

**© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,  
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.**

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102

Certificado de Licitud de Título 13577

Certificado de Licitud de Contenido 11150

**Instituto de Filosofía A.C.**  
Zapopan, Jalisco / México 2009

Marcelino Champagnat 2981  
Loma Bonita Sur C.P. 45050  
Teléfonos: 3631 0934 y 3631 0943  
www.if.edu.mx

**PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas**

Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión  
Prometeo Editores S.A. de C.V.

**ISSN 1870-7041**

Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

*Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.*

**Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Zapopan, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

**Correspondencia y canje**  
torresguillen@hotmail.com

**Suscripciones**  
repcioniffim@yahoo.com.mx

## ÍNDICE

- 5      **EDITORIAL**
- 11     **JÓVENES, PROMOCIÓN VOCACIONAL Y FORMACIÓN PARA  
LA VIDA RELIGIOSA: UN ENFOQUE SOCIOCULTURAL**  
Luis Fernando Falcó, msp
- 31     **FILOSOFÍA Y CIENCIA EN EL MUNDO HISPÁNICO: UNA  
MEDITACIÓN INTERCULTURAL DE LA CIENCIA**  
Raúl Fernet-Betancourt
- 45     **TRES MODOS DE ENSEÑAR FILOSOFÍA**  
Fernando Leal Carretero
- 67     **VINDICAR LAS CIENCIAS, CULTIVAR LA TÉCNICA, GANAR  
EN SABIDURÍA**  
Luis A. Aguilar Sahagún
- 75     **DEL TECNÓFOBO IRREDENTO AL ANALÍTICO PRUDENTE**  
Cauhtémoc Mayorga Madrigal

- 87**      **FILOSOFÍA POLÍTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA**  
Jaime Torre Guillen
- 107**     **TRES FORMAS DE EVALUAR EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO**  
Julián Molina Zambrano
- 117**     **FORMAS DE HACER POLÍTICA, SUBJETIVIDAD Y RACIONALIDAD TEÓRICA**  
Rafael Sandoval Álvarez
- 131**     **RESEÑA: DEVOLVER AL PROFESIONISTA Y AL EJERCICIO DE LA PROFESIÓN A SUS VÍNCULOS MÁS PROPIOS Y SUSTANTIVOS**  
Luis Fernando Falcó, msp



## PRESENTACIÓN DEL RECTOR

Ve la luz el séptimo número de la revista Piezas en diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas, permaneciendo en el empeño de constituirse como espacio privilegiado de reflexión de nuestro Instituto de Filosofía – Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México. A lo largo de éste y los números antecedentes, creemos que el Consejo Editorial ha asumido con cuidado la doble tarea que entendimos daría vida a la revista: abrir un foro para que, de la mano de nuestros profesores y otros profesionales de la filosofía interesados, se establecieran diálogos relevantes entre una serie de expresiones de filosofía y otras preocupaciones humanas, sociales y también filosóficas significativas para la cultura actual. En el caso de la corta trayectoria de la revista Piezas, se han presentado invitaciones que tienen que ver con la ciencia, los derechos humanos, la enseñanza de la filosofía, el arte y el bien común.

Respecto a la primera tarea, ante los temas formulados por la revista en estos números, nos hemos encontrado con expresiones muy diversas, aunque unánimes en cuanto a la calidad, que reflejan tanto la diversidad de las elabores filosóficas, los supuestos en que se sostienen, como la índole de las preocupaciones de los autores. Una revista de filosofía abierta, formada por una constelación de piezas en diálogo, necesariamente tiene que reflejar ese talante.

Por otro lado, Piezas también ha intentado expresar las búsquedas y el perfil filosófico de nuestro centro. Lo decimos con claridad, entre nosotros – en este instituto auspiciado por un segmento importante de la vida religiosa masculina en México – la filosofía tiene un evidente interés formativo. Se la considera, como siempre se ha considerado en la mejor tradición de la Iglesia Católica, como una propedeútica insustituible para el interior de la propia persona, hacia la inteligencia de la fé, y hacia el diálogo con quienes sostienen otras visiones del mundo; como un ejercicio formativo indispensable para quienes se preparan para vivir desde una vocación consagrada y

en un servicio ministerial al Pueblo de Dios. Por eso, frecuentemente nuestros autores han mostrado preocupaciones, posiciones, intereses y argumentos que parten explícita o implícitamente de postulados filosóficos en consonancia con la visión cristiana del mundo. ¡Tendremos que hacerlo más a menudo, y de manera más explícita!

En algunas otras ocasiones, como en éste número, aparecen textos que postulan un diálogo entre preocupaciones específicas de esta porción del todo eclesial que en la vida consagrada, y alguna veta de la filosofía o la ciencia particularmente social, que pueda resultar fecundo para la mayor comprensión de dinámicas que involucran a la misma visa religiosa. En esta perspectiva se espera que el artículo que en este número reflexiona sobre las vocaciones a la vida consagrada y las dinámicas socioculturales que atraviesan a la juventud actual, sobre todo en Latinoamérica, abra causas a una mejor comprensión de un fenómeno tan acusante como es el de las nuevas vocaciones y sus desafíos.

Luis Fernando Falcó, msp / Rector



## EDITORIAL

Ha pasado el tiempo en que la filosofía era la fuente de donde emanaba el conocimiento del mundo occidental. Las ciencias y la tecnología en la actualidad han ocupado ese lugar. La legitimidad social de éstas, en buena medida ha llegado a ser posible por la claridad con que han planteado sus fines, así como por la estabilidad de sus criterios de validez metodológica y epistemológica; su interés en establecer leyes formalizables, sus criterios de objetividad, su pretensión de neutralidad valorativa, etc. Sin embargo, también en el mundo de hoy, la tecnociencia - esa fusión entre ciencia aplicada y el poder económico global- parece rasgar, en su modo de proceder, con los principios que generaron confianza durante más de dos siglos los paradigmas clásicos de la ciencia moderna. Así, la objetividad de la ciencia se ha puesto en cuestión, la pluralidad de saberes se han multiplicado, los debates sobre los criterios epistemológicos del conocimiento aumentan y los resultados de la tecnociencia en los productos comerciales de todo tipo, elaborados en los complejos industriales y militares de los países hegemónicos, impactan inmediatamente sobre el ámbito de la ecología, la sociedad, la política, la cultura y de la moral de los pueblos.

Frente a estos signos de los tiempos y después de las fuertes críticas que recibió la filosofía desde el neopositivismo hasta los llamados giros lingüístico y hermenéutico, el presente número de **Piezas** plantea una serie de interrogantes: ¿En qué términos tendríamos que comprender el reto que esto representa para la filosofía? ¿Cómo puede la filosofía, frente a estos retos, reivindicar su entraña humanista sin caer en un moralismo estéril? ¿Puede la filosofía ser ajena a los procesos y dinámicas del campo científico y técnico? ¿Es posible que la filosofía reconozca e integre los impulsos de las ciencias y de la técnica sin perder su pretensión de radicalidad en un sentido humanista?

---

Desde esta problematización, el tema sobre el diálogo entre filosofía y ciencia invita a nuestros colaboradores a que reflexionen sobre el mismo y, nos den pistas para abordar con suficiente inteligibilidad, los posibles caminos que puedan abrir brecha hacia el reconocimiento de que la filosofía, todavía es indispensable de frente a la inquietud que nos aquejan los tiempos presentes.

Para iniciar el número de **Piezas**, en esta ocasión, **Raúl Fornet-Betancourt** nos ofrece una meditación intercultural de la ciencia en el contexto del mundo hispánico. Para este filósofo la relación entre filosofía y ciencia tiene que entenderse y explicarse en el sentido de una relación que es relativa tanto cultural como históricamente. El “mundo hispánico” se entiende como el complejo espacio de fermentación de una cultura de culturas en diálogo cuya historia y presente están informados constitutivamente por la experiencia de relaciones interculturales. Uno de los puntos básicos de este artículo, surge de la idea de que la relación entre filosofía y ciencia no es una relación fija, estática o estable, sino que, por el contrario, depende de lo que en cada época se entienda por filosofía y /o ciencia, pero también, y acaso sobre todo, de la manera en que una cultura se plantea, explica y articula la vinculación que pueda haber entre ambas. Otra tesis desde la que parte Fornet-Betancourt es aquella que afirma que, el “mundo hispánico” representa un universo cultural en el que, debido justamente a su constitución intercultural, se ha desarrollado un horizonte peculiar para pensar la relación entre filosofía y ciencia no sólo de una forma específica, sino también con posibilidades para promover hoy una meditación sobre la ciencia que vaya más allá de la simple crítica o del rechazo de reacciones tradicionalistas.

Por otro lado en el artículo *Tres modos de enseñar la filosofía*, **Fernando Leal Carretero** nos recuerda que en México “estamos acostumbrados a enseñar filosofía, a aprender filosofía, a hablar de filosofía bajo el amparo de figuras históricas que admiramos de lejos, de las que nos enteramos a través de reportes de segunda o tercera mano... en la mayoría de los casos nos contentamos con repetir, más o menos apegados a la letra, lo que esos gigantones de antaño —a veces con encanto, las más de manera complicada y trabajosa— dijeron.” Éste, el cual es sólo un primer modo habitual de

---

enseñar filosofía, es contrastado con otros dos alternativos: uno que fomenta el que “los estudiantes se hagan cargo por sí mismos de las preguntas, tesis, razonamientos y conclusiones filosóficas, que sean capaces de contestar unas y defender los otros; y aquel que discurre acerca de la filosofía en clave colaborativa con las ciencias y otras disciplinas no filosóficas.” El tercer modo de enseñar filosofía, reflexiona nuestro autor, trata de lo que ocurre en el contacto entre la filosofía y la ciencia sobre todo cuando, las preguntas de las que partimos en filosofía se transforman por efecto de ese contacto. Concretamente, los problemas insolubles de los que regularmente aparecen en la filosofía, fruto de su contacto con la ciencia se vuelven solubles y la pregunta sin respuesta se vuelve susceptible de ella por este encuentro.

Pero aunque no se duda de que las ciencias avanzan con paso seguro gracias a la dedicación de quienes las cultivan, **Luis Armando Aguilar Sahagún** nos invita a pensar en todos los aspectos positivos que han generado el conocimiento científico, para estar en condiciones de ponderarlos y reivindicarlos. Para Aguilar Sahagún, el mismo avance de la ciencia, el cual va de la mano de los enormes adelantos en el campo de la tecnología, exigen un plus de reflexión, un cuestionamiento más fundamental acerca del para qué, el para quién, el sentido y significado mismo de su quehacer y de sus resultados. La justificación que se mantiene en este artículo, señala que, las ciencias han contribuido en gran medida a configurar la visión del mundo actual, permeando la cultura y suscitando una mentalidad empirista por lo que es indispensable un diálogo humilde, abierto y respetuoso con quienes las cultivan y las patrocinan.

**Cuathémoc Mayorga Madrigal**, en su artículo, *Del tecnóforo irredento al analítico* prudente sostiene que “la convivencia histórica entre las tradiciones prácticas y las tradiciones “intelectuales” ha sido tortuosa.” En su trabajo, Mayorga Madrigal busca construir un esbozo histórico de los encuentros y desencuentros entre la filosofía y la técnica, con el fin de valorar la importancia que tiene en el campo académico y en el mundo de hoy, la reflexión que nos ofrece la filosofía de la tecnología. Para nuestro invitado, la técnica debiera ser reconocida como un producto de la conciencia del hombre la cual genera creencias y modos de vida, por lo que, es un punto imprescindible

---

sobre el que la reflexión filosófica, principalmente en este tiempo en el que el desarrollo científico y tecnológico parecen ser el sino del mundo contemporáneo, no debe pasar desapercibida.

