámica social de nuestros tiempos, establecerá un perfil de las personas que vivimos alienados en esta dinámica de relaciones tanto personales como comunitarias, perfil que se caracteriza por los siguientes rasgos fenomenológicos con sus consecuencias existenciales.

1. Lo fluido se asocia directamente con la idea de levedad, predominan proyectos de vida "livianos", con movilidad e inconstancia en vez de aferrarse a cosas consideradas confiables y sólidas, ante los cambios culturales constantes "la persona se deja fluir".
2. Se rechaza lo que es sólido ya que sugiere mayor estabilidad, permanencia y consolidación, esto somete a tensión, es mejor adaptarse al cambio continuo. Cada quien enfrentará el desafío de renunciar a tradiciones, creencias y valores que serán remplazados por otros auto escogidos.

3. Erróneamente, lo sólido es interpretado como estancamiento y resistencia al cambio. Lo moderno sería “derretir” lo sólido, profanar lo sagrado, desautorizar y negar el pasado, destrucción de tradiciones, lealtades y convicciones del pasado. Desprenderse de obligaciones y libertad sin ataduras éticas, también de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad. Si se desea conservar el nexo, pero sólo del dinero, la razón instrumental se coloca al servicio del status económico. Es decir, un orden social donde lo económico sería lo sólido a buscar, y nada más.
4. Estas actitudes prácticas sacrifican lo esencial, es decir, los sólidos que son esenciales han sido sometidos a la disolución con incapacidad para llegar a un orden, se buscan nuevos y mejores que den sentido a la realidad humana y social. Sin embargo, la modernidad fluida permite “romper los moldes” y remplazarlos por otros, pero tan rígidos e inflexibles como los primeros.
5. Este “perder los frenos” libera, disminuye las cargas impositivas, desencadena el trinomio: velocidad, huida, pasividad, resultando en un mundo fragmentado de identidades en competencia y contraste, estilos de vida caracterizados por relaciones interpersonales fluidas que afectan a los individuos en la consolidación de compromisos relacionales. La fluidez se impone a la condición humana y deriva en emancipación, individualidad (que concede poder e instantaneidad), ya no hay por lo tanto el compromiso mutuo entre personas, trabajo y comunidad.
6. En este panorama, la desintegración de la trama social y el espíritu de lo colectivo causa ansiedad, es el efecto colateral anticipado de la nueva levedad y fluidez del poder cada vez más móvil, escurridizo, cambiante, evasivo, fugitivo e irresponsable que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida, el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos.

La intención de la lectura es reflexionar, desde este autor, acerca del panorama social que nos está tocando vivir, para que, con pensamiento crítico, realicemos un análisis de sus causas y consecuencias y provocar nuevamente la pregunta fundamental sobre lo propiamente humano que de sentido actual y real a la propia existencia personal y comunitaria.

Mtro. Víctor Hugo Cabrera Espinosa

MODERNIDAD LÍQUIDA



ZIGMUND BAUMAN

¿Cómo citar? Bauman Z. (2003) Prólogo. Modernidad Líquida. México: Fondo de Cultura Económica.

La "fluidéz" es la cualidad de los líquidos y los gases. Según nos informa la autoridad de la Encyclopædia Britannica, lo que los distingue de los sólidos es que "en descanso, no pueden sostener una fuerza tangencial o cortante" y, por lo tanto, "sufren un continuo cambio de forma cuando se los somete a esa tensión".

Este continuo e irrecuperable cambio de posición de una parte del material con respecto a otra parte cuando es sometida a una tensión cortante constituye un flujo, una propiedad característica de los fluidos.

Opuestamente, las fuerzas cortantes ejercidas sobre un sólido para doblarlo o flexionarlo se sostienen, y el sólido no fluye y puede volver a su forma original.

Los líquidos, una variedad de fluidos, poseen estas notables cualidades, hasta el punto de que "sus moléculas son preservadas en una disposición ordenada solamente en unos pocos diámetros moleculares"; en tanto, "la amplia variedad de conductas manifestadas por los sólidos es resultado directo del tipo de enlace que reúne los átomos de los sólidos y de la disposición de los átomos". "Enlace", a su vez, es el término que expresa la estabilidad de los sólidos –la resistencia que ofrecen "a la separación de los átomos"–.

Hasta aquí lo que dice la Encyclopædia Britannica, en una entrada que apuesta a explicar la "fluidéz" como una metáfora regente de la etapa actual de la era moderna.

En lenguaje simple, todas estas características de los fluidos implican que los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo. En tanto los sólidos tienen una clara dimensión espacial pero neutralizan el impacto –y disminuyen la significación– del tiempo (resisten efectivamente su flujo o lo vuelven irrelevante), los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo y están constantemente dispuestos (y proclives) a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es el flujo del tiempo más que

el espacio que puedan ocupar: ese espacio que, después de todo, sólo llenan “por un momento”. En cierto sentido, los sólidos cancelan el tiempo; para los líquidos, por el contrario, lo que importante es el tiempo. En la descripción de los sólidos, es posible ignorar completamente el tiempo; en la descripción de los fluidos, se cometería un error grave si el tiempo se dejara de lado. Las descripciones de un fluido son como instantáneas, que necesitan ser fechadas al dorso.

Los fluidos se desplazan con facilidad. “Fluyen”, “se derraman”, “se desbordan”, “salpican”, “se vierten”, “se filtran”, “gotean”, “inundan”, “rocían”, “chorrean”, “manan”, “exudan”; a diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente –sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos–. Emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos, en tanto que estos últimos –si es que siguen siendo sólidos tras el encuentro– sufren un cambio: se humedecen o empapan. La extraordinaria movilidad de los fluidos es lo que los asocia con la idea de “levedad”. Hay líquidos que en pulgadas cúbicas son más pesados que muchos sólidos, pero de todos modos tendemos a visualizarlos como más livianos, menos “pesados” que cualquier sólido. Asociamos “levedad” o “liviandad” con movilidad e inconstancia: la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplazamos, tanto más rápido será nuestro avance.

Estas razones justifican que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de

la fase actual –en muchos sentidos nueva– de la historia de la modernidad.

Acepto que esta proposición pueda hacer vacilar a cualquiera que esté familiarizado con el “discurso de la modernidad” y con el vocabulario empleado habitualmente para narrar la historia moderna. ¿Acaso la modernidad no fue desde el principio un “proceso de licuefacción”? ¿Acaso “derretir los sólidos” no fue siempre su principal pasatiempo y su mayor logro? En otras palabras, ¿acaso la modernidad no ha sido “fluida” desde el principio?

Éstas y otras objeciones son justificadas, y parecerán más justificadas aun cuando recordemos que la famosa expresión “derretir los sólidos”, acuñada hace un siglo y medio por los autores del Manifiesto comunista, se refería al tratamiento con que el confiado y exuberante espíritu moderno aludía a una sociedad que encontraba demasiado estancada para su gusto y demasiado resistente a los cambios ambicionados, ya que todas sus pautas estaban congeladas. Si el “espíritu” era “moderno”, lo era en tanto estaba decidido a que la realidad se emancipara de la “mano muerta” de su propia historia... y eso sólo podía lograrse derritiéndolos sólidos (es decir, según la definición, disolviendo todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir). Esa intención requería, a su vez, la “profanación de los agrado”: la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la “tradición” –es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente–. Por lo tanto, requería asimismo la destrucción de la armadura

protectora forjada por las convicciones y lealtades que permitía a los sólidos resistirse a la “licuefacción”.

Recordemos, sin embargo, que todo esto no debía llevarse a cabo para acabar con los sólidos definitivamente ni para liberar al nuevo mundo de ellos para siempre, sino para hacer espacio a nuevos y mejores sólidos; para reemplazar el conjunto heredado de sólidos defectuosos y deficientes por otro, mejor o incluso perfecto, y por eso mismo inalterable. Al leer el Ancien Régime [El Antiguo Régimen y la Revolución] de De Tocqueville, podríamos preguntarnos además hasta qué punto esos “sólidos” no estaban de antemano resentidos, condenados y destinados a la licuefacción, ya que se habían oxidado y enmohecido, tornándose frágiles y poco confiables. Los tiempos modernos encontraron a los sólidos premodernos en un estado bastante avanzado de desintegración; y uno de los motivos más poderosos que estimulaba su disolución era el deseo de descubrir o inventar sólidos cuya solidez fuera –por una vez– duradera, una solidez en la que se pudiera confiar y de la que se pudiera depender, volviendo al mundo predecible y controlable.

Los primeros sólidos que debían disolverse y las primeras pautas sagradas que debían profanarse eran las lealtades tradicionales, los derechos y obligaciones acostumbrados que ataban de pies y manos, obstaculizaban los movimientos y constreñían la iniciativa. Para encarar seriamente la tarea de construir un nuevo orden (¡verdaderamente sólido!), era necesario deshacerse del lastre que el viejo orden imponía a los constructores. “Derretir

los sólidos” significaba, primordialmente, desprenderse de las obligaciones “irrelevantes” que se interponían en el camino de un cálculo racional de los efectos; tal como lo expresara Max Weber, liberar la iniciativa comercial de los grilletes de las obligaciones domésticas y de la densa trama de los deberes éticos; o, según Thomas Carlyle, de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad, conservar tan sólo el “nexo del dinero”. A la vez, esa clase de “disolución de los sólidos” destrababa toda la compleja trama de las relaciones sociales, dejándola desnuda, desprotegida, desarmada y expuesta, incapaz de resistirse a las reglas del juego y a los criterios de racionalidad inspirados y moldeados por el comercio, y menos capaz aun de competir con ellos de manera efectiva.

Esa fatal desaparición dejó el campo libre a la invasión y al dominio de (como dijo Weber) la racionalidad instrumental, o (como lo articuló Marx) del rol determinante de la economía: las “bases” de la vida social infundieron a todos los otros ámbitos de la vida el status de “superestructura” –es decir, un artefacto de esas “bases” cuya única función era contribuir a su funcionamiento aceitado y constante–. La disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales. Sedimentó un nuevo orden, definido primariamente en términos económicos. Ese nuevo orden debía ser más “sólido” que los órdenes que reemplazaba, porque –a diferencia de ellos– era inmune a los embates de cualquier acción que no fuera

económica. Casi todos los poderes políticos o morales capaces de trastocar o reformar ese nuevo orden habían sido destruidos o incapacitados, por debilidad, para esa tarea. Y no porque el orden económico, una vez establecido, hubiera colonizado, reeducado y convertido a su gusto el resto de la vida social, sino porque ese orden llegó a dominar la totalidad de la vida humana, volviendo irrelevante e inefectivo todo aspecto de la vida que no contribuyera a su incesante y continua reproducción.