Finalmente, en lo que respecta a la presente temática de **Piezas**, a saber, el *diálogo filosofía y ciencias*, **Julián Molina Zambrano** parte de la idea de que la investigación científica y tecnológica requiere ser evaluada en virtud de fuerte impacto en la cultura y las sociedades. Para tal efecto, este articulista nos propone la idea de evaluar el conocimiento científico a partir de tres formas. En primer lugar el artículo presenta la evaluación del conocimiento teórico respecto de su adecuación con los fenómenos o respecto de la verdad. Después, Molina Zambrano intenta hacer lo propio respecto de la evaluación de la aplicación del conocimiento en relación a su eficiencia, es decir, se trata de una evaluación tecnológica sobre el funcionamiento del saber y su grado de efectividad. En tercer término el autor hace una reflexión del conocimiento teórico, de su aplicación a los procesos productivos, pero relacionándolo con ciertos principios éticos y políticos que encaminen la reflexión hacia lo que se denomina el bien común.

El tema en general no es fácil, requiere de un seguimiento profundo y de un constante debate el cual podría perfilarnos hacia una nueva dimensión del conocimiento, en donde cada disciplina tenga en su espacio, un lugar para el diálogo con otras disciplinas que le inquieten cuestiones de sentido básico para la humanidad.

El Director.



## JÓVENES, PROMOCIÓN VOCACIONAL Y FORMACIÓN PARA LA VIDA RELIGIOSA: UN ENFOQUE SOCIOCULTURAL

Luis Fernando Falcó, msp<sup>s</sup>\*

*Ellos no son del mundo, pero viven en el mundo... (Jn 17,14)*

**Resumen:** Usualmente las consideraciones sobre Promoción Vocacional y formación en ambientes eclesiales se formulan sin tener en cuenta los contextos socioculturales que configuran actualmente la subjetividad de los jóvenes, quienes son los potenciales candidatos a nuestras congregaciones. En este artículo se vinculan los procesos de reclutamiento y formación para la vida religiosa con algunas tendencias socioculturales en la configuración subjetiva de los jóvenes, particularmente en América Latina. A partir de ello se reflexionan sobre implicaciones que necesariamente deben considerarse en los procesos formativos de los consagrados.

**Palabras clave:** jóvenes, vida religiosa, formación, promoción vocacional, sociocultura.

### Introducción

En el ámbito de la vida religiosa suelen pensarse las cuestiones de reclutamiento vocacionales desde esquemas y factores puramente internos; es decir, considerando únicamente lo que sucede en el mundo interior de la persona y, si acaso, en la dinámica del mundo religioso. Se considera la religiosidad y la decisión del individuo; las formas y modos que ocurren cuando se convoca a los jóvenes a participar en grupos y asociaciones

---

1. Licenciado en Filosofía, Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Jalisciense); Maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO, Sede México. Actualmente es Rector del IFFIM.

y al plantearles la pregunta vocacional. Cuando siguen un determinado proceso de inserción o reclutamiento previo al ingreso se les vislumbra aisladamente, lo mismo que en el momento en que algunos pocos se insertan formalmente a nuestras estructuras de vida y reaccionan a nuestros dispositivos de formación.<sup>1</sup>

Al hacerlo de esta forma, corremos necesariamente el riesgo de que nuestras interpretaciones del proceso de convocación-respuesta y de inserción-formación resulten incompletos, que fracasen o se vean obstaculizados, y no sepamos por qué. Resulta que las más de las veces lo hacemos sin ubicar el proceso vocacional, la decisión de esos jóvenes y a ellos mismos en su contexto social y cultural. Quedamos *ciegos* para percatarnos de un conjunto de factores que inciden estructuralmente en el individuo potencialmente llamado: su manera de pensarse a sí mismo y de apreciar el sentido de la vida, de considerar algo valioso, su moralidad, el sentido de la propia trayectoria y sus imaginarios respecto al futuro. En una palabra, pasamos de largo las dinámicas sociales y culturales que afectan, condicionan o de plano cierran la posibilidad de que ocurran las opciones promovidas. Aún entre los que sí se sienten llamados y comienzan un camino de clarificación vocacional en un instituto religioso, están en juego factores culturales no evidentes que limitan las posibilidades de su agregación y efectiva incorporación. Permanecemos ingenuos—quizás también— frente a los efectos que acarrearán su inserción a las formas tradicionales de incorporación, organización y formación que tiene la dinámica propia de cada seminario e instituto.

Eso ocurre porque la mayoría de las veces no caemos en la cuenta de que se trata no sólo de un cambio de opción espiritual de vida ya sea de carácter voluntarista, místico o emotivo, sino de algo inmensamente más relevante desde el punto de vista social-cultural: ser convocado a *un estilo de vida socialmente ubicado*, comenzar a *vivir prácticas y valores* que tienen un determinado *lugar en la sociedad*, *modificar el imaginario de un modelo de vida* que ya no es el dominante, y que tiene distintas correlaciones con aquello que las grandes dinámicas socioculturales son capaces de encomiar y fortalecer desde sus calladas y férreas estructuras de sentido.

De allí que sea conveniente y necesario hacer este ejercicio reflexivo: 1) señalar elementos que permitan ubicar social y culturalmente quién es este joven latinoamericano

---

1. BAUMAN, ZYGMUNT, *Vida de consumo*, FCE, México, 2007.

actual; 2) para entender mejor qué le implica a un joven típico hacer una elección como la que se propone en la vida religiosa y sacerdotal. Aquí se procede vinculando tres elementos: ciertos rasgos estructurales de la *sociedad moderna/posmoderna*; para señalar después algunas de las tensiones más decisivas de la juventud en A.L. y las implicaciones que estos elementos tendrían para suscitar y sostener una opción como la de la ser religioso o sacerdote en la iglesia católica. Ubiquemos primeramente dos rasgos estructurales de la sociedad y sus implicaciones para estas opciones que hacen tan distante nuestra opción para la generación que arriba a la juventud.

## **Dos elementos estructurales**

***Sociedad de consumidores.*** Dígase pronto y de manera contundente: el imaginario de la sociedad contemporánea no *convoca* para lo que nosotros deseamos vivir y proponemos que otros jóvenes vengan a probar. La sociedad actual, en cambio, *convoca a consumir*. Según Zygmunt Bauman:

La sociedad de consumidores es un tipo de sociedad que convoca, a sus miembros (se dirige a ellos, los interpela, los llama, apela a ellos, los cuestiona, los interrumpe e irrumpe en ellos) fundamentalmente en cuanto a su capacidad como consumidores. Al llamarlos a alistarse como consumidores la sociedad espera ser escuchada, atendida y obedecida. Evalúa –recompensa y penaliza- a sus miembros según la rapidez y calidad de su respuesta a dicha interpelación. Como resultado los lugares asignados sobre el eje de excelencia/ineptitud de rendimientos consumistas se convierten en el principal factor de estratificación y en el criterio fundamental de inclusión y exclusión, a la vez que marcan la distribución de la estima o el estigma social, así como la cuota de atención pública. En otras palabras, la sociedad de consumidores implica un tipo de sociedad que promueve, alienta y refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista; y que desaprueba una opción cultural alternativa.<sup>2</sup>

Si una opción como lo es la vida religiosa elige y se funda en valores que implican la renuncia a una vida centrada en el consumo, aún más, que apunta a la pobreza y al servicio de los pobres como sus ideales, asumiendo un estilo de vida que se distancia y

---

2. *Ibid.* p. 79.

denuncia al consumo como idolatría, entonces necesariamente éste será un modo de vivir en cierta medida *estigmatizado*. Es decir, que no sólo se trata de un modo de vida poco acreditado y para el que no hay convocación, sino para el cual la sociedad positiva y eficazmente, aunque discreta y soterradamente descalifica y estigmatiza. En efecto, es mucho lo implicado por Bauman cuando dice que la sociedad *convoca* a los individuos para alistarse como consumidores y para ninguna otra forma de vida. Se tratará de algo que tiene *lugar*, en contra de aquello otro que queda sin *lugar*, es decir, sin reconocimiento social. Porque siempre la sociedad ha *convocado*, preparado y llamado para formas de vivir que se “canonizan” (y por contraste se ha rechazado otras).

Durante la mayor parte de la historia moderna (era de las plantas industriales y de los ejércitos de conscriptos), la sociedad *–convocaba–* interpelaba a la mitad masculina de sus integrantes en cuanto productores y soldados... Así la obediencia a las órdenes y el apego a las normas, el acatamiento de la función asignada y su indiscutida aceptación, el sometimiento a la rutina y la sumisión a la monotonía, la tendencia a posponer la gratificación, una resignada aceptación de la ética del trabajo son los patrones del comportamiento que fueron inculcados en sus miembros, en los que se los entrenaban y que, se esperaba, aprendieran e interiorizaran. (*Ibid.*).

La sociedad consumista *convoca* en primer lugar a sus miembros a hacerse ellos mismos productos que adquieren vigencia en el mercado, dispuestos a desgastar en ello todas sus fuerzas y orientar sus empeños. Por eso, si quienes viven dicha opción consagrada como propia y quienes la promueven sienten que su llamada *cae en el vacío, se queda sin escucha, no tiene auditorio...* ello no refiere a una percepción autocompasiva, sino sobre todo, a una de toma de conciencia de la realidad y de las dimensiones del reto que enfrentan.

*La cultura “aborista” o cultura acelerada.* Sigue afirmando Bauman que el consumismo del tiempo presente se caracteriza, sobre todo, por una *renegociación del sentido del tiempo*, señalando con ello una ruptura que no tiene parangón en la época moderna. La manera de experimentar la sucesión de la vida ha sufrido un desplazamiento. El tiempo en la sociedad de los consumidores no es cíclico ni lineal, como solía ser para la humanidad en sociedades previas. Usando una imagen metafórica de Maffesoli retomada

por Bauman, se dirá que es un tiempo *puntillista*, o un tiempo *puntuado*. Ello significa que se trata de un tiempo que está más marcado por la multiplicación de rupturas y discontinuidades, por los intervalos que separan los sucesivos bloques y establecen los vínculos entre ellos, que por la secuencia de contenidos específicos entre los bloques. Finalmente se trata de un tiempo concebido como secuencia de “puntos”, cada uno indescifrable en sus infinitas posibilidades, por cuanto el punto matemático carece de magnitud y sentido. El tiempo *puntillista* es más prominente por su inconsistencia y su falta de cohesión, que por sus elementos cohesivos y de continuidad. En este tipo de tiempo, cualquiera que sea la lógica de continuidad o causalidad que conecte los sucesivos bloques, sólo puede ser intuida o conjeturada al final de la búsqueda retrospectiva en busca de orden e inteligibilidad, ya que por regla no existe un vínculo que pueda ser establecido o al menos asumido por intuición o por fe con suficiente credibilidad.<sup>3</sup> Es decir, la trayectoria de vida es impensable como representación de un proyecto que se despliega en el tiempo.

Véase el significado de estas dimensiones estructurales en nuestros propios contextos: Hace veinte años se emprendió en la Ciudad de México un estudio preguntando a papás católicos si quisieran que sus hijos fueran sacerdotes.<sup>4</sup> La respuesta más constante fue un **No** contundente. ¿Por qué? Porque *se perderían de la vida...* Sin poder especificarlo más. ¿De qué se perderían? ¿Qué no tendrían? A lo que se alude sin poderlo definir categóricamente es a la pérdida de las infinitas posibilidades que hipotéticamente ofrece la vida en la sociedad de consumo y que los padres se sienten con la obligación de asegurar para sus hijos. Opciones como la vida religiosa, al fin y al cabo, convierten al individuo en sujeto-de-un-proyecto-de-vida que restringe las infinitas posibilidades del “tiempo puntillista”. Desde esta perspectiva aparece una implicación que invita a profunda reflexión: elegir vivir según un proyecto como el religioso no necesariamente significa dejar “algo” al modo tradicional: casa, familia, hermanos, posesiones, carrera. Las más de las veces eso no existe. Lo realmente difícil, desde las estructuras de plausibilidad del sentido en las sociedades permeadas por este modelo es renunciar a las posibilidades de migración continua de elecciones cambiantes, a vivirse ceñido por un proyecto.

---

3. Lo anterior referido al autor está casi textualmente tomado de: Zygmunt Bauman 2007, *Vida de Consumo*, *op. cit.*, p.51ss.

4. (1988) P. Rafael Moctezuma Barragán, msp., en una encuesta realizada por AVE.

Frente a estas tendencias, la opción –culturalmente hablando- que se abre para la vida religiosa es *formar sólidas y viables comunidades de contraste*. En el sentido de contraste como alternativa. Quiere decirse con ello que se trata de un grupo de personas que tiene la fuerza corporativa para vivir de manera distinta y reconocible a contracorriente de las tendencias dominantes, bajo la égida de un esquema valoral-práctico contracultural, sin que ello signifique irrelevancia, sino por el contrario. Es decir, fomentar un espacio en el no sólo se trata de profesar o creer en determinados valores a nivel personal, sino en el que también se es capaz de construir ámbitos donde se llevan adelante las relaciones de manera diferente en lo micro, local y también a nivel social, a partir de una autocomprensión también distinta. De manera que las formas de comunidad ejerzan un poder de atracción, de convocación por el poder que tienen, capaz de interesar las fuerzas estructurales de la sociedad, por lo menos para algunos.

Para dar otro paso en la reflexión, los jóvenes de esta generación en el espacio social y cultural latinoamericano se ven sometidos a particulares tensiones que hacen notablemente difícil su tránsito a través de la etapa especial en la que presuntamente se accede a un modo de vivir adulto.

## **2. Los jóvenes en el panorama social latinoamericano actual<sup>5</sup>**

El informe de la CEPAL, *Panorama Social 2004*, al hablar sobre juventud latinoamericana, comienza ofreciendo una definición de juventud ubicándola como una etapa de la vida establecida socialmente como un lapso prolongado de *moratoria*. Espacio cultural cuya meta es el tránsito de la infancia a la madurez que involucra un período en que *se disocia la madurez biológica de la madurez moral o la social*. De modo que “se inicia con la capacidad del individuo para reproducir a la especie humana y termina cuando adquiere la capacidad para reproducir a la sociedad” (citado de Brito, p. 29). Así aparece el sujeto “joven” que no es ni niño ni adulto, aquel para quien el presente

---

5. Todo lo que sigue está tomado y comentado del informe: Comisión Económica para América Latina (CEPAL), *Panorama Social 2004*, Cap. III, Situación social de la juventud: Tensiones y paradojas. Pp. 1 ss.

es preparación para construir su hogar propio e insertarse en mercados de trabajo que exigen cada vez mayor adquisición previa de conocimientos y destrezas.<sup>6</sup>

Si bien en la idealización construida a lo largo de las sucesivas etapas de la modernización, la juventud aparece como actor que se prepara para entrar al relevo en el sistema productivo, *un sujeto en tránsito*, lo que se ve es que gran parte de la juventud latinoamericana se encuentra en situación bien distinta. Las crisis periódicas del modelo de desarrollo latinoamericano, del empleo y también las generadas por el cambio acelerado en modos de vida, sitúa a los jóvenes en un lugar altamente problemático. En el hoy de América Latina son mucho menos claras las perspectivas de integración social de los propios jóvenes. Su imaginado tránsito al mundo de los adultos se embrolla. En resumen:

- *El tránsito de la educación al empleo se hace más complicado* en la medida en que los mercados laborales no garantizan ocupaciones estables o promisorias para gran parte de los jóvenes, a excepción de los más formados; reservando para el resto una amplia, pero precaria gama de trabajos informales, con bajos ingresos y ninguna estabilidad.
- *El tránsito de la dependencia a la autonomía material se hace difuso*, en un doble sentido: por la mayor dificultad en obtener ingresos para los jóvenes (por la restricción de entrada al empleo), como por la necesidad de permanecer más tiempo en la etapa formativa (y en el hogar parental) para optar por mejores ocupaciones.
- Finalmente, *el proceso de transmisión de valores*, aquel por el que los jóvenes internalizan y sedimentan las normas y criterios de los adultos, *se torna muy*

---

6. <?> CEPAL, *Panorama Social 2004*, Cap. III Situación social de la juventud: Tensiones y paradojas. Pp. 1-2, Introducción. Sigue diciendo “Según Bourdieu la juventud ‘no sería más que una palabra’: creación social para definir un período etario que debiera cumplir, en nuestra época, con ciertas expectativas, pero que no siempre ha sido tratado como un actor social en sí mismo. (Bourdieu, 1990). Lo cierto es que la juventud aparece como un concepto poco claro en la medida que engloba bajo un mismo rótulo un conjunto social muy heterogéneo. Muy distinta es la situación de jóvenes urbanos vs. rurales, de jóvenes de grupos socioeconómicos carenciados respecto de otros que viven en hogares de mayores ingresos, de jóvenes de 15 a 19 años en contraste con otros de 20 a 24 o de 25 a 29, de jóvenes con poca o con mucha educación formal, de jóvenes mujeres en relación a jóvenes hombres”.

*confuso* o francamente *conflictivo* porque el cambio acelerado en los valores y formas de vida lleva a cuestionar o rechazar el tradicional rol “ejemplarizante” o disciplinario de los padres ante los jóvenes.

De manera que si, idealmente, el paso de una generación a otra dentro de una sociedad se consigue a través de una especie de *correa de transmisión* que debiera llevar a los jóvenes desde su fase formativa a una fase estable y productiva, hoy plantea muchos interrogantes. No es casual que la conflictividad o apatía política, deserción escolar, crisis normativa o conductas de riesgo pasen a ser parte del lenguaje con que la sociedad nombra y define a los jóvenes. Por eso, en una de sus afirmaciones vertebrales, el panorama de la CEPAL afirma sin lugar a dudas que *la juventud latinoamericana vive hoy con mayor dramatismo que el resto de la población una serie de tensiones o paradojas que expresan sus dificultades de integración social*.<sup>7</sup> Dicho con palabras sencillas y desde el lado subjetivo, sucede como si los jóvenes no tuvieran razones para creer o confiar en el mundo que les heredamos, sobre todo porque carecen de maneras de hacerlo. Estos rasgos dramáticos se pueden desdoblar en varias tensiones o paradojas bien descritas por el documento, que sirven como tendencias para la reflexión sobre las dificultades concretas implicadas en invitar a vivir la propuesta de vida religiosa a los jóvenes actuales en nuestros países.

### **1a tensión: Tienen más acceso a educación y menos acceso al empleo**

Una primera tensión o paradoja es que la juventud goza de *más acceso a la educación y menos acceso al empleo*. Los jóvenes latinoamericanos actuales tienen más años de escolaridad formal que las generaciones precedentes (en México, nueve años promedio); pero al mismo tiempo rebasan por dos o tres veces el índice de desempleo respecto de esas generaciones y perciben menores ingresos. Eso significa que están más incluidos que las generaciones precedentes en los procesos formales de adquisición de conocimientos y formación de capital humano, pero más excluidos de los ámbitos en que dicho capital humano puede ponerse en práctica, es decir, el mundo del trabajo y como fuente de ingresos para el bienestar propio. Las razones más importantes son:

---

7. *Ibid.*

- En buena parte, el progreso técnico exige más años de educación para acceder a empleos “modernos” suficientemente remunerados, y por tanto se encara una dinámica de *devaluación educativa* (la misma cantidad de años de escolaridad “vale menos” hoy que hace dos décadas).
- En parte, el ritmo de creación de empleos en la última década está muy por debajo de la demanda de puestos de trabajo, a la vez que el mismo empleo se ha hecho más inestable, sobre todo, para quienes ingresan al mercado laboral sin derechos adquiridos y sin experiencia de trabajo.<sup>8</sup>

Al contrario de lo que solía suceder en la época de la primera modernización latinoamericana (50-70's), hoy se generaliza y se profundiza una falta de confianza en los procesos formativos. Los jóvenes se desinteresan en invertir su tiempo y esfuerzo en capacitarse, en cuanto perciben que esa formación no les va a servir para la adquisición de mejoras en la posición social y en sus ingresos, a menos de que se encuentren de entrada entre los mejor pertrechados económicamente. Con frecuencia preferirán insertarse rápidamente al mercado laboral en aras de acomodarse tempranamente, e ir adquiriendo las escasas ventajas o probar suerte a través de múltiples ejercicios laborales de ensayo-error, en lugar de destinar largos tiempos al desgaste de procesos educacionales de incierto futuro.

El descrédito generalizado emergente en esta tensión alcanza también la viabilidad de que los jóvenes se embarquen en procesos de formación tan complejos como son los de la vida religiosa y el sacerdocio. Una respuesta típica de alguien convocado podrá ser: *¡Hay que estudiar demasiado...!* La mayoría se situarían reactivamente ante una formación de muchos años y variados temas; y encontrarán difícil hacer los nexos entre el cúmulo de lo que deben aprender y lo que desean practicar. En los hechos se encontrarán resistentes ante el esfuerzo continuo de formadores y centros de estudios de dotarlos de una “amplia” formación académica, una visión sistemática y de conjunto, de interesarlos en variados campos del saber. Una de las principales dificultades será la desconexión estructural entre los universos de aprendizaje que se pretende conectar. Es decir, lo que se pretende formativamente e intelectualmente, resultará *demasiado, inconexo, abrumador* tanto por la cantidad desusada de materiales, como por la amplitud de metas al que se quiere acceder, en comparación con lo acostumbrado.

---

<?> CEPAL, *op.cit.*, Cap. III Situación social de la juventud: Tensiones y paradojas. Pp. 1-2

Sería indispensable que la convocación vocacional y la formación no se limitara sólo a un currículo de asignaturas o de contenidos a través de los cuales los candidatos tienen que, literalmente, “pasar” para “llegar” a una meta; sino que la formación y la invitación vocacional de inicio se plantee al modo de una experiencia (¡Experiencia, en serio!) que se genera a través del *aprender-haciendo*, como condición del *aprender-sabiendo*. Un *aprender-haciendo* que se traduzca en dos ámbitos. Por una lado, que el joven pueda poner en acción lo que sabe hacer como su capital o patrimonio personal; aceptado por la comunidad que recibe como punto de partida con el que se llega a la nueva experiencia formativa. De modo que formarse en la vida religiosa no signifique llegar a aprenderlo todo como un niño que casi literalmente *vuelve a nacer*. Por otro lado, que los aprendizajes generados en el contexto formativo tengan constantemente vías de llevarse al terreno de la práctica, como verificación práctica y ámbito de asimilación de lo que se está recibiendo. De otra manera los procesos formativos se exponen, en la mayoría, a la saturación y la obtención de respuestas adaptativas.