Esa etapa de la carrera de la modernidad ha sido bien descrita por Claus Offe (en "The utopia of the zero option", publicado por primera vez en 1987 en Praxis International): las sociedades complejas "se han vuelto tan rígidas que el mero intento de renovar o pensar normativamente su 'orden' –es decir, la naturaleza de la coordinación de los procesos que se producen en ellas– está virtualmente obturado en función de su futilidad práctica y, por lo tanto, de su inutilidad esencial". Por libres y volátiles que sean, individual o grupalmente, los "subsistemas" de ese orden se encuentran interrelacionados de manera "rígida, fatal y sin ninguna posibilidad de libre elección". El orden general de las cosas no admite opciones; ni siquiera está claro cuáles podrían ser esas opciones, y aun menos claro cómo podría hacerse real alguna opción viable, en el improbable caso de que la vida social fuera capaz de concebirla y gestarla. Entre el orden dominante y cada una de las agencias, vehículos y estrategias de cualquier acción efectiva se abre una brecha –un abismo cada vez más infranqueable, y sin ningún puente a

la vista–.

A diferencia de la mayoría de los casos distópicos, este efecto no ha sido consecuencia de un gobierno dictatorial, de la subordinación, la opresión o la esclavitud; tampoco ha sido consecuencia de la "colonización" de la esfera privada por parte del "sistema". Más bien todo lo contrario: la situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas – justa o injustamente– de limitar la libertad individual de elegir y de actuar. La rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad de los agentes humanos. Esa rigidez es el producto general de "perder los frenos": de la desregulación, la liberalización, la "flexibilización", la creciente fluidez, la liberación de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc. (como señalara Offe en "Binding, shackles, brakes", publicado por primera vez en 1987); o (citando a Richard Sennett en Flesh and Stone [Carne y piedra]), de las técnicas de "velocidad, huida, pasividad" – en otras palabras, técnicas que permiten que el sistema y los agentes libres no se comprometan entre sí, que se eludan en vez de reunirse–. Si ha pasado la época de las revoluciones sistémicas, es porque no existen edificios para alojar las oficinas del sistema, que podrían ser invadidas y capturadas por los revolucionarios; y también porque resulta extraordinariamente difícil, e incluso imposible, imaginar qué podrían hacer los vencedores, una vez dentro de esos edificios (si es que primero los hubieran encontrado), para revertir la situación y poner fin al malestar que los impulsó a

rebelarse. Resulta evidente la escasez de esos potenciales revolucionarios, de gente capaz de articular el deseo de cambiar su situación individual como parte del proyecto de cambiar el orden de la sociedad.

La tarea de construir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no forma parte de ninguna agenda actual –al menos no de la agenda donde supuestamente se sitúa la acción política–. La “disolución de los sólidos”, el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado, y sobre todo ha sido redirigida hacia un nuevo blanco: uno de los efectos más importantes de ese cambio de dirección ha sido la disolución de las fuerzas que podrían mantener el tema del orden y del sistema dentro de la agenda política. Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos –las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas–.

En una entrevista concedida a Jonathan Rutherford el 3 de febrero de 1999, Ulrich Beck (quien hace pocos años acuñó el término “segunda modernidad” para connotar la fase en que la modernidad “volvió sobre sí misma”, la época de la *soi-disant* “modernización de la modernidad”) habla de “categorías zombis” y de “instituciones zombis”, que están “muertas y todavía vivas”. Nombra la familia, la clase y el vecindario como ejemplos ilustrativos de

este nuevo fenómeno. La familia, por ejemplo:

¿Qué es una familia en la actualidad? ¿Qué significa? Por supuesto, hay niños, mis niños, nuestros niños. Pero hasta la progenitura, el núcleo de la vida familiar, ha empezado a desintegrarse con el divorcio [...] Abuelas y abuelos son incluidos y excluidos sin recursos para participar en las decisiones de sus hijos e hijas. Desde el punto de vista de los nietos, el significado de los abuelos debe determinarse por medio de decisiones y elecciones individuales.

Lo que se está produciendo hoy es, por así decirlo, una redistribución y una reasignación de los “poderes de disolución” de la modernidad. Al principio, esos poderes afectaban las instituciones existentes, los marcos que circunscribían los campos de acciones y elecciones posibles, como los patrimonios heredados, con su asignación obligatoria, no por gusto. Las configuraciones, las constelaciones, las estructuras de dependencia e interacción fueron arrojadas en el interior del crisol, para ser fundidas y después remodeladas: ésa fue la fase de “romper el molde” en la historia de la transgresora, ilimitada, erosiva modernidad. No obstante, los individuos podían ser excusados por no haberlo advertido: tuvieron que enfrentarse a pautas y configuraciones que, aunque “nuevas y mejores”, seguían siendo tan rígidas e inflexibles como antes.

Por cierto, todos los moldes que se rompieron fueron reemplazados por otros; la gente fue liberada de sus viejas celdas sólo para ser

censurada y reprendida si no lograba situarse –por medio de un esfuerzo dedicado, continuo y de por vida– en los nichos confeccionados por el nuevo orden: en las clases, los marcos que (tan inflexiblemente como los ya disueltos estamentos) encuadraban la totalidad de las condiciones y perspectivas vitales, y condicionaban el alcance de los proyectos y estrategias de vida. Los individuos debían dedicarse a la tarea de usar su nueva libertad para encontrar el nicho apropiado y establecerse en él, siguiendo fielmente las reglas y modalidades de conducta correctas y adecuadas a esa ubicación.

Sin embargo, esos códigos y conductas que uno podía elegir como puntos de orientación estables, y por los cuales era posible guiarse, escasean cada vez más en la actualidad. Eso no implica que nuestros contemporáneos sólo estén guiados por su propia imaginación, ni que puedan decidir a voluntad cómo construir un modelo de vida, ni que ya no dependan de la sociedad para conseguir los materiales de construcción o planos autorizados. Pero sí implica que, en este momento, salimos de la época de los “grupos de referencia” preasignados para desplazarnos hacia una era de “comparación universal” en la que el destino de la labor de construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido, no dado de antemano, y tiende a pasar por numerosos y profundos cambios antes de alcanzar su único final verdadero: el final de la vida del individuo.

En la actualidad, las pautas y configuraciones ya no están “determinadas”, y no resultan “autoevidentes” de ningún modo; hay

demasiadas, chocan entre sí y sus mandatos se contradicen, de manera que cada una de esas pautas y configuraciones ha sido despojada de su poder coercitivo o estimulante. Y, además, su naturaleza ha cambiado, por lo cual han sido reclasificadas en consecuencia: como ítem del inventario de tareas individuales. En vez de preceder a la política de vida y de encuadrar su curso futuro, deben seguirla (derivar de ella), y reformarse y reformarse según los cambios y giros que esa política de vida experimente. El poder de licuefacción se ha desplazado del “sistema” a la “sociedad”, de la “política” a las “políticas de vida”... o ha descendido del “macronivel” al “micronivel” de la cohabitación social.

Como resultado, la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo. La licuefacción debe aplicarse ahora a las pautas de dependencia e interacción, porque les ha tocado el turno. Esas pautas son maleables hasta un punto jamás experimentado ni imaginado por las generaciones anteriores, ya que, como todos los fluidos, no conservan mucho tiempo su forma. Darles forma es más fácil que mantenerlas en forma. Los sólidos son moldeados una sola vez. Mantener la forma de los fluidos requiere muchísima atención, vigilancia constante y un esfuerzo perpetuo... e incluso en ese caso el éxito no es, ni mucho menos, previsible.

Sería imprudente negar o menospreciar

el profundo cambio que el advenimiento de la “modernidad fluida” ha impuesto a la condición humana. El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e inalcanzable, combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida, ha cambiado la condición humana de modo radical y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo. Como zombis, esos conceptos están hoy vivos y muertos al mismo tiempo. La pregunta es si su resurrección –aun en una nueva forma o encarnación– es factible; o, si no lo es, cómo disponer para ellos un funeral y una sepultura decentes.

Este libro está dedicado a esa pregunta. Hemos elegido examinar cinco conceptos básicos en torno de los cuales ha girado la narrativa ortodoxa de la condición humana: emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad. Se han explorado (aunque de manera muy fragmentaria y preliminar) sucesivos avatares de sus significados y aplicaciones prácticas, con la esperanza de salvar a los niños del diluvio de aguas contaminadas. La modernidad significa muchas cosas, y su advenimiento y su avance pueden evaluarse empleando diferentes parámetros. Sin embargo, un rasgo de la vida moderna y de sus puestas en escena sobresale particularmente, como “diferencia que hace toda la diferencia”, como atributo crucial del que derivan todas las de más características. Ese atributo es el cambio en la relación entre espacio y tiempo.

La modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital

y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes, cuando dejan de ser –como solían serlo en los siglos premodernos– aspectos entrelazados y apenas discernibles de la experiencia viva, unidos por una relación de correspondencia estable y aparentemente invulnerable. En la modernidad, el tiempo tiene historia, gracias a su “capacidad de contención” que se amplía permanentemente: la prolongación de los tramos de espacio que las unidades de tiempo permiten “pasar”, “cruzar”, “cubrir”... o conquistar. El tiempo adquiere historia cuando la velocidad de movimiento a través del espacio (a diferencia del espacio eminentemente inflexible, que no puede ser ampliado ni reducido) se convierte en una cuestión de ingenio, imaginación y recursos humanos.

La idea misma de velocidad (y aun más conspicuamente, de aceleración), referida a la relación entre tiempo y espacio, supone su variabilidad, y sería difícil que tuviera algún sentido si esa relación no fuera cambiante, si fuera un atributo de la realidad inhumana y prehumana en vez de estar condicionada a la inventiva y la determinación humanas, y si no hubiera trascendido el estrecho espectro de variaciones a las que los instrumentos naturales de movilidad –los miembros inferiores, humanos o equinos– solían reducir los movimientos de los cuerpos premodernos. Cuando la distancia recorrida en una unidad de tiempo pasó a depender de la tecnología, de los medios de transporte artificiales existentes, los límites heredados de la velocidad de movimiento pudieron transgredirse. Sólo el cielo (o, como se reveló

más tarde, la velocidad de la luz) empezó a ser el límite, y la modernidad fue un esfuerzo constante, imparable y acelerado por alcanzarlo.

Gracias a sus recientemente adquiridas flexibilidad y capacidad de expansión, el tiempo moderno se ha convertido, primordialmente, en el arma para la conquista del espacio. En la lucha moderna entre espacio y tiempo, el espacio era el aspecto sólido y estólido, pesado e inerte, capaz de entablar solamente una guerra defensiva, de trincheras... y ser un obstáculo para las flexibles embestidas del tiempo. El tiempo era el bando activo y dinámico del combate, el bando siempre a la ofensiva: la fuerza invasora, conquistadora y colonizadora. Durante la modernidad, la velocidad de movimiento y el acceso a medios de movilidad más rápidos ascendieron hasta llegar a ser el principal instrumento de poder y dominación.