## **2ª tensión: mientras los jóvenes pueden manejar más información que los adultos, tienen menos acceso al poder**

A la anterior paradoja se suma otra de singular relevancia, *mientras los jóvenes pueden manejar más información que los adultos, tienen menos acceso al poder*. Por un lado, la juventud latinoamericana tiene proporcionalmente mucha mayor participación en redes informáticas que otros grupos de edad; por consiguiente más acceso a información por su mayor nivel de escolarización y su consumo más diversificado de los medios audiovisuales de comunicación. No obstante, los jóvenes participan menos en los circuitos de decisión de la sociedad, sobre todo en la esfera del Estado y en todo orden de decisiones políticas, tal como lo muestran las encuestas de juventud y diversas encuestas de opinión. Los estudios dejan ver que domina la idea de que, tanto el sistema político como los espacios de toma de decisión no logran influir en la vida de los jóvenes. En la práctica están excluidos y concomitantemente se excluyen.

En resumen, la paradoja se puede formular en estos términos: ocurre una tensión entre la mayor inclusión social juvenil en cuanto a acceso a información y redes y la mayor exclusión por el lado de la ciudadanía política. En cuanto los órganos de decisión y sus reglas están en manos de los más viejos y se hace sumamente difícil acceder a estos

circuitos. Si de una parte los jóvenes manejan e intercambian más información que otros grupos de edad, por otra parte se viven excluidos, poco representados por el sistema político y estigmatizados como disruptores del orden por los adultos y otros representantes de autoridad. Paradójicamente, esto sucede en nuestros países en un momento histórico de tránsito hacia sociedades donde se dice que el poder está vinculado de manera cada vez más directa con la información y la creación de conocimiento.<sup>9</sup>

Esta tensión tiene implicaciones para que se posibilite o no la convocación y la formación para la vida religiosa que aquí se analiza. La primera es que crece la desinvolucración de los jóvenes en los procesos deliberativos y de toma de decisión dentro de los espacios que impliquen en alguna medida lo político; mientras que, en contraparte se refuerza la involucración en los ámbitos restringidos de lo privado potenciado por la redes informacionales, sobre todo a través de aquellas redes de co-presencia física o virtual donde tengan primacía los intereses comunes, donde el consenso no sea racional y argumentativo sino afectivo y emocional, en torno a los pasatiempos y los gustos musicales y las amistades, como la infinidad de grupos y los espacios cibernéticos que se crean día a día en la web, donde los encuentros se hacen y deshacen sin complicación y se disfruta un ámbito intermedio entre real y virtual. Las redes de contactos para *conocerse*, de crecimiento más explosivo tipo *Hi5* y *Facebook*, están formadas por jóvenes y adolescentes.

Esto significará, en términos prácticos, que sectores muy amplios de jóvenes pasarán la etapa sin haberse involucrado en decidir algo más que (lo contingente de) sus propias vidas, y quizás, en alguna medida, en las vidas de los que tienen afectivamente cerca. Nada más allá. Incorporan una disociación entre *su-mundo* y el mundo social y político de su entorno. El primero es el único importante, el segundo las más de las veces es invisible. Eso resulta particularmente problemático en el caso de la posibilidad de opción vocacional, en cuanto la convocación vocacional se concibe como una llamada a involucrarse en un proyecto de *cambiar el mundo*. Es decir, que implica interesarse en alguna medida por el cambio social y por los otros lejanos. Dada la experiencia de escasa participación en la gestión de la sociedad a diferentes niveles, lo primero a comprender es que la llamada vocacional sonará estructuralmente extraña para muchos: *¡Y... yo qué*

---

9. *Ibid.* P.13.

*tengo que ver con el mundo!* Invertir intereses y esfuerzos en lo “social”, en otros lugares lejanos, en los pobres, en definitiva en cambiar *mundos más allá de mi mundo* tiende a ser una dimensión experiencial desconocida, y que por ello –en parte- no encuentra resonancia ni fácil, ni naturalmente entre los jóvenes de esta generación. De allí que las experiencias de formación tanto en la vida cristiana como en la formación para la vida religiosa, tendrán que ser unas que involucren a los sujetos en la gestión de los asuntos colectivos de manera práctica, que de inicio rompan el cerco del individuo y del grupo extraño a lo social político, si se quiere que de allí surjan personas involucradas con lo social en sentido amplio. De otra manera la formación solo extenderá esas mismas dualidades *mundo propio – mundo externo*.

### **3a tensión: por un lado decrece el peso poblacional relativo de los jóvenes, por otro lado se extiende el período de la juventud**

La mayor parte de los países de América Latina atraviesa hoy por una nueva fase en su conformación demográfica, lo que implica un descenso relativo en la incidencia de jóvenes en la población total. En una primera fase, se expandió aceleradamente el número de jóvenes y se ensanchó significativamente su representación dentro de la población. Tanto el ritmo de crecimiento de la población joven como su peso dentro de la población total alcanzaron en esa fase (1950-1970 y aún hasta 1990) sus máximos niveles históricos. En la siguiente fase, como consecuencia del descenso de los ritmos de crecimiento de la natalidad, en casi todos los países del subcontinente se acentuó una tendencia que ya se insinuaba en las postrimerías de la anterior, que es la atenuación del ritmo de incremento de la población joven. Por ello, a finales del siglo XX comenzó a bajar la proporción de jóvenes dentro de la población total. En esta fase se encuentra hoy América Latina, donde el porcentaje de población joven ha vuelto al 37% de mediados de siglo XX, siendo el ritmo de expansión de este segmento inferior al 1% medio anual en la actualidad.

La fase por venir se caracteriza por un descenso de la cantidad de jóvenes, mientras persiste la caída en el porcentaje de este segmento etario respecto del total de la población. Se trata de una etapa aún desconocida para la región en su conjunto, aun cuando algunos países ya la están experimentando. El informe de la CEPAL afirma que si se toman las proyecciones de largo plazo se observa un cambio radical en la pirámide de edades, al

punto que a mediados del siglo XXI la población joven (de 10 a 29 años de edad) tendrá una incidencia no muy distinta en el total poblacional que la de los adultos mayores. Esto a la vez alteraría radicalmente la imagen de la sociedad, dado que América Latina se ha visto tradicionalmente como un continente con un rostro joven. ¿Qué significará socialmente este cambio? Ciertamente a nivel de políticas públicas cambiarán las orientaciones de los servicios de salud, y será menor la presión ejercida sobre la oferta educativa por reducción de la demanda agregada de estos servicios, la relación entre activos y pasivos laborales, y el peso político de distintas visiones de mundo asociadas a la fase de madurez vital entrará en fuerte competencia con lo juvenil.

La representación poblacional de la juventud, en general, tenderá a mermar, lo que podría debilitar proporcionalmente la capacidad de influencia social y movilización política y cultural de los jóvenes. Más aún, la incorporación de los temas que le atañen a la juventud en las agendas públicas puede verse deteriorada, dado que descenderá su peso electoral y como consumidor de las estrategias políticas. Pero, por otro lado, podría producirse una mayor valoración de los talentos o rasgos de los jóvenes, debido a su creciente escasez relativa. Se podrán convertir en botín político más disputado, o por el contrario, puede reducir el poder de los jóvenes debido a su menor incidencia demográfica.

Cabe distinguir también cambios que podrán darse en *el hogar* y sus consecuencias. Se trata de un cambio considerado a nivel micro y corresponde a los vínculos que establecen las diferentes generaciones a escala doméstica y de las familias. La permanencia en el hogar de los hijos jóvenes puede extenderse con más holgura si no hay hermanos pequeños que requieren espacio, recursos y cuidados. La mayor sobrevivencia de los abuelos hace que su presencia (y, eventualmente, el intercambio e interacción con los nietos) sea más probable durante la fase juvenil de las personas. Finalmente, la crianza y formación de los niños en un contexto de pocos hijos (aún más si se trata de hijo único) sitúa a los jóvenes en una condición nueva, inédita en América Latina.

Sin embargo, este descenso en el peso relativo de los jóvenes contrasta con una prolongación del período juvenil, sobre todo si se considera desde el punto de vista de sus roles sociales. Es decir, la juventud concluye principalmente cuando los jóvenes se autonomizan respecto de los padres y pasan a constituir sus propios hogares. Sin

embargo, este umbral tiende hoy a desplazarse hacia edades mayores, y no es casual que en las clasificaciones estadísticas el período definido como “juventud” tienda a extenderse desde el tramo 15-24 al de 15-29 años de edad. El *síndrome de autonomía postergada* (ver paradoja siguiente), combinado con la menor incidencia poblacional de jóvenes, sin duda recompone la vida familiar de maneras que hoy resultan difíciles de imaginar. Menos jóvenes en la sociedad, pero jóvenes que permanecen por más tiempo en el hogar de origen, constituyen ya una combinación inédita.

Las consecuencias pueden considerarse en resumen. En el futuro próximo habrá menos jóvenes, tendrán quizás menos peso colectivo y en las políticas públicas; el Estado gastará menos en ellos. Sin embargo, sus peculiaridades los harán más importantes y aún decisivos para las instituciones. ¡Ser joven o tener jóvenes será algo decisivo! Tal como hoy lo están experimentado intensamente las congregaciones religiosas. Por lo mismo, los individuos jóvenes tenderán a gozar de más privilegios en el ámbito del hogar, porque podrán vivir la etapa de moratoria por más tiempo, al no haber nadie que les reclame el lugar; con los ganancias de la etapa, sin asumir las implicaciones de las elecciones de vida que generan independencia: vivir separados de los padres, tomar decisión respecto al estado de vida, alcanzar autonomía económica completa.

Un punto que se desprende y que atañe directamente la opción vocacional religiosa tiene que ver con la dificultad de salir del hogar. Por las condiciones antes dichas, separarse de la familia se tornará una decisión más difícil, tanto para formar una pareja como en el eventual caso de elegir una opción consagrada, pues el vínculo con la familia será más intenso no sólo (ni necesariamente) por los afectos en juego, sino por los beneficios que conlleva. Aunque en el caso de la opción por un estilo de vida consagrada será mucho más arduo por el desarraigo y la separación física implicada en la elección. De allí que los procesos de formación no puedan ser vividos sin abordar constantemente el tipo de vínculos que se propone vivir con la familia y su evolución. Pero aún más, esta nueva condición plantea una necesaria revisión del sentido profundo del que se dota a las opciones mismas, ya que según lo visto, para los jóvenes implícitamente estas opciones podrían estar significando la consecución o el mantenimiento de status de privilegio. De manera que si perdieran las ganancias enunciadas o prometidas, se pierde la consistencia de la opción. Por otro lado, habrá que estar atento a que la formación reproduzca un estilo de relación institucional vivido como extensión de los vínculos faltos de autonomía

y decisión, típico de los sectores juveniles que no eligen; es decir, a que las mismas estructuras formativas faciliten su permanencia.

**4ª tensión: si por un lado la expectativa de autonomía moral es mayor y más precoz entre los jóvenes hoy que en generaciones precedentes, por otro lado se postergan las opciones de autonomía material**

Se ha dicho ya que los jóvenes cuentan con capacidades que los adultos no tienen para insertarse en los nuevos desafíos de la sociedad hipercomunicada tales como, más años de escolaridad, un uso más familiarizado de la comunicación interactiva a distancia, y aptitudes que gozan de mayor prestigio en la competencia laboral como la flexibilidad y capacidad de adaptación. Al mismo tiempo, ellos han interiorizado las *expectativas de autonomía* propias de la sociedad postradicional vía su acceso a la comunicación a distancia, también al asimilar los valores de sociedades más secularizadas. Evidentemente esta expectativa de autonomía es mayor que en generaciones precedentes que crecieron bajo patrones tradicionales. Cuestionan la legitimidad de la autoridad parental más precozmente, en parte por los contra-modelos televisivos, y en parte, porque sienten que manejan más información y cuentan con más recursos educativos que muchos adultos.