Michel Foucault usó el diseño del panóptico de Jeremy Bentham como archimetáfora del poder moderno. En el panóptico, los internos estaban inmovilizados e impedidos de cualquier movimiento, confinados dentro de gruesos muros y murallas custodiados, y atados a sus camas, celdas o bancos de trabajo. No podían moverse porque estaban vigilados; debían permanecer en todo momento en sus sitios asignados porque no sabían, ni tenían manera de saber, dónde se encontraban sus vigilantes, que tenían libertad de movimiento. La facilidad y la disponibilidad de movimiento de los guardias eran garantía de dominación; la "inmovilidad" de los internos era muy segura, la más difícil de romper entre todas las ataduras que condicionaban su subordinación. El

dominio del tiempo era el secreto del poder de los jefes... y tanto la inmovilización de sus subordinados en el espacio mediante la negación del derecho a moverse como la rutinización del ritmo temporal impuesto eran las principales estrategias del ejercicio del poder. La pirámide de poder estaba construida sobre la base de la velocidad, el acceso a los medios de transporte y la subsiguiente libertad de movimientos.

El panóptico era un modelo de confrontación entre los dos lados de la relación de poder. Las estrategias de los jefes –salvaguardar la propia volatilidad y rutinizar el flujo de tiempo de sus subordinados– se fusionaron. Pero existía cierta tensión entre ambas tareas. La segunda tarea ponía límites a la primera: ataba a los "rutinizadores" al lugar en el cual habían sido confinados los objetos de esa rutinización temporal. Los "rutinizadores" no tenían una verdadera y plena libertad de movimientos: era imposible considerar la opción de que pudiera haber "amos ausentes". El panóptico tiene además otras desventajas. Es una estrategia costosa: conquistar el espacio y dominarlo, así como mantener a los residentes en el lugar vigilado, implica una gran variedad de tareas administrativas engorrosas y caras. Hay que construir y mantener edificios, contratar y pagar a vigilantes profesionales, atender y abastecer la supervivencia y la capacidad laboral de los internos. Finalmente, administrar significa, de una u otra manera, responsabilizarse del bienestar general del lugar, aunque sólo sea en nombre del propio interés... y la responsabilidad significa es taratado al lugar. Requiere presencia y confrontación, al menos

bajo la forma de presiones y roces constantes. Lo que induce a tantos teóricos a hablar del "fin de la historia", de posmodernidad, de "segunda modernidad" y "sobremodernidad", particular la intuición de un cambio radical en la cohabitación humana y en las condiciones sociales que restringen actualmente a las políticas de vida, es el hecho de que el largo esfuerzo por acelerar la velocidad del movimiento ha llegado ya a su "límite natural". El poder puede moverse con la velocidad de la señal electrónica; así, el tiempo requerido para el movimiento de sus ingredientes esenciales se ha reducido a la instantaneidad. En la práctica, el poder se ha vuelto verdaderamente extraterritorial, y ya no está atado, ni siquiera detenido, por la resistencia del espacio (el advenimiento de los teléfonos celulares puede funcionar como el definitivo "golpe fatal" ala dependencia del espacio: ni siquiera es necesario acceder a una boca telefónica para poder dar una orden y controlar sus efectos. Ya no importa dónde pueda estar el que emite la orden –la distinción entre "cerca" y "lejos", o entre lo civilizado y lo salvaje, ha sido prácticamente cancelada–). Este hecho confiere a los poseedores de poder una oportunidad sin precedentes: la de prescindir de los aspectos más irritantes de la técnica panóptica del poder. La etapa actual de la historia de la modernidad –sea lo que fuere por añadidura– es, sobre todo, pospanóptica. En el panóptico lo que importaba era que supuestamente las personas a cargo estaban siempre "allí", cerca, en la torre de control. En las relaciones de poder pospanópticas, lo que importa es que la gente que maneja el poder del que depende el destino de los socios menos volátiles de la relación puede ponerse

en cualquier momento fuera de alcance... y volverse absolutamente inaccesible.

El fin del panóptico augura el fin de la era del compromiso mutuo: entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra. La principal técnica de poder esa hora la huida, el escurrimiento, la elisión, la capacidad de evitar, el rechazo concreto de cualquier confinamiento territorial y de sus engorrosos corolarios de construcción y mantenimiento de un orden, de la responsabilidad por sus consecuencias y de la necesidad de afrontar sus costos.

Esta nueva técnica de poder ha sido ilustrada vívidamente por las estrategias empleadas durante la Guerra del Golfo y la de Yugoslavia. En la conducción de la guerra, la reticencia a desplegar fuerzas terrestres fue notable; a pesar de lo que dijeran las explicaciones oficiales, esa reticencia no era producto solamente del publicitado síndrome de "protección de los cuerpos". El combate directo en el campo de batalla no fue evitado meramente por su posible efecto adverso sobre la política doméstica, sino también (y tal vez principalmente) porque era inútil por completo e incluso contraproducente para los propósitos de la guerra. Después de todo, la conquista del territorio, con todas sus consecuencias administrativas y gerenciales, no sólo estaba ausente de la lista de objetivos bélicos, sino que era algo que debía evitarse por todos los medios y que era considerado con repugnancia como otra clase de "daño colateral" que, en esta oportunidad, agredía a la fuerza de ataque.

Los bombardeos realizados por medio de casi invisibles aviones de combate y misiles “inteligentes” –lanzados por sorpresa, salidos de la nada y capaces de desaparecer inmediatamente–reemplazaron las invasiones territoriales de las tropas de infantería y el esfuerzo por despojar al enemigo de su territorio, apoderándose de la tierra controlada y administrada por el adversario. Los atacantes ya no deseaban para nada ser “los últimos en el campo de batalla” después de que el enemigo huyera o fuera exterminado. La fuerza militar y su estrategia bélica de “golpear y huir” prefiguraron, anunciaron y encarnaron aquello que realmente estaba en juego en el nuevo tipo de guerra de la época de la modernidad líquida: ya no la conquista de un nuevo territorio, sino la demolición de los muros que impedían el flujo de los nuevos poderes globales fluidos; sacarle de la cabeza al enemigo todo deseo de establecer sus propias reglas para abrir de ese modo un espacio –hasta entonces amurallado e inaccesible– para la operación de otras armas (no militares) del poder. Se podría decir (parafraseando la fórmula clásica de Clausewitz) que la guerra de hoy se parece cada vez más a “la promoción del libre comercio mundial por otros medios”.

Recientemente, Jim MacLaughlin nos ha recordado (en *Sociology*, 1/99) que el advenimiento de la era moderna significó, entre otras cosas, el ataque consistente y sistemático de los “establecidos”, convertidos al modo de vida sedentario, contra los pueblos y los estilos de vida nómades, completamente adversos a las preocupaciones territoriales y fronterizas del emergente Estado moderno. En el siglo XIV, Ibn Khaldoun podía cantar sus

alabanzas del nomadismo, que hace que los pueblos “se acerquen más a la bondad que los sedentarios porque [...] están más alejados de los malos hábitos que han infectado los corazones sedentarios”, pero la febril construcción de naciones y estados-nación que se desencadenó poco tiempo después en toda Europa puso el “suelo” muy por encima de la “sangre” al sentar las bases del nuevo orden legislado, que codificaba los derechos y deberes de los ciudadanos. Los nómades, que menospreciaban las preocupaciones territoriales de los legisladores y que ignoraban absolutamente sus fanáticos esfuerzos por establecer fronteras, fueron presentados como los peores villanos de la guerra santa entablada en nombre del progreso y de la civilización. Los modernos “cronopolíticos” no sólo los consideraron seres inferiores y primitivos, “subdesarrollados” que necesitaban ser reformados e ilustrados, sino también retrógrados que sufrían “retraso cultural”, que se encontraban en los peldaños más bajos de la escala evolutiva y que eran, por añadidura, imperdonablemente necios por su reticencia a seguir “el esquema universal de desarrollo”.

Durante toda la etapa sólida de la era moderna, los hábitos nómades fueron mal considerados. La ciudadanía iba de la mano con el sedentarismo, y la falta de un “domicilio fijo” o la no pertenencia a un “Estado” implicaba la exclusión de la comunidad respetuosa de la ley y protegida por ella, y con frecuencia condenaba a los infractores a la discriminación legal, cuando no al enjuiciamiento. Aunque ese trato todavía se aplica a la “subclase” de los sin techo, que son sometidos a las viejas técnicas de control panóptico (técnicas que ya no se emplean para integrar

y disciplinara la mayoría de la población), la época de la superioridad incondicional del sedentarismo sobre el nomadismo y del dominio delo sedentario sobre lo nómade tiende a finalizar. Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo. En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una elite nómade y extraterritorial. Mantener los caminos libres para el tráfico nómade y eliminar los pocos puntos de control fronterizo que quedan se ha convertido en el metaobjetivo de la política, y también de las guerras que, tal como lo expresara Clausewitz, son solamente “la expansión de la política por otros medios”.

La elite global contemporánea sigue el esquema de los antiguos “amos ausentes”. Puede gobernar sin cargarse con las tareas administrativas, gerenciales o bélicas y, por añadidura, también puede evitar la misión de “esclarecer”, “reformular las costumbres”, “levantar la moral”, “civilizar” y cualquier cruzada cultural. El compromiso activo con la vida de las poblaciones subordinadas ha dejado de ser necesario (por el contrario, se lo evita por ser costoso sin razón alguna y poco efectivo), y por lo tanto lo “grande” no sólo ha dejado de ser “mejor”, sino que ha perdido cualquier sentido racional. Lo pequeño, lo liviano, lo más portable significa ahora mejora y “progreso”. Viajar liviano, en vez de aferrarse a cosas consideradas confiables y sólidas – por su gran peso, solidez e inflexible capacidad de resistencia–, es ahora el mayor bien y símbolo de poder.

Aferrarse al suelo no es tan importante si ese suelo puede ser alcanzado y abandonado a

voluntad, en poco o en casi ningún tiempo. Por otro lado, aferrarse demasiado, cargándose de compromisos mutuamente inquebrantables, puede resultar positivamente perjudicial, mientras las nuevas oportunidades aparecen en cualquier otra parte. Es comprensible que Rockefeller haya querido que sus fábricas, ferrocarriles y pozos petroleros fueran grandes y robustos, para poseerlos durante mucho, mucho tiempo (para toda la eternidad, si medimos el tiempo según la duración de la vida humana o de la familia). Sin embargo, Bill Gates se separa sin pena de posesiones que ayer lo enorgullecían: hoy, lo que da ganancias es la desenfrenada velocidad de circulación, reciclado, envejecimiento, descarte y reemplazo –no la durabilidad ni la duradera confiabilidad del producto–. En una notable inversión dela tradición de más de un milenio, los encumbrados y poderosos de hoy son quienes rechazan y evitan lo durable y celebran lo efímero, mientras los que ocupan el lugar más bajo –contra todo lo esperable– luchan desesperadamente para lograr que sus frágiles, vulnerables y efímeras posesiones duren más y les rindan servicios duraderos. Los encumbrados y los menos favorecidos se encuentran hoy en lados opuestos de las grandes liquidaciones y en las ventas de autos usados.