Todo esto confluye en el *síndrome de autonomía moral precoz*. Eso significa que los jóvenes consideran que pueden decidir sobre el destino y orientación de sus comportamientos a edades más tempranas que las generaciones precedentes. En buena medida la crisis de la autoridad parental y docente sobre los adolescentes se relaciona con este fenómeno. Prueba de esta precocidad puede ser el hecho de que la edad de la primera relación sexual tiende a adelantarse; los jóvenes deciden sobre su sexualidad más tempranamente (elemento importante en la autonomía moral). En todos los niveles educativos las mujeres de 20 a 24 años tienden a iniciar su vida sexual cada vez más temprano. En México la edad promedio para la primera relación sexual es 17 años para hombres, 19 años para mujeres. Algo similar ocurre con otras decisiones que los jóvenes toman sin consultar con sus padres e incluso contra la voluntad de los mismos, como puede ser el consumo de alcohol y drogas, que también tiende a iniciarse más tempranamente.

Sin embargo, a este síndrome se opone el *síndrome de la autonomía material postergada*, vale decir, los jóvenes constituyen hogares propios más tardíamente. Así, por ejemplo, si bien la mayoría de las investigaciones basadas en encuestas de Demografía y Salud muestran que se ha producido un inicio más temprano de las relaciones sexuales, las uniones y matrimonios se forman más tardíamente. Los datos apuntan a un fenómeno de prolongación de la permanencia en la familia de origen (como ya se describía antes), relacionado con mayores dificultades para pasar del ámbito educativo al laboral, y con la demanda de mayor formación impuesta por exigente competitividad en los empleos. Una razón más que tiende a retrasar la edad en que los jóvenes se autonomizan tanto económica como habitacionalmente respecto de sus padres. Los jóvenes se independizan de sus hogares cada vez más tarde, lo que repercute en su libertad para casarse y tener hijos. Estos factores generan la tensión entre *la mayor expectativa de autonomía*, propia de la actual fase de modernidad, y *menores opciones para materializarlas* en términos de recursos y de espacios, o al menos más tiempo requerido para obtener un empleo que permita dicha autonomía.

Se da, pues, una asincronía novedosa entre una precoz expectativa de autonomía moral y una larga postergación de la autonomía material. Muy tempranamente los jóvenes cuestionan la legitimidad de la autoridad parental y esperan ordenar sus vidas conforme a sus propias decisiones, y por lo mismo permanecen durante un período muy largo asumiendo libertad moral de adultos pero perpetuando la heteronomía material de los niños. Se rompe la imagen de autonomía moral y material como dos caras de la misma moneda, o bien dos conquistas complementarias y simultáneas en el tiempo.

Esta ruptura marca de modo incierto pero profundo la vida en los hogares y las posibles opciones de estos jóvenes. Individuación temprana con inserción tardía hacen que durante un largo período juvenil se estire esta disociación entre lo moral y lo material, entre lo afectivo y lo productivo. La nueva condición típica de las relaciones parentales es, *padres confundidos con hijos enigmáticos hacen parte de la relación cotidiana en las familias*.

¿Es posible extender esta nueva condición de distancia y perplejidad al talante formativo? *¿Formadores confundidos, con formandos enigmáticos?* Estos jóvenes descritos pensados como formandos podrían tolerar por más tiempo situaciones de ambigüedad

e incertidumbre, y aún de cierta contradicción en la vivencia del compromiso religioso, sin decisión de fondo, pero sin romper formalmente con la institución; sin mostrar sus contradicciones, pero guardando las formas. En el ámbito de la formación para la vida religiosa eso significa que podrán vivir el estilo de vida que nominalmente *profesan*, ajustando comportamientos externos, ateniéndose al fuero externo y manteniendo al mismo tiempo su autonomía moral sin concurso de la institución. Siempre dejando abierta la puerta (la autonomía) de “otra posibilidad”, sin definir su opción como algo para toda la vida y en el que concurran todas las dimensiones de la propia persona. Este punto es especialmente relevante por cuanto se encomia en ciertos encuadres eclesiales.

**5a tensión: si por un lado el consumo simbólico se expande a ritmo acelerado, el consumo material encuentra severas restricciones para incrementarse.**

Una tendencia que afecta a todos los grupos de edad, pero con mayor intensidad a los jóvenes, es *la creciente desproporción entre consumo simbólico y consumo material*. De una parte el aumento en acceso a símbolos, mensajes, imágenes, información y conocimiento se ha potencializado por el aumento de consumo audiovisual y la conexión a redes virtuales.

Se ha repetido que la conectividad a redes virtuales tiene una intensidad y cobertura mayor entre jóvenes que en la población adulta. La expansión de acceso a Internet sigue un ritmo exponencial entre los jóvenes. Estos tienen más ductilidad para asimilar nuevos lenguajes y más facilidad para “aprender usando” que los adultos sobre todo cuando se trata de ingresar al mundo de la comunicación virtual (Web 2). Se debe también a que un porcentaje alto de usuarios de Internet, y otras fuentes informatizadas de conocimientos, lo hace por vía de establecimientos públicos y de la infraestructura escolar. Por esa vía, es sobre todo entre los jóvenes que la conectividad se extiende tanto a estratos sociales altos como a grupos de menores ingresos.

En definitiva, como asevera el Panorama Social 2004, a diferencia de la televisión que implica un consumo transgeneracional –aunque varíen los gustos entre generaciones– el acceso a la cultura virtual representa un consumo marcado por la brecha generacional. Es evidente, por otro lado, que existen diferencias en el acceso y consumo de las nuevas

tecnologías entre los jóvenes de distintos sectores sociales. Pero esto no contradice el hecho de que, en general, se abre la brecha entre jóvenes y adultos, dada la mayor ductilidad de los primeros en el uso de nuevas tecnologías. El vínculo de los jóvenes con las nuevas tecnologías de la comunicación sería así un elemento fundante de su separación y su diferenciación cognitiva y perceptiva respecto al mundo de los adultos. Brecha generacional que podría ser mucho más radical que en generaciones precedentes, dado que el uso de nuevas tecnologías de comunicación implica el desarrollo de “mapas cognitivos” inéditos. Eso significa que por vía del instrumento de acceso a la información los jóvenes acceden potencialmente a un modo distinto de procesar la información y por tanto, de pensar.

Por otra parte los jóvenes, al igual que el resto de la población, han incrementado de manera intensiva su acceso a la industria audiovisual, sobre todo, por el abaratamiento relativo de los aparatos de televisión y el aumento del crédito. Por la misma razón también la industria discográfica, de videos y video-juegos se incrementó durante las últimas dos décadas, teniendo a los jóvenes como consumidores privilegiados. A esto hay que agregar el aumento sostenido del TV cable y de la multiplicación de canales abiertos y la extensión de horarios de TV. Sin duda, en el marco de la centralidad de los consumos culturales, los medios están entre las actividades de referencia para los jóvenes.

Bien afirma el informe de la CEPAL que la centralidad del consumo de medios de los jóvenes está indicando que el hogar ha pasado a representar un espacio de intenso consumo simbólico y creciente convergencia de tecnologías de comunicación. Va más allá de la televisión o la radio en su modalidad tradicional, hacia un nuevo concepto de “selección a la carta” en el consumo de TV por cable, videos, DVDs, Internet y otros dispositivos. Al grado de que paulatinamente sucede lo impensable: el esparcimiento juvenil vía videos en redes tipo *You Tube* desplaza a grandes pasos a la televisión. El peso relativo del consumo de medios dentro de la construcción de identidad en el hogar aumenta a medida que se diversifican los canales de acceso a contenidos que también tienden a diversificarse.

Todos estos datos convergen en una expansión veloz del consumo simbólico. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el consumo material de los jóvenes. La evolución en la situación de la pobreza y el empleo de la juventud permite pensar que el acceso a bienes

materiales sigue un ritmo mucho más lento que el acceso a bienes simbólicos. Los datos muestran que si bien entre los jóvenes la incidencia de la pobreza es algo menor que en el resto de la población, en la última década tiende a decrecer con más lentitud, y por otro lado hay un aumento en el número total de jóvenes en condición de pobreza.

Si bien es cierto que los jóvenes consumen más bienes y servicios que hace una década. Pero este ritmo de expansión está muy por debajo del consumo simbólico. A su vez un mayor consumo simbólico genera más expectativas de consumo material, lo que se da como efecto una mayor frustración de expectativas que hacen de los jóvenes candidatos a la desazón o la disrupción.

Un tipo de consecuencias apunta a confirmar que a los jóvenes les es cada vez más difícil recibir ideas transmitidas en formas puramente argumentativas, desprovistas de los elementos visuales, que no se dirijan a varios centros perceptivos simultáneamente. Es decir, en las que no se usen imágenes ni se despierten sensaciones; que no sean interactivas y de rápido desenlace. Sus formas de incorporación de conocimiento está usualmente organizada de esta misma forma en la que les viene empaquetado el entretenimiento y la información: partir de sus áreas de interés ya instaladas, llamar intensamente la atención, despertar múltiples sensaciones, co-participación inmediata, resolución rápida. Con inclusión de suspenso, pero no de duda, ni postergación de la satisfacción. Por otro lado, ante la carencia de consumo material que se extiende, el consumo simbólico puede representar una importante *evasión*, hasta constituir un medio (casi) único de satisfacción. ¿Cómo impacta esta estructura perceptiva y comunicacional la pretensión formativa? Otra implicación para quien pretenda acercar jóvenes a sus procesos de formación cristiana y vocacional, es que no puede hacerlo sino a través de estos canales perceptuales-comunicacionales. Simplemente porque no existen otros, fuera de ellos no habrá escucha. No hay lugar para el discurso solitario. Sin embargo, también habrá que desconfiar de la ilusión emotivista. La experiencia vocacional madura mediante la interiorización de las experiencias, no existe otro camino de apropiación de una vivencia creyente y carismática. Será necesario hacer el camino del proceso madurativo desde la adhesión emotiva hasta el aprendizaje de la interiorización. Los procesos de formación que abran la posibilidad vocacional tienen que pasar por mucho más que suscitar emociones

religiosas a lo que son susceptibles estos jóvenes, y ayudar a construir verdaderos procesos de interiorización, que usualmente no están disponibles en ellos, como la condición necesaria de apropiación del proyecto de la vida religiosa.

### **Pistas para la reflexión grupal**

1. ¿Cómo se entienden las dimensiones de estos conceptos englobantes de la cultura contemporánea: *sociedad de consumidores y cultura ahorista*? ¿Se perciben en sus formandos? ¿Qué implica para los procesos formativos?

*Se sugiere que primero se revise la comprensión de cada tensión.*

2. ¿Se percibe en nuestros formandos esta resistencia y descrédito a los largos procesos formativos, encuentras conexión entre tu experiencia con los formandos y el descrédito hacia el estudio y el interés intelectual? ¿Cómo se enfrenta actualmente?
3. ¿Se capta entre ustedes esta desconexión entre el mundo de lo social-político y lo vocacional, y por otro lado, el creciente interés en los ámbitos “de lo privado” y del vínculo afectivizado? ¿Cómo se aborda?
4. ¿Están ocurriendo estas dificultades para realizar las opciones de vida religiosa por fuerza de los vínculos familiares; y por otro lado, una resignificación de la opción como *privilegio*, en qué ámbitos, y qué desafíos les presenta?
5. ¿La tensión entre *autonomía moral precoz y autonomía material postergada* se reproduce en sus procesos formativos, con qué características, cómo afecta y cómo se le hace frente?
6. ¿Cómo afecta la explosión del *consumo simbólico* la receptividad de los formandos a la propuesta formativa, cómo se está generando? ¿Qué desafíos suscita a la oferta formativa y a la habilitación progresiva de los formandos?