La desintegración de la trama social y el desmoronamiento de las agencias de acción colectiva suelen señalarse con gran ansiedad y justificarse como “efecto colateral” anticipado de la nueva levedad y fluidez de un poder cada vez más móvil, escurridizo, cambiante, evasivo y fugitivo. Pero la desintegración social es tanto una afección como un resultado de la nueva técnica del poder, que emplea como

principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida. Para que el poder fluya, el mundo debe estar libre de trabas, barreras, fronteras fortificadas y controles. Cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar.

Si estas tendencias mezcladas se desarrollaran sin obstáculos, hombres y mujeres serían remodelados siguiendo la estructura del mol electrónico, esa orgullosa invención de los primeros años de la cibernética que fue aclamada como un presagio de los años futuros: un enchufe portátil, moviéndose por todas partes, buscando desesperadamente tomacorrientes donde conectarse. Pero en la época que auguran los teléfonos celulares, es probable que los enchufes sean declarados obsoletos y de mal gusto, y que tengan cada vez menos calidad y poca oferta. Ya ahora, muchos abastecedores de energía eléctrica enumeran las ventajas de conectarse a sus redes y rivalizan por el favor de los buscadores de enchufes. Pero a largo plazo (sea cual fuere el significado que "alargo plazo" pueda tener en la era de la instantaneidad) lo más probable es que los enchufes desaparezcan y sean reemplazados por baterías descartables que

venderán los kioscos de todos los aeropuertos y todas las estaciones de servicio de autopistas y caminos rurales.

Parece una diotopía hecha a la medida de la modernidad líquida... adecuada para reemplazar los temores consignados en las pesadillas al estilo Orwell y Huxley.

Junio de 1999

FILOSOFÍA EN DEBATE

Después de revisar la lectura, el Mtra. Mireya López, nos sugiere las siguientes preguntas para que reflexionemos sobre el tema:

1

¿Cómo perciben el concepto de “modernidad líquida” en su vida diaria?

2

¿Ha afectado la “modernidad líquida” a sus relaciones personales y profesionales?

3

¿Cuál es su opinión en relación al cambio constante y la inestabilidad en la sociedad actual?

4

¿Cómo ven el cambio de una sociedad panóptica a una sociedad post-panóptica?

5

¿Cuál es el papel de las redes sociales en esta revolución?

6

¿Cuáles serían sus aportaciones para la sociedad y promover relaciones más responsables con la Inteligencia artificial?



**En busca de la unidad del saber.
Una propuesta para renovar las
disciplinas universitarias**

María Lacalle

INTRODUCCIÓN

La Universidad y las humanidades ¿Una articulación necesaria? Dime... ¿tú qué piensas?

“En busca de la unidad del saber. Una propuesta para renovar las disciplinas universitarias” (LaCalle, M.) es un artículo que no favorece la exclusión de los saberes, ni el racismo profesional. Por el contrario, te invita a la configuración de una mirada holística y complementaria del conocimiento en la sociedad actual. Este trabajo, nos interpela para asumir el reto de la criticidad, la reflexión y el diálogo abierto en torno a la búsqueda del bien común, el cual toma como punto de partida la formación de las personas.

Reflexionemos un poco a partir de esta propuesta. ¿Sabemos qué significa Universitas? Este término escrito en latín fue utilizado en la Edad Media para hacer referencia a uno de los recintos más importantes en nuestros días, nos referimos a la Universidad. En estos espacios de esplendor cultural impregnados de la pasión por el saber, la curiosidad y el asombro, comunidades de profesores y estudiantes estudiaban temas muy importantes para el desarrollo de la humanidad, tales como: la verdad, la ciencia, el conocimiento, las personas, la vida.

Te preguntarás ¿estos temas no están presentes en las Universidades contemporáneas? Te puedo responder que sí pero de manera fragmentada, pues actualmente ocurre un fenómeno que en el Medievo no existía, me refiero a la hiperespecialización del conocimiento, ¿Qué significa esto? Significa que existe una fragmentación del saber que no favorece a la visión integral y en su conjunto de la condición humana que existía en el origen de las Universidades. Al respecto, te quiero

compartir que es natural que con el paso del tiempo las universidades se adapten, se transformen y cambien intentando responder a los requerimientos de formación profesional actuales desde una perspectiva social situada, pero siempre en resguardo de no perder su identidad original como el espacio constructivo del conocimiento, constituyéndose en la mayor fortaleza de la investigación científica, social y humanística.

Desde mi punto de vista, el acierto fundamental del texto de LaCalle consiste en favorecer la idea de la necesidad de articular la Universidad y las humanidades estableciendo puntos de encuentro entre los distintos tipos de saberes ex. gr. científicos, tecnológicos, sociales, y humanísticos; encontrando un balance entre las particularidades de las Universidades respecto a su época y, la idea de asumir a la Universidad como el campo que generaliza la importancia de cultivar el conocimiento. Aquí lo importante es aceptar el reto de pensar críticamente acerca de las personas no solamente como seres cognitivos sino como entidades afectivas, actitudinales, libres y creativas. Dime ¿aceptas el reto?

Dra. Elizabeth Jasso Méndez

EN BUSCA DE LA UNIDAD DEL SABER



MARÍA LACALLE

¿Cómo citar? Lacalle M. (2018). En busca de la unidad del saber. Una propuesta para renovar las disciplinas universitarias. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.

1. La Universidad hoy

Se puede afirmar que, en general, la universidad actual se parece poco a lo que era en sus orígenes. Está claro que estamos hablando de una institución milenaria que ha sufrido, como es lógico, muchas reformas desde su nacimiento allá por el siglo xii, y que no puede permanecer exactamente igual que en la Edad Media. Pero una cosa es cambiar para adaptarse a las nuevas circunstancias

y tiempos y otra es transformarse hasta el punto de perder la propia identidad. No es el momento ni el lugar para desarrollar una historia de la universidad analizando las causas y consecuencias de las sucesivas variaciones que se han ido produciendo. Pero quizá convenga detenerse un instante en algunas cuestiones que han alterado la institución universitaria de tal manera que corre el peligro de abandonar definitivamente su vocación originaria y convertirse en otra cosa.

Como es sabido, la universidad nace como una comunidad de profesores y alumnos que buscan la verdad. Ayuntamiento de profesores y alumnos por el saber, decía Alfonso X en la Ley de Partidas. En la universidad medieval se buscaba un saber integral y, para ello, el plan de estudios se iniciaba con el estudio de las artes liberales según una división en Trivium y Quadrivium (Letras y Ciencias). Tras completar el curriculum de artes liberales, el estudiante podía comenzar a estudiar Derecho, Medicina o Teología, que era considerada la ciencia reina.

Luego, la universidad fue evolucionando de distinta manera según los países. En el siglo XIX coexistían en Europa tres modelos muy diferentes entre sí. En Alemania, la universidad se centró, sobre todo, en la investigación científica, crítica y rigurosa (con exclusión de saberes técnicos-profesionales) y en la formación de científicos y élites. El modelo anglosajón se caracterizó por su aspiración a contribuir al desarrollo socioeconómico

mediante la formación de líderes, teniendo las universidades gran autonomía respecto del poder público. En Francia, la institución universitaria se convirtió, desde la época napoleónica, en un gran aparato de formación de funcionarios al servicio del Estado, sometido al control público en todo lo referente a su organización y funciones.³ La universidad española, en esta como en otras muchas cuestiones, siguió el modelo francés. Y esto ha supuesto un grave lastre que arrastramos desde la Ley de Ordenación Universitaria de 1943.

Por otra parte, se han producido una serie de cambios a nivel de pensamiento, y también a nivel científico y social, que han tenido una gran influencia en la transformación de la universidad.

En primer lugar, se ha producido un divorcio entre la razón y la sabiduría. Juan Pablo II, en la encíclica *Fides et ratio*, proporciona una mirada profunda sobre la situación del pensamiento moderno: eclecticismo, historicismo, utilitarismo, cientificismo, pragmatismo y nihilismo son algunas de las corrientes que han conducido al hombre al llamado pensamiento débil, que se caracteriza por la pérdida de confianza en la razón para conocer la unidad y el fundamento de lo real.

El hombre actual desconfía de la capacidad de la razón para conocer la verdad. Es más, el relativismo ha puesto en duda la existencia misma de la verdad. Benedicto XVI ha repetido muchas veces que el relativismo es el problema principal de nuestro tiempo. Y no solo en el ámbito moral, sino también

por la «actitud intencional profunda que la conciencia contemporánea —creyente y no creyente— asume fácilmente con relación a la verdad». Una actitud de indiferencia, de desprecio, incluso de rechazo visceral a la posibilidad misma de que exista la verdad.

Como decía Carlos Valverde, «ya no hay verdades, hay apetencias»;⁶ no hay certezas, hay opiniones. Cada uno tiene la suya, y todas valen lo mismo. Así que no merece la pena discutir. Esta actitud se opone al más genuino espíritu universitario, pues la enseñanza en la universidad es búsqueda compartida, diálogo fecundo, donde la «libertad se ve facilitada, y hasta sencillamente constituida, por la vehemente voluntad y el amor a la verdad». Cuando tal anhelo falta, cuando nuestro interlocutor no acepta la posibilidad de encontrar la verdad, el diálogo está de más, se torna inútil, vano, más aún, imposible.

Por otra parte, desde el siglo XIX se ha ensalzado la ciencia positiva hasta el endiosamiento, llegando a considerarla como la única modalidad válida de conocimiento objetivo. Esto ha conducido a la negación de otras modalidades del conocimiento humano, concretamente de la Filosofía y la Teología. La formación humanística ha quedado relegada a la marginalidad, cuando no ha desaparecido por completo, y el horizonte del conocimiento se ha ido reduciendo a lo estrictamente empírico. Como consecuencia de esa mentalidad relativista y positivista, la pregunta por la verdad, así como la cuestión del significado último de la realidad, se han arrinconado, pues carecen absolutamente de interés.