## FILOSOFÍA Y CIENCIA EN EL MUNDO HISPÁNICO: UNA MEDITACIÓN INTERCULTURAL DE LA CIENCIA\*

Raúl Fornet-Betancourt<sup>1</sup>

### Introducción

En el mundo hispánico, como es el caso también en cualquier otro espacio cultural con tradiciones fuertes, la relación entre filosofía y ciencia tiene que entenderse y explicarse en el sentido de una relación que es relativa tanto cultural como históricamente. En esta afirmación hay dos ideas que me permito explicitar de entrada brevemente porque expresan en cierta forma los supuestos de la tesis que quiero proponer en esta introducción como marco referencial general de la meditación de la ciencia que nos ocupará en esta ponencia.

Primero: la idea de que, en lo fundamental, el término “mundo hispánico” representa para nosotros en el contexto de estas reflexiones un espacio o universo cultural en el que

---

\* Ponencia presentada en el **XVI Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana filosofía y ciencia en el mundo hispánico** celebrado en la Universidad de Salamanca, los días 15-18 de septiembre de 2008.

1. Nacido en Cuba, es doctor en Filosofía por las Universidades de Aachen y de Salamanca. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen, donde es profesor de Filosofía. Es director del departamento de América Latina del Instituto de Misionología en Aachen, de cuya Universidad es catedrático honorario. Es director de **Concordia**, Revista Internacional de Filosofía y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur así como de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Principales obras: *Introducción a Sartre* (México 1989). *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México 1992). *José Martí* (Madrid 1998). *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil 1995). *Transformación Intercultural de la Filosofía* (Bilbao 2001). *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (Aachen 2003). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación* (Madrid 2003).

se han dado, y se dan cita, entremezclándose en complejos procesos de convergencia y divergencias al mismo tiempo, muchos pueblos, lenguas y culturas. En este sentido entendemos aquí por “mundo hispánico” el complejo espacio de fermentación de una cultura de culturas en diálogo cuya historia y presente están informados constitutivamente por la experiencia de relaciones interculturales.

Y segundo: la idea de que la relación entre filosofía y ciencia no es una relación fija, estática o estable, sino que, por el contrario, depende de lo que en cada época se entienda por filosofía y /o ciencia, pero también, y acaso sobre todo, de la manera en que una cultura se plantea, explica y articula la vinculación que pueda haber entre ambas.

Para el tema que trata este Seminario estas dos ideas significan que hablar de filosofía y ciencia en el mundo hispánico conlleva necesariamente el esfuerzo de analizar la historia del pensamiento hispánico para ver precisamente cómo se ha ido definiendo en su evolución qué es filosofía y / o qué es ciencia así como para mostrar las formas en que se ha pensado la relación entre las mismas. Y esta es, por cierto, como se comprueba viendo el programa que tenemos ante nosotros, la gran tarea que, en efecto, acomete este Seminario. Pero, como decía, para nosotros ahora esas dos ideas quieren remitir simplemente a los supuestos de los que partimos. Es decir que constituyen el trasfondo teórico que hace explicable la tesis que queremos proponer en esta nota introductoria. Es la tesis siguiente: el “mundo hispánico” representa un universo cultural en el que, debido justamente a su constitución intercultural, se ha desarrollado un horizonte peculiar para pensar la relación entre filosofía y ciencia no sólo de una forma específica sino también con posibilidades para promover hoy una meditación sobre la ciencia que vaya más allá de la simple crítica o del rechazo de reacciones tradicionalistas.

Esta tesis, conviene también decirlo de manera expresa, trabaja con la hipótesis de que en ese universo cultural que llamamos “mundo hispánico” la manifestación de la relatividad cultural e histórica de la relación entre filosofía y ciencia se conjuga sin embargo con intuiciones fuertes que, sin ser transhistóricas o pertenecer a un supuesto mundo de esencias inmutables, cumplen el papel de una suerte de hilo conductor a través del tiempo y constituyen un horizonte de comprensión común a cuya luz se piensa y se repiensa la relación entre filosofía y ciencia. Es muy posible que esta peculiaridad de nuestro “mundo hispánico” se deba al hecho que José Luis Abellán ha resaltado como un

factor determinante para lo que él llama la característica predominante del pensamiento hispano, a saber, la elaboración de mitos fundantes de sentido y de cultura.<sup>2</sup>

Pensamos además que es esta “mitología”, operativa en una memoria simbólica, mística y ética que cruza los tiempos en que el universo cultural hispano se configura y transfigura, la que es hoy todavía la condición que hace posible el intento de una meditación sobre la ciencia desde un pensar atento a lo que en verdad necesitamos como seres humanos, para ser verdaderos, es decir, para ser meritorios de una dignidad humana no empedregada; y capaz, por tanto, de asignar a la ciencia el lugar que le corresponde en un mundo que realiza la vida humana digna de todos y todas. Pero no adelantemos el discurso. Sobre este punto hemos de volver al final.

### **¿Por qué una meditación?**

Meditar hoy sobre la ciencia, y hacerlo concretamente desde la filosofía y con una actitud intercultural, nos parece necesario por varias razones. Las explico brevemente.

La primera de esas razones tiene que ver con lo que Ortega y Gasset llamó la angostura del ánimo de los filósofos; una experiencia que, como se sabe, Ortega interpretaba como una consecuencia directa del hecho de que en el siglo XIX la filosofía había quedado “... aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios”.<sup>3</sup> Para remediar su medieval estado de “ancilla theologiae” había decidido, según la propuesta de Immanuel Kant seguir el camino seguro de la ciencia<sup>4</sup>, pero con el resultado de caer en una situación en la que, como dice también Ortega, “... la filosofía sentía desdoro por no ser física”.<sup>5</sup> De modo que la que había sido la reina de las ciencias se ve en una relación de profunda asimetría frente a las ciencias naturales. Y esto significa, como señala Ortega con agudeza, que

---

2. Cfr. ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Historia crítica del pensamiento español*, tomo 1, Madrid, 1979, p. 23; p. 143 y ss.

3. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983, p. 98.

4. Cfr. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Theorie Werkausgabe*, tomo III, Frankfurt/M 1956, p. 20 y ss.

5. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *op. cit.* p. 64.

la filosofía ya no piensa desde sí misma ni por sí misma. Para pensar la filosofía tiene que bizquear lo ajeno<sup>6</sup> porque está envidiosamente impresionada por el progreso de las ciencias.

Al parecer Ortega y Gasset estaba convencido de que ya en su tiempo la filosofía había comenzado a superar esa situación. Por mi parte no estoy seguro de que fuese realmente así, inclinándome a pensar más bien que la filosofía sigue todavía en gran parte aturrida y desconcertada ante el espectáculo del progreso del conocimiento científico y del éxito de la civilización que su aplicación ha hecho posible. ¿Cómo hacer, pues, para que el pensar filosófico recupere su centro y salga de ese empavorecimiento ante la ciencia del que hablaba Ortega como de algo que le impedía cumplir su tarea de pensar desde sí mismo? ¿No es la meditación una posible respuesta?

La segunda razón tiene que ver con lo que llamaría la indigencia ontológico-existencial que afecta hoy nuestra condición humana y que, paradójicamente, proviene de las *comodidades* con que nos *acomoda* en el mundo la llamada civilización científica o técnica. Pues con ello reducimos nuestras relaciones todas a un nivel de instrumentalidad funcional que crea el espejismo de que todo es asunto de mejoramiento de las *comodidades*, es decir, de perfeccionar el funcionamiento de la máquina.

Cabe recordar que también en este punto fue clarividente Ortega y Gasset al constatar que el confort es un “... capricho...que la humanidad occidental tiene desde hace doscientos años, pero que no revela por sí solo superioridad ninguna de carácter.”<sup>7</sup> Y tomar esta constatación como indicadora de un problema, a saber, la tendencia a que las *comodidades* del confort lleven al ser humano a olvidar el dramatismo, en el fondo estrictamente filosófico, que conlleva el desgarramiento de la vida en acción y contemplación.

Y preguntamos nosotros: ¿no necesitamos de una meditación para volver a una balanza que equilibre lo que el la civilización del confort ha desequilibrado?

---

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 95.

La tercera razón sería una indigencia ético-espiritual que, como consecuencia de la anterior, nos impide responder con el comportamiento adecuado. Nuestro *acomodado* ser parece no estar preparado, ni dispuesto tampoco, para lo que pide la tarea de volver a pensar desde las *necesidades*, entendidas como “urgencias” que necesitamos, tal como explicó Ortega.

A más tardar desde Platón se sabe en Occidente que el comportamiento, la acción humana, es una expresión de la manera en que el ser humano es y se comprende<sup>8</sup>, y si este principio, que en la tradición escolástica se condensó en el famoso lema de “operari sequitur esse”, es cierto, ¿cómo esperar que seres humanos que son y se comprenden desde los parámetros de la civilización científico-técnico puedan actuar de otra manera?

Por esta situación de indigencia en la que está *acomodada* nuestra condición humana hoy y que, como veremos, tiene mucho que ver con el hecho de que ese *acomodamiento* es precisamente de base científico-técnica, creemos que, al abordar la cuestión de las relaciones entre filosofía y ciencia, es recomendable comenzar por un acto preparatorio de *recapitación* del pensar; un acto por el que el pensar se detenga en su actividad de reflexionar sobre cosas para recogerse y pensar qué le significa pensar, y ,en este caso concreto, pensar la relación con la ciencia en el contexto de una cultura que ha hecho de la ciencia su pilar fundamental.

A este acto le llamamos *meditación*; y creemos que es necesario empezar por él, porque hay buenos argumentos para compartir la opinión de Heidegger<sup>9</sup> que dice precisamente que una de las consecuencias de ese proceso que Ortega llamaba el “bizquear”, es que el pensar ya no piensa. Atrapado en un engranaje de producción instrumental de saberes que en nombre del desarrollo y del progreso lo obliga a entenderse en términos de una función del sistema epistemológico sancionado por la civilización científico-técnica, pareciera que el pensar ha perdido el sentido de su necesidad, su “tema” y su “carácter”. Y para “recobrar el sentido” necesita precisamente meditar.

---

8. Cfr. PLATÓN, *Cármides*, en *Obras Completas*, Madrid, 1960, p. 274 y ss.

9. Cfr. HEIDEGGER, MARTÍN, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1964.

Para el tema que nos ocupa se desprende de lo anterior que proponemos pensar la ciencia con un pensar meditativo que recobra el sentido y, percatándose del significado de su tarea ante la ciencia, toma conciencia de que debe ir más allá de la crítica.<sup>10</sup> Pues no basta con censurar o poner de manifiesto desviaciones en el uso de la ciencia, sino que hay que sobrepasar este horizonte poniendo a la ciencia en su lugar.

Saber, sin embargo, qué lugar le corresponde a la ciencia, implica saber qué sentido tienen el conocimiento humano y la actividad cognitiva del ser humano en general dentro del desarrollo de la vida, es decir, saber qué nos corresponde ser, cómo y dónde nos corresponde estar. Saber nuestro lugar y el sentido en él, es, pues, necesario para decidir qué lugar debe ocupar la ciencia en la vida humana. Pero el pensar “aturdido” por el impresionante progreso de la ciencia necesita meditar para poder saber este otro saber sobre el sentido de su tarea.

He aquí, un resumen de las ideas de fondo en razón de las cuales proponemos no simplemente un pensar la ciencia sino justamente hacer de ella un objeto de meditación del pensar.

### **3. ¿De qué ciencia hablamos?**

Por lo que llevamos dicho se comprende que nos estamos refiriendo a la llamada ciencia moderna. Con todo nos parece conveniente aclarar que con este título, a pesar de todas la continuidades que se quieran establecer para salvar un cierto hilo conductor o “una lógica científica” en la historia de la ciencia, entendemos un fenómeno cultural

---

10. La bibliografía sobre este punto, incluyendo la crítica a la racionalidad científica como método y horizonte de conocimiento, es inmensa y, en parte, también muy conocida. Por eso nos limitamos a mencionar unos pocos títulos que nos parecen especialmente significativos: JASPERS, KARL, *Origen y meta de la historia*, Madrid, 1965; HÜBNER, KURT, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg, 1978; HEIDEGGER, MARTIN, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditación de la técnica*, en *Obras completas*, tomo V, Madrid, 1983; ELLUL, JACQUES, *Le Système technicien*, París, 1977; VON WEIZÄCKER CARL FRIEDRICH, *Der Garten des Menschlichen*, München, 1977; y BRÉHIER, ÉMILE, *Ciencia y humanismo*, Murcia, 1958.

específico que poco tiene que ver con la “episteme” de la antigüedad griega clásica ni con la doctrina” o scientia” de la edad media cristiana que entienden la ciencia como un saber *de y desde* principios fundamentales evidentes por sí mismos y cuyo conocimiento asegura a dicho saber la *correspondencia* con lo que es verdadero e inmutable, necesario y universal.<sup>11</sup> Y por ser trasmisora de un saber semejante se considera además en esta concepción clásica que la ciencia es un elemento indispensable para la verdadera *formación* del ser humano, como se ve todavía en los representantes del idealismo alemán y en Wilhelm von Humboldt.<sup>12</sup>

Pero, como decíamos, la ciencia moderna, rompe radicalmente con esa concepción al abandonar, debido al giro epistemológico del nominalismo, el principio central de la ciencia clásica que dice “scientia non est singularium”, aplicándose precisamente al estudio de fenómenos concretos, experimentables y medibles. Este es el giro que se suele unir con razón a los nombres de Cópernico (1473-1543), Galileo (1571-1642) y Kepler (1571-1630) para marcar el inicio de una nueva idea de la ciencia, es decir, el inicio de la ciencia (moderna) que sustituye la *inteligencia* de los principios por la *investigación* basada en la observación y la experiencia de sectores determinados de la realidad.

Pero acaso lo decisivo para la configuración de la “nueva ciencia” no sea esta opción por el método experimental y analítico sino el hacer de esta opción el instrumento por excelencia para posibilitar, consolidar y extender el dominio del ser humano sobre la naturaleza. Pues es así como en el marco del nacimiento de la modernidad y de la formación económica del capitalismo la ciencia (moderna) puede sustituir la idea del orden cósmico por una concepción mecánica del mundo en la que se refleja justamente la voluntad de señorío humano sobre la naturaleza. Desde este momento la ciencia será un factor sistémico en la empresa del apoderamiento y del control del mundo por parte

---

11. Como autores paradigmáticos recordemos aquí a Aristóteles (Cf. por ejemplo su explicación en *Ética a Nicómaco*, libro VI) y a Santo Tomás (Cf. por ejemplo su *Summa Theologica*, q. 1 a. 1-2).

12. Desde Kant a Krause se ve esta concepción en la obras fundamentales de los representantes del idealismo alemán, que son en ese sentido obras en las que la ciencia se comprende como un capítulo en el camino de la “perfectibilidad” del espíritu humano. Sobre Humboldt ver: SPRANGER, EDUARD, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin, 1928.

de una humanidad cuya autoconciencia de señorío es incompatible con la “tolerancia” y el reconocimiento en condiciones de igualdad de los ámbitos que “necesita” la *vita contemplativa*. Y es por eso que la autoafirmación de esta conciencia de señorío es proporcional con la positivización de la ciencia. El señorío humano no necesita una ciencia reflexiva sino, por el contrario, una ciencia positivizada que cierre los espacios abiertos de reflexión con el “saber hacer” del técnico.

Pero no es necesario seguir abundando en esta caracterización, pues es un desarrollo conocido y documentado desde muy diversas perspectivas, como muestran entre otros los análisis de Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Raimon Panikkar o Xavier Zubiri.<sup>13</sup>

Importante es, sin embargo, complementar lo dicho con el dato de que esa positivización de la ciencia mucho tiene que ver con un rasgo que es distintivo en gran medida de la ciencia moderna, a saber, que es una ciencia cuya producción de “saber hacer” la convierte en una fuerza productiva de primer rango. Lo cual a su vez es el horizonte a cuya luz hay que explicar su significado tan decisivo para todas nuestras “comodidades”. Esta ciencia, como señaló Mario Bunge hace ya mucho tiempo, se ha convertido “en el núcleo de la cultura moderna”.<sup>14</sup>

Si este diagnóstico es correcto, y todo parece indicar que lo es, la ciencia de la que hablamos no es, pues, una manifestación marginal de nuestra cultura. Es verdad que es un fenómeno cultural, generado históricamente, pero con la peculiaridad de haberse convertido en el corazón mismo de la cultura en que crece. La ciencia es *definitiva* para la cultura mundial en que hoy se mueve el ser humano porque ha decidido el carácter de esa cultura y con ello las pautas normativas en que nos orientamos como sociedad mundial.

---

13. Cfr. HUSSERL, EDMUNDO, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1962; MARCUSE HERBERT, *El hombre unidimensional*, México 1968; HABERMAS, JÜRGEN, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt /M 1976; PANIKKAR, RAIMON, “L’émancipation de la technologie”, en *Interculture* 85 (1984) 22-37, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993, y “La dialéctica de la razón armada”, en *Concordia* 9 (1986). Y ZUBIRI XAVIER, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1963

14. BUNGE, MARIO, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires 1966, p. 126. Ver también: ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Obras Completas*, tomo 4, op. cit. p.343.

Sobre el trasfondo de estas breves aclaraciones cuya intención ha sido únicamente la de recordar la centralidad peculiar de la ciencia moderna para nosotros hoy, tratemos ahora de ver qué nos puede significar meditar sobre ella.

#### **4. Para una intercultural meditación de la ciencia**

Son conocidos los análisis de Max Weber sobre las consecuencias “modernizantes” que ha tenido la planetarización de la racionalidad científico-técnica occidental para la organización de la vida social y política de la humanidad en los últimos siglos.<sup>15</sup> Y conocidos son también los análisis que, siguiendo en gran parte el horizonte explicativo abierto por Weber, hace Jürgen Habermas con la intención de ilustrar que este proceso de racionalización científico-tecnológica que es nuclear en las sociedades industrializadas, genera un profundo desacoplamiento entre los sistemas de las funciones sociales y el mundo real de la vida del diario que conduce en el fondo a la colonización de éste último.<sup>16</sup>

Estos análisis, como tantos otros que van en esa línea<sup>17</sup>, son ciertamente discutibles en muchos de sus aspectos; pero lo que sí nos parece seguro en ellos, y por eso tomamos aquí su perspectiva de fondo para enmarcar nuestra propuesta de meditación de la ciencia, es que nos ayudan a comprender uno de los problemas fundamentales que plantea hoy la ciencia a la humanidad. Nos referimos al poder y a la autoridad que tiene hoy la ciencia; poder y autoridad que se consideran tan “naturales” que apenas si se cuestiona la legitimidad con que impone sus criterios en los más diversos ámbitos de la sociedad e invade los mundos de la vida.

---

15. Cfr. WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, y *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, 1988.

16. Cfr. HABERMAS, JÜRGEN, *Theorie des kommunikativen Handelns*, dos tomos, Frankfurt /M, 1988.

17. Ver por ejemplo, SCHELSKY, HELMUT, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, Hamburg, 1961; y GEHLEN ARNOLD, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Frankfurt /M, 2007.

Tomemos, pues, esta situación de colonización como punto de partida para nuestra meditación. Pero observemos que esto nos obliga a pensar primero, como se desprende de lo ya expuesto en el segundo punto, en qué situación nos encontramos nosotros mismos para pensar la ciencia. Pues, debido a la fuerza del monopolio cognitivo que detenta hoy la ciencia como fuente exclusiva de conocimientos válidos y reconocidos como tales, hay buenas razones para suponer que la ciencia no sólo coloniza nuestros mundos de vida social y cotidiana sino también la relación con nosotros mismos y, con ello, nuestros “mundos interiores”, si se permite llamarles así. Preguntemos entonces si estamos todavía en el nivel de lo que llamamos antes el “pensar aturdido” o, si se prefiere la terminología de Ortega y Gasset, de la “filosofía empavorecida”, que, de ser así, sería sin duda una señal clara de que la colonización de la ciencia también ha llegado hasta nuestra propia manera de pensar.

Empezar la meditación por esta pregunta es un recurso *metódico* para discernir el lugar cognitivo donde realmente está nuestro pensar, es decir, discernir la situación en que *pensativamente* estamos cuando decimos que pensamos, para saber en este caso concreto en que condiciones estamos para pensar la ciencia. Debemos empezar, pues, por tratar de determinar en qué medida la ciencia informa las condiciones desde las que pensamos, entendiendo evidentemente que esa influencia se da también de manera negativa o indirecta, como mostrarían por ejemplo los complejos que se tienen frente a la ciencia en las llamadas “Humanidades” o las consecuentes luchas por el reconocimiento “científico.”

Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica sino también la libertad del pensamiento frente a la ciencia, pues sólo así se podría pensar la ciencia desde fuera del paradigma cognitivo que ha impuesto. Y de ello precisamente se trata, porque: ¿cómo se podría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma?

Pero debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Quiere decir más bien recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etc., que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas

de experiencia del pensar. Por esta libertad el pensamiento no gana “independencia” sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a “estructuras” y “funciones”. Mas por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede la filosofía pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano.

Así, desde esta libertad o apertura de horizontes que da la recuperación de los vínculos fundantes del ser humano, puede el pensar meditar la ciencia con intención, como decíamos, de ir más allá de la crítica de sus reduccionismos y de sus consecuencias sociales y ecológicas, para *reordenarla* desde sus principios. O sea que una meditación de la ciencia, sin menospreciar las consecuencias que produce la maquinaria científica de una sociedad científico-tecnológica, se concentra en los principios con que la ciencia ha querido suplantar o compensar la pérdida de seguridad y de serenidad que significó en Europa el tránsito del orden cósmico clásico al “constructivismo” moderno. En resumen se trataría de meditar sobre el sentido de estos principios:

- **Principio epistemológico:** priorizar – supuesta la dualidad sujeto-objeto de conocimiento – el método del logos “investigador” para el que la búsqueda del sentido se disuelve en la explicación de las leyes a que obedece la “construcción arquitectónica de la realidad”.
- **Principio “cosmológico”:** puesta en marcha de una visión “mecánica” de la naturaleza. Es decir desnaturalización de la ciencia.
- **Principio antropológico:** afirmación – como consecuencia de los dos anteriores – de un humanismo antropocéntrico que redefine el puesto del ser humano en el cosmos y que prioriza el apoderamiento como línea de humanización.
- **Principio de independencia cultural:** el saber científico no está determinado por factores sociales ni culturales y se desarrolla por eso como un conocimiento objetivo de validez universal. De donde se sigue:
- **Principio de la despersonalización:** el conocimiento científico se produce con independencia del trasfondo biográfico (deseos, intereses, sueños, miedos, etc.), de las personas implicadas en el proceso de investigación (que es un proceso institucionalizado e independiente de la corporalidad humana). Por eso se podría

hablar aquí también de principio de la descorporalización<sup>18</sup> de la ciencia, que sería la otra cara de la desnaturalización.