El desarrollo de las ciencias ha provocado que la *universitas studiorum*, la interdisciplinariedad que está en el origen de la universidad, haya cedido el puesto a una hiperespecialización.⁸ En gran medida, los profesores nos hemos convertido en especialistas de una pequeña parcela de la realidad, y con demasiada frecuencia perdemos incluso el sentido de la referencia de esa porción a todo lo demás, al conjunto. Nos centramos en una parcela del saber, desconectada del resto de las parcelas y encerrada dentro de sus propios límites. Esto ha tenido consecuencias graves en la docencia y en la concepción de la realidad que se transmite a los alumnos: una concepción fraccionada, parcial, incompleta, que produce en ellos fragmentación e impide que alcancen la unidad interior. La fragmentación inconexa de enseñanzas a la que el estudiante se ve sometido le puede llegar a desorientar e, incluso, a paralizar, intelectualmente primero y prácticamente después. Así, sus conocimientos permanecen en él en compartimentos estancos, incomunicados entre sí e incapaces de guiar de modo inteligente la totalidad de su vida.

La hiperespecialización y fragmentación del saber contribuyen a la formación del «nuevo bárbaro» del que hablaba Ortega: un profesional perfectamente adiestrado en la técnica de su disciplina, pero incapaz de situarla en su contexto y relacionarla con otras materias; más instruido que nunca, pero más inculto también.

Por otra parte, asistimos desde hace décadas a una excesiva acentuación de la dimensión

técnica de la inteligencia humana frente a la función sapiencial. La dimensión técnica es aquella que nos permite dominar y someter la naturaleza, fabricar instrumentos y obtener recursos. La función sapiencial de la inteligencia mira, en cambio, a entender el significado del mundo y el sentido de la vida humana. Acuña conceptos no con la finalidad de dominar, sino de alcanzar las verdades y las concepciones del mundo que pueden dar respuesta a la pregunta por el sentido de nuestra existencia.

La cultura utilitarista y relativista provoca un desequilibrio de estas dos funciones de la inteligencia: la técnica y la sapiencial. Desde el relativismo se dice que no tiene sentido preguntar sobre lo que es, y que solo podemos preguntar sobre lo que podemos hacer con las cosas. Lo que importa no es la verdad, sino la praxis, dominio de las cosas para nuestro provecho. Esto tiene también una consecuencia directa en la docencia universitaria, y es la conversión del profesor en una especie de técnico que transmite conocimientos útiles.

Así, la mentalidad utilitarista se impone sobre el humanismo integral y lleva a desconsiderar las necesidades y las expectativas de la persona, a censurar o a sofocar los interrogantes más constitutivos de su existencia personal y social. La cuestión sobre el sentido de la vida es considerada como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. Las consecuencias de todo esto pueden llegar a ser dramáticas, como ha señalado Benedicto XVI: «desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma,

hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder».

Como corolario de todo lo anterior, muchas universidades han abandonado su vocación originaria para convertirse en escuelas de formación profesional de alto nivel. La formación de las personas ha cedido su lugar a la capacitación de profesionales y la universidad se ha transformado en una empresa proveedora de los peritos que necesita la sociedad, preocupándose únicamente por su preparación técnica y olvidando su formación humana. Los alumnos acumulan datos, pero no son capaces de discriminarlos, de distinguir entre lo principal y lo accesorio, entre lo verdadero y lo falso, entre los hechos y las opiniones. Se imparte mucha instrucción y poca sabiduría que tiene que ver con el sentido de la vida. Y esto se puede agravar con el planteamiento que se deriva del Espacio Europeo de Educación Superior, que señala como objetivo primordial de la enseñanza universitaria el facilitar al máximo la empleabilidad del estudiante.

En definitiva, ¿qué es lo que ha ocurrido? Primero, la ciencia positiva desplazó a la Teología y a la Filosofía de su función integradora de los distintos saberes, perdiéndose una visión unitaria de la realidad. La búsqueda de la unidad fue sustituida por la fragmentación y la especialización exagerada. Más recientemente, las propias ciencias positivas han sido desplazadas en su peso relativo por las disciplinas técnicas, de alta demanda social. Las universidades se han convertido, en gran medida, en institutos politécnicos de capacitación para el trabajo,

con espacios cada vez más reducidos para el desarrollo de la visión contemplativa de la inteligencia. Y el nihilismo se ha instalado en la universidad: en una enseñanza fragmentaria, sin verdad, sin sabiduría, sin maestros y sin verdaderos estudiantes. Por todo ello podemos afirmar que la institución universitaria se encuentra sumida en una profunda crisis de identidad.

2. Justificación y necesidad: HOMO QUARENS

Esto no es solo una idea loca fruto de la ingenuidad de una universidad joven y demasiado entusiasta, sino que es algo que se deriva directamente del propio ser del hombre. Lo vemos con claridad si nos preguntamos: ¿está el hombre hecho para algo más que para ser un buen profesional?

Parece que sí, que somos algo más que homo faber. Y también más que homo oeconomicus. El hombre es cabeza y corazón, inteligencia y voluntad, afectividad, libertad, creatividad. El hombre es un espíritu encarnado que se relaciona con las cosas y con los demás hombres, que depende de su entorno vital y tiene una historia, una biografía, que va haciéndose en camino con otros como él. El hombre es un ser capaz de amar y ser amado. Es un ser abierto al infinito. Es un buscador.

En la encíclica Fides et Ratio, Juan Pablo II, citando a Aristóteles, recuerda que: «todos los hombres desean saber», y define al hombre como «aquel que busca la verdad». El hombre desea saber y desea amar. ¿Hay alguna

relación entre la verdad y el amor? Sí, la hay. La verdad sin el amor es algo frío y tremendo. El amor sin la verdad es un engaño. Ambas realidades exigen una respuesta armónica por parte del hombre. Pero ¿qué tiene que ver la universidad con todo esto? Creemos que mucho. La universidad ha de convertirse en el lugar privilegiado donde se elabora esa síntesis armónica, el taller donde se forja, en el interior de la persona, la pasión por la verdad y el amor sin fronteras, sin límites, sin obstáculos interiores.

Reconocer que el hombre en cuanto buscador de la verdad, del bien y del amor es la razón de ser de nuestro proyecto universitario es una invitación a educar, y ser educados, en el descubrimiento del significado del mundo, en la atracción que ejerce la realidad, en la sorpresa que nos producen las cosas, en la sed de verdad, de felicidad, de belleza, de significado, de amor, que nos hace humanos. Lo cotidiano en la vida académica —una poesía, un teorema, un fenómeno químico, un fragmento de música— es ocasión preciosa para descubrir el camino que, desde cualquier fragmento de la realidad, conduce hasta la verdad última, aquello que da unidad y confiere sentido a todas las cosas.

La universidad debe convertirse en una auténtica escuela de pensamiento, abierta a todas las dimensiones de lo humano, en la que profesores y alumnos recuperen la pasión por la verdad y la sabiduría. Cada una de nuestras asignaturas debe convertirse en un espacio que ayude a los alumnos a preguntarse por el sentido de las cosas, a crecer como personas y a enfrentarse a

la realidad con curiosidad, con deseos de conocerla y comprenderla, y, si es necesario, transformarla. Podemos —y debemos— despertar en nuestros alumnos el deseo de aprender, y de atreverse a pensar, de ser ellos mismos, de comprometerse con grandes ideales y asumir su propio destino, y de servir material y espiritualmente a los demás. Solo así la universidad será realmente escuela de saber y no una mera fábrica de titulados.

Una educación universitaria movida por ese espíritu de buscar la verdad y el amor en toda ciencia, en toda actividad, en toda relación personal, lleva a un aprendizaje que enriquece la existencia. Hace que los alumnos sean más reflexivos sobre sus creencias, sus opciones vitales, más autoconscientes, más creativos en la solución de problemas, más críticos con los tópicos culturales, más perceptivos del mundo en que viven, mejores personas y profesionales.

Por tanto, el repensamiento de las disciplinas científicas no es un mero ejercicio intelectual abstracto, sino una tarea fundada en el propio ser del hombre y al servicio directo de la misión de la universidad. Es un proyecto académico y humanístico de primera importancia. Un «proyecto que requiere una cierta capacidad contemplativa de la vida, de las cosas, de los acontecimientos, para escudriñar su sentido último y trascendente». Un proyecto que necesita también de un esfuerzo creativo en orden a una programación renovada. No se trata de hacer una revisión decorativa, como con un barniz superficial, sino una reforma profunda, creativa y auténticamente transformadora.

2.1 ENSANCHAR LOS HORIZONTES DE LA RACIONALIDAD

Gracias a la razón, el hombre ha logrado conquistas formidables, pero, en los últimos tiempos, la razón ha sufrido un reduccionismo terriblemente empobrecedor y limitante: ha quedado circunscrita al empirismo científico, en un marco de pensamiento postmetafísico. Y esto deja fuera cuestiones fundamentales para la persona humana.

La vida académica e intelectual que corre por las venas de la universidad actual tiene una nota dominante que es la racionalidad científica, la convicción de que la demostración matemática y/o la prueba empírica de una hipótesis es camino seguro para avanzar en el conocimiento cierto y en sus aplicaciones para el bien del hombre y de la sociedad. Una universidad que se precie de serlo cuidará mucho del rigor científico de su trabajo intelectual. Ahora bien, si la racionalidad científica se generaliza como única forma de conocimiento cierto, se dejan fuera cuestiones vitales para el hombre que no entran en el campo de juego de ninguna ciencia. El sentido de la realidad, de la vida del científico y de la ciencia misma no es materia de las ciencias positivas sino de las Humanidades, de la Filosofía y de la Teología. Ensanchar los horizontes de la racionalidad científica es volver a poner en juego al hombre como sujeto y beneficiario de la ciencia. Esto lo sabe la universidad desde sus inicios, y una que prescindiera de la cuestión del sentido, que es la cuestión de la verdad, es una universidad ideologizada, o políticamente correcta, pero a costa de su propia identidad.

Por eso es necesario ampliar el horizonte de la racionalidad moderna, ampliación que incluye la racionalidad de la fe y, con ella, la razón metafísica purificada por la misma fe. Así lo expresaba Benedicto XVI en la universidad de Ratisbona:

La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Solo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizontes en toda su amplitud.

Y, en otra ocasión, insistía en la misma tesis con estas palabras:

La propuesta de ensanchar los horizontes de la racionalidad no debe incluirse simplemente entre las nuevas líneas de pensamiento teológico y filosófico, sino que debe entenderse como la petición de una nueva apertura a la realidad a la que está llamada la persona humana en su unitotalidad, superando antiguos prejuicios y reduccionismos, para abrirse también así el camino a una verdadera comprensión de la modernidad.

Por tanto, el primer paso que debemos dar en el proceso de repensamiento consiste en superar el reduccionismo de la razón instrumental y recuperar un concepto amplio y profundo de la razón, permeable a la emoción y a la fe, capaz de reconocer en la razón otro tipo de lógica, además de la lógica del cálculo, que tantos frutos positivos ha generado en el campo de lo tecnológico, lo económico y lo social, pero que no se puede absolutizar.

2.2. SUPERAR LA FRAGMENTACIÓN

La especialización es, ciertamente, una exigencia del método científico: la mirada del científico debe concentrarse en el fragmento de la realidad que le toca investigar. Pero, si la universidad permanece como un océano de saberes fragmentados, será difícil que mantenga un rumbo. El fragmento necesita algo más para tener sentido en sí mismo y para el hombre que lo investiga. Hace falta una síntesis que integre el fragmento en el todo. Hace falta algo más que el conocimiento puramente útil y aplicado.

La universidad debe conjugar la «unidad con la diversidad del saber a través de las competencias y aportaciones de las diversas disciplinas, que tienen un punto de convergencia en la persona humana.

Todo el que aspira al verdadero conocimiento tiene que estar abierto a la realidad según la totalidad de sus factores. El auténtico espíritu universitario lleva a escuchar la verdad, venga de donde venga; por eso la hiperspecialización es contraria a la esencia

misma de la universidad, mientras que la interdisciplinariedad es lo suyo propio. El universitario, no solo el profesor sino el alumno, tiene que enfrentarse a la realidad, al misterio de la realidad, como algo integral, como totalidad de lo que existe, no desde la fragmentación.

2.3. LA UNIDAD DEL SABER: DEL FENÓMENO AL FUNDAMENTO

Esta integración del saber se debe proyectar no solo a nivel horizontal sino, también, a nivel vertical y trascendente. Como dice Juan Pablo II,³⁵ «un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento», es decir, de los distintos saberes y ciencias a la Metafísica y Teología. Una universidad católica no puede aceptar una comprensión parcial y fragmentaria de la realidad. No puede eludir las arduas preguntas del significado de todo. Por tanto, la Teología y la Filosofía, las ciencias del significado, se deben hallar en su corazón.³⁶ Es más, se puede afirmar que la universidad católica, con la asistencia de la Filosofía y de la Teología, es el lugar idóneo para ir a la raíz de los problemas y responder a las cuestiones urgentes de los desafíos de hoy con una visión integral del ser humano.

Como ya hemos resaltado antes, el hombre es un buscador, por lo que filosofar es una actividad natural en él. En un primer nivel de esa búsqueda se encuentran verdades o saberes en la vida diaria y también en la investigación científica. Son verdades de

lo fenoménico, de aquello que se presenta con una evidencia inmediata o que puede verificarse experimentalmente. Pero el hombre no está limitado a este nivel del saber. Puede encontrar otro más profundo, gracias a la capacidad de su razón que puede trascender lo empírico. A este segundo nivel pertenecen las verdades filosóficas «a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto». Los filósofos intentan descubrirlas y expresarlas en doctrinas, pero, en realidad, el conocimiento de la verdad es una pretensión de todos los hombres, y a nadie le es indiferente acertar o equivocarse. Podría decirse que todo hombre, en cierto sentido, es filósofo. Todos poseemos una concepción propia de la realidad que de algún modo da respuesta a los grandes interrogantes de la existencia, y desde esta interpretación orientamos nuestra propia vida personal.³⁹

Todos somos filósofos. Todos buscamos una explicación y un sentido. En definitiva, todos buscamos la verdad. Nadie puede sustraerse a esta búsqueda. De manera que la mera descripción de los fenómenos no puede agotar el interés de quien busca tener experiencia de la verdad y de su significado para la propia vida. En el fondo de todo saber parcial está la aspiración al saber último, al sentido de todo lo que se sabe. De ahí la necesidad de que realicemos en nuestras asignaturas el paso del fenómeno al fundamento, trascendiendo los datos empíricos para llegar, en la búsqueda de la verdad, a algo absoluto y último.

¿De qué nos serviría formar excelentes informáticos, abogados, empresarios, si

carecen de una visión armónica del saber y del mundo, si no están preparados para enfrentarse a la vida y a los problemas éticos y morales que el ejercicio de su profesión les va a plantear inexorablemente? El cardenal Poupard confesaba su miedo a «un mundo dominado por expertos sin alma, en manos de técnicos que saben casi todo acerca de muy poco y casi nada acerca de todo lo demás, de las cosas que verdaderamente importan».40 Es el «nuevo bárbaro» del que hablaba Ortega y Gasset.

Y es que sin una auténtica enseñanza acerca de los principios últimos, la formación universitaria no solo quedará incompleta, sino desorientada, sin norte ni brújula, con el grave peligro de perderse en un laberinto de ciencias, o de acabar dirigiéndose exclusivamente a lo útil, a lo técnico. La desorientación puede ser aún más perniciosa si las ciencias que se estudian tienen una finalidad práctica, con implicaciones personales y sociales. La Filosofía y la Teología deben ser entonces el fundamento inexcusable de las mismas, pues solo desde una comprensión de la esencia del hombre creado a imagen de Dios y de las exigencias de su naturaleza creada puede conseguirse que los logros científicos y tecnológicos estén de verdad al servicio de la persona humana.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, la Mtra. Andrea Pérez, sugiere que reflexiones y respondas las siguientes preguntas de la mano con tu profesor y compañeros:

¿Cuál es el sentido de buscar la verdad?

2

¿Qué pasa cuando la persona humana se desenvuelve en un entorno meramente cientificista?

3

¿Cuál es la identidad de la universidad?

4

¿Consideras que hay una relación entre la verdad y el amor?, ¿por qué?

5

¿Qué significa que el ser humano es un ser abierto al infinito y es un buscador?

6

¿Cómo se vincula la vida del universitario con el sentido de vida?



La universidad: orígenes y evolución

Francisco López, Nina del Rocío Martínez
y Armando Gándara

INTRODUCCIÓN

¿Para qué sirve la universidad?

La universidad, como institución milenaria, ha desempeñado un papel crucial en la formación integral de los individuos a lo largo de la historia. En sus orígenes, el proceso educativo se basaba en el sistema de Lectio-Disputatio, donde los estudiantes debían demostrar su comprensión. Este enfoque, aunque distante de la educación actual, sentó las bases para el desarrollo del pensamiento crítico y la adquisición de conocimientos.

En el contexto mexicano, la evolución de la educación ha sido marcada por hitos significativos, como la lucha por la autonomía universitaria y la creación de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1929. Estos eventos reflejan la importancia de la educación en la construcción de una sociedad más justa y democrática.

Es fundamental comprender que la universidad no solo se centra en la transmisión de conocimientos especializados, sino que también busca formar individuos comprometidos con su entorno y el desarrollo sustentable. La educación universitaria no solo se limita al saber disciplinario, sino que también implica la internalización de valores que permitan a los estudiantes ser agentes de cambio social.

En este sentido, las asignaturas básicas como matemáticas, gramática e historia desempeñan un papel crucial en la construcción de un pensamiento estructurado, la expresión adecuada de ideas y principios, y la comprensión de nuestros orígenes y evolución como sociedad.

La universidad no solo es un espacio de adquisición de conocimientos, sino también un lugar donde se forjan los líderes del futuro, comprometidos con la transformación positiva de la sociedad.

La adquisición del pensamiento crítico es fundamental en la actualidad por varias razones clave:

1. Toma de decisiones informadas: El pensamiento crítico permite analizar información de manera objetiva, evaluar diferentes perspectivas y tomar decisiones fundamentadas en evidencia y razonamiento, lo que es esencial en un mundo lleno de información y desafíos complejos.
2. Resolución de problemas: El pensamiento crítico capacita a las personas para identificar y abordar problemas de manera efectiva, desarrollando habilidades de análisis, síntesis y creatividad que son esenciales para encontrar soluciones innovadoras.
3. Autonomía intelectual: Fomenta la independencia intelectual al cuestionar suposiciones, examinar creencias y desarrollar opiniones fundamentadas, lo que promueve la autonomía y la capacidad de pensar por uno mismo.
4. Adaptación al cambio: En un entorno en constante evolución, el pensamiento crítico permite a las personas adaptarse a nuevas situaciones, resolver desafíos inesperados y aprender de experiencias pasadas para mejorar en el futuro.
5. Comunicación efectiva: Al desarrollar habilidades de pensamiento crítico, las personas pueden expresar sus ideas de manera clara, coherente y persuasiva, lo que es fundamental en la interacción social, laboral y académica.

Debes tener siempre muy presente que entre las cosas que te son dadas por la DAFI y por lo tanto los estudios universitarios, es la capacidad de pensar, escribir, hablar y tener muchas lecturas, todo ello de manera crítica y ordenada, el valor económico que esto te aporta es invaluable. Pero si te acobardas y lo tomas de manera superficial, ese será el valor que desarrollarás.

Mtro. Jorge Juan Jiménez López

LA UNIVERSIDAD: ORÍGENES Y EVOLUCIÓN



FRANCISCO J. LÓPEZ, NINA DEL ROCÍO MARTÍNEZ, J. ARMANDO GÁNDARA

¿Cómo citar? López F, Martínez M. y Gándara A. (2010). La Universidad: Orígenes y evolución. México: CULCyT. 7 (40/41). 5-13.

La educación, ha sido desde que el hombre apareció en la tierra, la forma de comunicar sus hechos y de transmitir sus conocimientos, así como el medio de generar nuevos conocimientos y tecnologías, lo cual en los últimos años ha sido de una manera vertiginosa, comparativamente, no con los orígenes, sino con los últimos dos mil años.

Esta alta especialización y diversificación del conocimiento, sobre todo en áreas como la ingeniería, no hace olvidar aspectos que contribuyen a la formación integral y universal de los estudiantes, condición que pese al avance de la ciencia, ha mantenido, con cambios obvios del avance del hombre, sus tradiciones e intenciones. Por lo cual es importante ver en retrospectiva los orígenes de la Universidad y su evolución hasta la actualidad, sobre todo en México.

El proceso educativo se puede ver desde los orígenes del hombre y desde las diferentes culturas, pero sería demasiado largo abordarlo desde esa perspectiva, así que partiremos de los orígenes que conforman la sociedad llamada occidental y que termina con su implementación en México. Los orígenes del modelo educativo del mundo occidental inician en la antigua Grecia, donde se destacan dos escuelas: la ateniense y la espartana, la primera es el modelo que siguieron los griegos, los romanos y los cristianos de la edad media. La segunda fue perdiendo fuerza cuando la hegemonía griega se expandió por el mundo conocido y el aspecto militar decayó a favor del literario e intelectual.

Los antiguos griegos, daban el nombre de paideia (derivado de país, niño) a la educación que recibían los niños a partir de los siete años. Su objetivo era la formación integral, a través de la enseñanza literaria y retórica, científica y filosófica, incluyendo la educación física y artística. Su origen se fija en el siglo

V A.C. y se consolida en el siglo II A. C., permaneciendo con romanos y cristianos hasta la baja edad media.

En este modelo educativo, los niños quedaban al cuidado de un pedagogos (pedagogo), normalmente un esclavo, que debía llevarlos a la escuela y traerlos así como ayudarles en sus clases y tareas y enseñarles moral. Las niñas eran educadas en casa, aunque si hay datos de ciertas zonas donde también fueron a escuelas. Las escuelas eran privadas y las atendían los grammatistes o maestros de primeras letras (grammata), hasta que cumplían 12 o 14 años. Los alumnos escribían en tablillas de madera colocadas sobre las rodillas sentados en taburetes, no existían los pupitres. Y el maestro se auxiliaba también de otros materiales para impartir su clase.

La asistencia a clase, era diaria, no había fin de semana, aunque si muchas festividades y era desde que amanecía hasta el atardecer. Los alumnos ingresaban al segundo nivel o secundario a los 14 años y permanecían hasta los 18, en este nivel ya se profundizaba más en los diferentes campos, literatura, matemáticas, geometría, aritmética, música y astronomía; es la época de los grandes maestros y filósofos. Aquí cabe destacar la formación física desarrollada en una palestra o gimnasio principalmente en la práctica del pentatlón, así como el pugilato y el pancracio. Finalmente a los 18 años el adolescente se convertía en un joven (ephefos) y empezaba la última etapa de formación como ciudadano de Grecia. La llamada efebía, en la cual realizaba el servicio militar al tiempo que desarrollaba el espíritu cívico y democrático de la ciudad.

Así al cumplir los 21 años el podía optar por una profesión, médico, filósofo, orador, matemático, militar, etc. Esta última etapa se puede considerar como la Universidad a la Griega.

Por otra parte, Esparta difería de este modelo educativo, aunque al final terminó adoptándolo, lo cual condujo al debilitamiento y posterior conquista de Grecia por Roma. La educación espartana estaba encaminada a formar soldados y mujeres que dieran hijos sanos, el niño deja el hogar a los siete años para ingresar a las agelai, donde se criaba con otros niños; a los doce se sometía a un duro entrenamiento físico y clases de música, a los dieciocho años entraba al servicio militar y a los veinte se incorporaba a la vida de la ciudad.

El servicio militar no lo abandonaba hasta que era un anciano, condición que en esa época era difícil de alcanzar. Las niñas también recibían instrucción física, dura, con el fin de dar hijos sanos, preparando sus cuerpos para el parto. Ya que los hijos débiles, con deformaciones o enfermos eran abandonados a su suerte en el monte.

Surgimiento de la universidad

El modelo griego, sobrevivió hasta la entrada de la edad media, en donde la educación pasó a manos de las órdenes religiosas o de la iglesia, ya que los estudiantes de esta época eran considerados para todos los efectos como clérigos menores.

Es en la edad media cuando surgen las primeras universidades propiamente dichas, ya que en un inicio los monjes eran quienes impartían la enseñanza de carácter religioso, es decir escuelas monásticas, las primeras aparecen en el siglo IX y evolucionaron hacia escuelas catedralicias en el siglo XI, cuyo propósito era formar sacerdotes más letrados. Es decir, su propósito principal era formar sacerdotes. Sin embargo también atrajeron a hombres que deseaban educarse sin ser sacerdotes. Lo cual originó la aparición de la Universidad.

Las primeras Universidades Europeas aparecen en el siglo XII y recibe su nombre del latín *Universitates*, que significa corporación, es decir se organizaron en corporaciones de profesores y alumnos, con derecho a gobernarse autónomamente. La primera Universidad se constituyó en Bolonia en 1088, después siguieron la de Oxford en 1096, la de París, Montpellier, Toulouse, Cambridge, Padua, Palencia, Valladolid, Salamanca y Coimbra durante el siglo XII. En el siglo XIII se generalizó el uso del papel y del libro y aumentaron las obras firmadas por el autor. En estos centros se difundían las ideas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Ockham y Bacon, que analizaban la fe y la razón. Las Universidades se dividían en facultades de artes, derecho, medicina, y teología. El idioma usado era el latín, aunque posteriormente surgieron escritos en las lenguas locales.

Los jóvenes estudiantes ingresaban a la Universidad a partir de los 14 o 15 años y primeramente cursaban durante seis años, en la facultad de artes, dos grupos de materias:

El Trivium, que comprendía gramática, retórica y lógica, y el Quadrivium, que comprendía aritmética, geometría, astronomía y música. Las clases eran impartidas en el más puro modelo conductista, el profesor leía en voz alta y comentaba un texto, mientras los alumnos tomaban apuntes. Los alumnos debían memorizar los textos para poder reproducirlos y discutirlos, pero no en sentido crítico, sino solo para demostrar su comprensión. El modelo era mayormente teórico. Los libros eran costosos, pues eran hechos a mano, por lo que los alumnos recurrían mayormente a la biblioteca para su consulta.

Cuando el alumno consideraba que estaba preparado para acceder a un grado, entonces presentaba los exámenes, solo en ese momento los presentaba. El grado más básico era el de bachiller, que le permitía desempeñar diferentes actividades, pero principalmente le permitía continuar con sus estudios. Seguía el de magister el cual le permitía ser profesor de cualquier universidad de la cristiandad. Después de este grado podía optar por el de doctor. El doctorado más breve era en artes que tenía una duración entre cuatro y seis años. El de medicina demandaba diez años y tenía una clara función en el ejercicio de la práctica. El de derecho entre doce y trece años lo que le permitía convertirse en burócrata o incluso acceder a la corte de un rey o aristócrata. El más largo y complejo era el de teología que duraba como mínimo quince años.

El proceso de presentación de exámenes era riguroso y muy protocolario. Iniciaba cuando

el estudiante solicitante del examen juraba ante el rector, una semana antes, cumplir los estatutos de la universidad y no sobornar al jurado. El día de examen oía misa y luego se presentaba ante sus profesores, los cuales le entregaban un texto y daban un tiempo para preparar la exposición que era un acto público, donde contestaba las preguntas de los examinadores y era aprobado o no para el grado solicitado. Este sistema conocido como Lectio-Disputatio. También era usado para la obtención del grado doctoral, con la variante que el texto era sustituido por la tesis del candidato. Si era aprobado, el nuevo doctor debía correr con los gastos del festejo que seguía.

En todos los casos y Universidades, la mayor parte de su egresados estaban encaminados a administrar el aparato político de la época, con el fin de mantener el estatus quo, sin embargo, gracias a los mecenazgos que se daban, pues la vida del estudiante era difícil por no poder trabajar durante sus estudios, hizo nacer una mentalidad humanista que dio paso al renacimiento.

Las universidades evolucionaron hacia este nuevo enfoque educativo que planteaba el renacimiento, sin embargo no todas lo hicieron al mismo tiempo y eso origino distintos avances en el conocimiento, ocasionado que los diferentes países avanzaran unos más que otros, los procesos oscurantista y conservadores de la religión fueron un traba en este sentido, siendo el caso de España uno de los modelos conservadores, que lamentablemente traslado a América, en el caso particular a México. Esto no quita

que el modelo español, concretamente el de Salamanca, no haya alcanzado grandes aportaciones, pues la conquista coincide con la época de oro de las letras y la educación en España, sin embargo el modelo se mantuvo inamovible por más tiempo del deseado y origino un atraso que desencadeno en el decaimiento de la grandeza española como se muestra a continuación.

La universidad en la Nueva España

Con la caída de Tenochtitlan, y el inicio de la colonia, la naciente Nueva España, necesita contar con pobladores, españoles o no, que permitieran el desarrollo de actividades fundamentales para esa época, como era la instrucción teológica, la explotación de los recursos naturales y los servicios de los grupos dominantes. Así, los primeros educadores fueron los religiosos españoles, cuya prioridad era la conversión de los naturales a la nueva religión, para lo cual era necesario contar con indígenas que dominando el español y el latín, pudieran en su lengua nativa, enseñar las bellas artes y la filosofía y más tarde, cuando se definiera si eran seres con alma o no, transmitir las sagradas escrituras, por lo cual nace la primera institución española de educación superior en la Nueva España: El Colegio De Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536.

El aumento de la población, tanto española como de origen español, llamados criollos, origino la demanda de una institución de educación superior que estuviera a la altura de las españolas. Así, en 1547, se expide

la primera cédula de creación de la Real y Pontificia Universidad de México, conforme a las constituciones de la Universidad de Salamanca, en España. La segunda y definitiva se da en 1551; alcanzando fama tanto en Europa como en América, de institución de vanguardia en América a partir de 1553. En los siguientes doscientos años, el prestigio de la Universidad se afianzo contando con un alto número de egresados en sus diferentes grados, que desarrollaban sus actividades no solo en México, sino en toda la América Española.

La demanda de personal capacitado encargado de la administración del virreinato y las actividades eclesiásticas, originó la creación de los Colegios Universitarios a partir de 1573. Estos se dividían en tres tipos:

El Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos.- Encargado de la formación sacerdotal, puestos básicos de la administración y educación, de manera rigurosa y selectiva, con altos estándares de calidad académica. (1573)

1. Colegio de Comendadores de San Ramón Nonato.- Responsable de la formación de los funcionarios aptos para gobernar y ejercer justicia. (1628)
2. Colegio de San Ignacio de Loyola, mejor conocido como de las Vizcaínas.- Encargado de la educación de mujeres en criterios pedagógicos y filosóficos. Cabe destacar que en esta época no era muy bien visto que las mujeres recibieran educación superior, la más fuerte impulsora de este colegio fue Sor Juana Inés de la Cruz. (1767).

Las instituciones con actividades de investigación científica, relacionadas con la docencia, aparecen a partir de 1781 y destacan tres:

1. La Academia de las Nobles Artes de San Carlos de la Nueva España.- Abarcaba el campo de la pintura, escultura y arquitectura. (1781)
2. La Escuela de Minería- Abarcaba el campo de la explotación del subsuelo mexicano. (1783)
3. El Jardín Botánico- Abarcaba el campo de la flora susceptible de ser aprovechada económicamente y su desarrollo en el comercio, farmacología y medicina. (1787)

Hacia el final de la colonia, los avances científicos y literarios de la Nueva España y el viejo mundo inundaba a las clases intelectuales de la colonia, a pesar de la censura de la Santa Inquisición, la cual poco pudo hacer para mantener la ortodoxia de los dogmas religiosos e incuestionables, en contra del liberalismo europeo, en especial el francés. Preparando en forma sólida el camino a la Independencia.

La universidad en el siglo XIX y XX

El inicio de la guerra de independencia, desquicia el sistema educativo en México, de hecho se mantendrá casi todo el siglo XIX, por las constantes guerras y asonadas del país. Sin embargo, sí se presentan avances, los primeros se ven reflejados al

final de la guerra de independencia, con la naciente República. En 1833, la coordinación y el servicio escolar recaerían en la Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito y Territorios Federales, iniciando a su vez una pugna entre las autoridades de la República y el clero, pues no hay que olvidar que este último, controlaba desde la colonia la instrucción escolar, desde la primaria hasta la superior. El encuentro fue frontal, que incluso desencadenó la guerra de Reforma y la posterior intervención francesa.

El Estado y no el clero sería, a partir de este momento responsable de las decisiones en materia educativa. De forma que la enseñanza superior descansó en seis establecimientos descentralizados del ámbito universitario, pues la Real y Pontificia Universidad quedó clausurada para el ejercicio docente y científico:

1. Estudios preparatorios
2. Estudios ideológicos y humanidades
3. Ciencias físicas y matemáticas
4. Ciencias eclesiásticas
5. Ciencias médicas
6. Jurisprudencia

En 1836 se instituyó el Colegio Militar, así como escuelas normales, el Instituto de Geografía, y estadística, las escuelas nocturnas para adultos y la Biblioteca nacional.

A pesar de ser un siglo altamente inestable socialmente, y que las instituciones educativas se cerraban y abrían según el grupo en el poder, cabe destacar que en esta época nacen los llamados Institutos Literarios

y Científicos en cada estado, Algunos ya existían desde la colonia como el de San Nicolás en Michoacán, del que fueron rectores Hidalgo y Morelos, más pasaron del control del clero al del estado. Benito Juárez se forma en el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca. Son estos institutos los que dotan de los pensadores y políticos que darán un enorme impulso al espíritu liberal, que finalmente triunfará y serán estas instituciones las que en su evolución darán paso a las Universidades Públicas estatales en la mitad del siglo XX.

Con la República restaurada a la caída del Imperio y el arribo del Porfiriato, la Paz que se vive permite empezar la reconstrucción. Nace la Escuela Nacional Preparatoria y la Secretaría de Instrucción Pública. Durante el Porfiriato se consolidaron las instituciones de la República en materia educativa y al cumplir 100 años de vida independiente la Nación, El ministro de educación de Don Porfirio, El maestro Justo Sierra logra en el Marco del Centenario, el 22 de septiembre de 1910, inaugurar la reestructurada y modernizada Universidad Nacional De México. Sin embargo, otro evento empañó este logro del maestro Sierra: La Revolución Mexicana.

De nueva cuenta la gesta revolucionaria detendrá la vida pública en México, pero a diferencia del movimiento de independencia, la afectación en el sistema educativo no es tan impactante, y permite continuar con su avance una vez termina la lucha armada, Asumiendo en el gobierno de Obregón la recién creada Secretaría de Educación Pública (SEP), José Vasconcelos y Antonio Caso la

rectoría de la Universidad. Los Gobiernos de Obregón y Calles dan un fuerte impulso a la educación y desarrollo del País, aparecen las primeras universidades estatales (México, Puebla, Guadalajara, Michoacán y San Luis Potosí), al mismo tiempo empieza la lucha por la autonomía universitaria, lográndola en 1929, durante el gobierno del Lic. Portes Gil, el 2 de agosto de 1929, Naciendo la Universidad Nacional Autónoma de México, siendo el Lic. José López Lira su primer Rector (Robles, 2010).

Conclusiones

Es deseable marcar el fin de este artículo en este punto, pues la intención era generar el interés de conocer el origen de la universidad y como se llevo en su evolución hasta nuestro país. El análisis de la vida universitaria a partir del la revolución y durante todo el siglo XX y XXI, es propio de otro estudio aparte.

En los estudios de ingeniera es muy común dar importancia a las ciencias naturales y matemáticas, así como de las ciencias de la ingeniería, más el desconocimiento del origen de la institución en que estudian y el camino que el saber humano a recorrido para llegar a la institución en que estudian a llevado a la desvinculación institucional, la falta de amor a la camiseta.

La formación integral de los universitarios no descansa solo en el saber disciplinario sino en la culturización y los valores que le permitan ser un agente de cambio social, comprometido con su entorno y el desarrollo sustentable del mismo, a fin de lograr una

sociedad más justa y más democrática que nos permita transitar por el camino de la paz. Acuñando un ideal educativo, se destacan tres asignaturas básicas para construir todo conocimiento humano. Las matemáticas, las que nos permiten contar con un pensamiento estructurado y formal, la gramática, que nos permitirá expresar de forma adecuada nuestras ideas y principios y la historia, pues necesitamos de manera ineludible, saber nuestros orígenes, nuestro tránsito por el tiempo, nuestra evolución y nuestros errores para vivir y mejorar el presente y delinear nuestro futuro.

FILOSOFÍA EN DEBATE

1

Después de revisar la lectura, el Dr. Guillermo Callejas, sugiere que reflexiones y respondas las siguientes preguntas de la mano con tu profesor y compañeros:

En la lectura de Benavides-Martínez Ruíz y Gándara, se afirma que comprender la universidad como centro docente, de investigación y de cultura, es crucial para comprender nuestro presente. En este sentido y basándote en información contenida en el texto, ¿Por qué crees que, en la actualidad, es relevante la universidad como institución?

2

¿En qué aspectos consideras que la Universidad, en tanto institución educativa, ha evolucionado favorablemente en relación a la educación en la Antigua Grecia y en la Edad Media?

3

Como se observa en la lectura, en muchas universidades europeas a partir del siglo XII se impartía en las universidades dos grupos de materias: el trívium y el quadrivium. Desde tu perspectiva personal, ¿piensas que las universidades en la actualidad deben conservar esta pluralidad de materias? Sustenta tu punto.

4

¿Qué aspectos de la Universidad, desde sus orígenes hasta el día de hoy, consideras que prevalecen?

5

Hacia el final de la lectura, se da un panorama sobre las instituciones educativas en México en el siglo XX. ¿Qué tan relevante es, desde tu punto de vista y considerando la historia del siglo XX en México, que las universidades tengan autonomía en relación al estado?



Philomovies – Filosofía en la cultura pop

Platón, El mito de la Caverna

Matrix (1999) Dir. Lana y Lilli Waxhoswski

Barbie (2023) Dir. Greta Gerwig

La habitación (2015) Dir. Lenny Abrahamson

Alicia en el País de las Maravillas (2019) Dir. Tim Burton

Aristóteles, el asombro

La habitación (2015) Dir. Lenny Abrahamson

The Truman Show: historia de una vida (1998) Dir. Peter Weir

Estados de la mente

Sully: hazaña en el Hudson (2016) Dir. Clint Eastwood

Serie Big Bang Theory, Capítulo La reconfiguración del armario (2013) Dir. Mark Cendrowski

Falacias y sofismas

El dilema de las redes sociales (2020) Dir. Jeff Orlowski

Zootopia (2016), Dir. Rich Moore y Byron Howard

Escepticismo

Serie Merlí, Capítulo: Los escépticos (2015) Eduardo Cortés

Rene Descartes y el racionalismo

Serie Black Mirror, Capítulo Partida (2016) Dir. Dan Trachtenberg

Yo, Robot (2004) Dir. Alex Proyas

David Hume y empirismo

Contact (1997) Dir. Robert Zemeckis

Immanuel Kant e idealismo

El origen (2010) Dir. Christopher Nolan

Posverdad

No mires arriba (2021) Dir. Adam McKay

Serie Black Mirror, Capítulo The Waldo Moment (2013) Dir. Bryn Higgins

Aristóteles y realismo moderado vs nominalismo

El nombre de la rosa (1986) Dir. Jean-Jacques Arnaud

La verdad como adecuación a la realidad

La vida es bella (1997) Dir. Roberto Benigni

Miniserie: La luz que no puedes ver (2023) Dir. Shawn Levy

S. XX y posmodernidad (Bauman)

Serie Black Mirror, Capítulo Nosedive (2016) Dir. Joe Wright

The Bling Ring (2013) Dir. Sofía Coppola

Perdidos en Tokio (2004) Dir. Sofía Coppola

Her (2013) Dir. Spike Jonze

Razón y fe

Gravedad (2013) Dir. Alfonso Cuarón

Dios no está muerto (2014) Dir. Harold Cronk

Prometeo (2012) Dir. Ridley Scott

Ágora (2009) Dir. Alejandro Aménabar

Mirada profunda y proactividad

El gran showman (2017) Dir. Michael Gracey

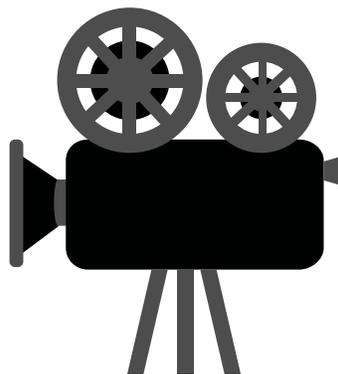
Los Miserables (2012) Dir. Tom Hooper

El circo de las mariposas (2009) Joshua Weigel

Morin, Los siete saberes necesarios para la educación del futuro

Escritores de la libertad (2007) Dir. Richard LaGravenese

Coach Carter (2005) Thomas Carter



Bibliografía

SECCIÓN RÍGIDA:

1. Platón. (2003). Diálogos: Apología de Sócrates. Madrid: Gredos.
2. Platón. (1992). República, Libro VII. Madrid: Gredos.
3. Aristóteles. (1994). Metafísica. Madrid: Gredos.
4. Sanguinetti J.J. (2005). La verdad. El conocimiento humano: desde una perspectiva filosófica. Madrid: Palabra.
5. Sexto Empírico (2008). Esbozos Pirrónicos. Madrid: Gredos.
6. Descartes R. (1999) Meditaciones metafísicas. Barcelona: Barcelona Folio.
7. Hume D. (2001). Tratado sobre la naturaleza humana. Libros en la Red. Sitio web: http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Hume_tratado.pdf
8. Kant I. (1999). Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia. España: Ediciones Istmo, S.A.
9. Artigas M. (2011). Ciencia y fe: una colaboración positiva. Ciencia, razón y fe. España: EUNSA. 143-156.

SECCIÓN FLEXIBLE:

1. Moreno J. (2007). Para entender mejor al mundo. Curso de filosofía realista. Madrid: RIALP, 25-50.
2. Olivé L. (2011). La ciencia y la tecnología en la sociedad de la tecnología. Ética, política y epistemología. México: Fondo de Cultura Económica.
3. Bauman Z. (2003) Prólogo. Modernidad Líquida. México: Fondo de Cultura Económica.
4. Lacalle M. (2018). En busca de la unidad del saber. Una propuesta para renovar las disciplinas universitarias. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.
5. López F, Martínez N. y Gándara A. (2010). La Universidad: Orígenes y evolución. México: CULCyT. 7 (40/41). 5-13.