- **Principio del progresismo:** aplicación metódica y sistemática de la investigación en el sentido de una lucha abierta contra todo límite.

La meditación sobre el sentido de estos principios, pero también sobre las consecuencias sociales, ecológicas, antropológicas y religiosas que ha tenido el desarrollo de una ciencia afincada en principios semejantes, nos llevaría a comprender, a nuestro modo de ver, que la reconstrucción de los vínculos entre naturaleza, ciencia, religión y cultura, a la que apunta la “mitología” del universo cultural hispánico, es imposible si no se cambian los principios de la ciencia moderna en su aparato dominante, pues son precisamente la expansión sistemática y la aplicación rigurosa de esos principios los que han roto el ordenamiento natural y sus vínculos de reciprocidad.

Mas, ¿puede la ciencia cambiar sus principios? *Esta* ciencia probablemente no, pero lo que sí no sólo es probable sino incluso necesario para el futuro de una humanidad en equilibrio consigo misma y con la naturaleza, es la reorientación de los mismos, aunque el precio de ese cambio es el de un redimensionamiento radical, holístico e intercultural del conocimiento. Lo que posiblemente sin embargo equivaldría a una nueva fundamentación. Aquí es importante, es más, indispensable el diálogo abierto entre las diferentes culturas del saber de la humanidad, pues es refundamentación que se vislumbra como indispensable, supone abrirse a otros principios y a otros fines para recuperar la pluralidad de fundamentos que “reubica” el edificio de la ciencia moderna.

Refundar la ciencia es, pues, el desafío de recolocarla en el tejido de los vínculos de reciprocidad que nos recuerdan las memorias culturales y religiosas de la humanidad. Es, como decíamos, “ponerla en su lugar” para que deje de ser la fuerza que finaliza toda capacidad cognitiva humana. Es, dicho de otra manera, replantear el problema del *ideal* del conocimiento científico.

Este problema no es, sin embargo, únicamente una cuestión de naturaleza epistemológica. Es también, y acaso sobre todo, una cuestión ético-política. Pues todo parece indicar que la ciencia que hace y que financia una sociedad (o determinados

---

18. Cfr. GEHLEN, ARNOLD, *Technik im technischen Zeitalter*, Frankfurt /M, 1965.

grupos de poder) depende en gran medida de la forma en que se haya respondido a la pregunta de qué queremos ser y de cómo queremos estar en el mundo. En este sentido me parecen pertinentes todavía estas palabras de Xavier Zubiri:

[...] el desarrollo gigantesco de nuestra *técnica* ha modificado profundamente la manera como el hombre existe en el mundo. Puede decirse que, realmente, la técnica constituye la manera concreta como el hombre actual existe entre las cosas. Pero mientras para la antigüedad la técnica era un modo de saber, para el hombre moderno va cobrando progresivamente un carácter cada vez más puramente operativo. El *homo sapiens* ha ido cediendo el puesto, cada vez más, al *homo faber*. De ahí la grave crisis que afecta a la idea misma del mundo y de la función rectora del hombre en su vida.<sup>19</sup>

En razón de esta situación de crisis en la que se refleja, permitiéndonos insistir en ello, lógicamente la cuestión de las alteraciones que ha provocado la ciencia moderna en nuestra relación con nosotros mismos, una meditación (filosófica) sobre la ciencia no puede soslayar la pregunta por el sentido último de lo que somos y hacemos.

## 5. Observación final

En la búsqueda de posibles respuestas a esta pregunta y/ o crisis nos parece que la memoria cultural del mundo hispánico tiene aportaciones decisivas que hacer. Pienso, por nombrar ahora unos pocos ejemplos representativos, en la recuperación, con Xavier Zubiri,<sup>20</sup> de la dimensión integral de la “inteligencia sentiente” como horizonte para reordenar la labor del logos exclusivamente investigador; o en la revalorización, con María Zambrano, de aquella otra “nueva ciencia” que sabe reconocer y agradecer los momentos de gracia frente a un universo humano reducido y seducido por la fuerza del puro esfuerzo<sup>21</sup>; o en hacer valer, con Ernesto Sábato, una nueva síntesis que reubique a la ciencia en el lugar que le corresponde<sup>22</sup>; o en la reivindicación, con Ortega y Gasset, de

---

19. ZUBIRI, XAVIER, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 28 – 29.

20. Cfr. ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1980; *Inteligencia y Logos*, Madrid, 1982 e *Inteligencia y Razón*, Madrid, 1983.

21. Cfr. ZAMBRANO, MARÍA, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, 1987.

22. Cfr. SÁBATO, ERNESTO, *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1951.

la necesidad de poner orden en la ciencia haciendo que su curso y progreso no responda a los intereses creados sino a las necesidades y urgencias de la vida humana, es decir, vitalizando la ciencia, dotándola de “...de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha”.<sup>23</sup>

Sería, pues, deber nuestro reactivar estas memorias y ponerlas en diálogo con nuestras circunstancias actuales. Y es motivo de felicitación y satisfacción comprobar que este Seminario se compromete resueltamente en ello.

---

23. José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo 4, ed. cit.; p..343



## TRES MODOS DE ENSEÑAR FILOSOFÍA\*

Fernando Leal Carretero<sup>1</sup>

Estamos acostumbrados a enseñar filosofía, a aprender filosofía, a hablar de filosofía bajo el amparo de figuras históricas que admiramos de lejos, de las que nos enteramos a través de reportes de segunda o tercera mano, que leemos, cuando las leemos, con veneración, si bien no siempre, admitámoslo, con diligencia. En la mayoría de los casos nos contentamos con repetir, más o menos apegados a la letra, lo que esos gigantes de antaño —a veces con encanto, las más de manera complicada y trabajosa— dijeron. Repetir lo que Platón, Descartes o Heidegger dijeron o dicen que dijeron, hasta allí llega la ambición de maestros y alumnos, cuando no se contentan todavía con menos, con un autor local o de moda. En ocasiones, pocas y curiosas, hay quien se envalentona porque uno de estos últimos dio en atreverse a poner los grandes dichos en cuestión, si no es que hasta en ridículo. Hubo así un tiempo en que un cierto sedicente marxismo invitó a separar los buenos filósofos —se entiende, los materialistas— de los malos; y

---

\* Agradezco a Jaime Torres Guillén su invitación a escribir unas palabras sobre la situación que guarda la filosofía en nuestro país. Advierto al lector que no hablo aquí de la *investigación* filosófica que se lleva a cabo en los departamentos e institutos especializados para ello. Dicha investigación, si bien no precisamente notable cuando se la compara a los países del llamado “primer mundo”, va poco a poco mejorando su calidad y algún día tal vez “se producirá algún Locke” en nuestras tierras, como parece haber dicho Quine al observar la penetración filosófica de aquellos de sus habitantes que conoció durante sus numerosas visitas a ellas. Sólo hablo pues de la *docencia* (y la *discencia*), es decir de lo que pasa en las aulas y pasillos de nuestras preparatorias, licenciaturas e incluso muchos posgrados de filosofía.

1. (n. 1954, doct. 1983, Universidad de Colonia, Alemania). Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara (México) desde 1983. Autor de más de cien artículos en revistas o capítulos de libros. Publicaciones más recientes: *Diálogo sobre el bien* (Universidad de Guadalajara, 2007) y *Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias* (Universidad de Guadalajara, en prensa). Áreas de estudio: filosofía del lenguaje; ética y teoría general de los valores; historia, filosofía y metodología de las ciencias sociales y cognitivas; economía política; teoría lingüística general; lingüística aplicada al estudio de

maestros y alumnos pudieron entonces aliviar su incomprensión repitiendo, siempre repitiendo, maldiciones y maledicencias contra los “idealistas”. Y si alguno por ventura llegó alguna vez a convencerse, a convencerse en serio, del interés, la importancia o acaso la verdad (*horribile dictu* en estos tiempos relativistas que corren) de una tesis, principio o conclusión filosófica, hablará con cautela, cuidando siempre de no ir a sobrepasarse, a exaltarse, o incluso a pretender hablar con su propia voz, a defender tal o cual posición como propia.

No tengo duda alguna de que este modo de enseñar, aprender, hacer filosofía es de sobra conocido a los lectores de esta revista. Si bien las fuentes que lo alimentan son antiguas, su origen próximo fue una idea extraordinaria: la historia crítica, la idea de que podemos reconstruir el pasado sin seguir ciegamente las autoridades que sobre él escribieron, la idea de que podemos poner en duda los reportes que sobre el desarrollo del pensamiento filosófico nos han transmitido quienes estuvieron cerca de la acción, la idea de que es posible editar los textos de los autores, discutir cómo fueron transmitidos, corregir los errores de copistas y tipógrafos, compararlos y contrastarlos con otros cercanos en el tiempo y decidir por cuenta propia qué dijo tal autor, por qué lo dijo, a quién se dirigía cuando lo dijo, si lo que dijo era relevante, si él y sus adversarios estaban hablando de lo mismo, si uno argumentó mejor que otro, si se estaban entendiendo, si uno leyó a otro o influyó en lo que dijo un tercero, y otras tantas cuestiones filológico-críticas que, una vez encontrado el camino para plantearlas y resolverlas, no dejan de surgir una detrás de la otra. ¡Magnífica empresa esta de la historia de la filosofía, llena de hallazgos y resultados tan científicos como cualesquiera otros que las demás ramas de la historia crítica hayan generado! Pero casi nada de estos hallazgos y resultados llegan a nosotros, y cuando llegan no sabemos leerlos y apreciarlos en su contenido científico, y mucho menos estamos en condiciones de aportar a ese caudal. Por ello es que nuestra pretensión de enseñar, aprender, hacer filosofía a través de la historia de la filosofía es un maltrecho remedo de la cosa misma.<sup>2</sup>

---

2. No puedo detenerme aquí a demostrar esta tesis, de manera que me contento con mencionar un solo dato crucial: la aplastante mayoría de los textos filosóficos que se discuten en las aulas mexicanas son traducciones de textos originalmente escritos en griego, latín, italiano, inglés, francés y alemán, las lenguas más importantes de la historia de la filosofía occidental. Nada más este hecho basta para arrojar serias dudas sobre el contenido de los trabajos finales y las tesis que pretenden exponer el pensamiento de tal o cual filósofo.

¿Hay alguna alternativa? De hecho no hay una sino dos alternativas; y lo que propongo al lector es darse la oportunidad de considerarlas como tales, de imaginar cómo sería la enseñanza y aprendizaje de la filosofía en México, y cómo serían las conversaciones sobre ella, si por ventura viniesen a ocupar un lugar entre nosotros, aunque éste fuera al principio modesto. Y fuerza es suponer que tal lugar no podría menos de ser modesto al principio, por cuanto nos las habemos con hábitos inveterados e intereses creados, nueces ambas durísimas de roer.

### **La enseñanza de la filosofía a través del tratamiento directo de preguntas, tesis o argumentaciones filosóficas**

En mi experiencia los estudiantes que se interesan por la filosofía cuando por primera vez se encuentran con ella, no se interesan en realidad por algún autor ni por algún periodo de la historia de la filosofía. Se interesan *directamente* por alguna pregunta o alguna tesis filosófica. Todo primer encuentro con la filosofía va a ocurrir, dentro o fuera del aula, asociado a algún texto y autor particulares, sea de primera mano o, como es harto más frecuente, de segunda, tercera o enésima mano. Demos esto por descontado. Sin embargo, insisto: lo que va a atraer al joven no será quién dijo lo que dijo o con qué palabras lo dijo —porque éstas y no otras son las cuestiones autorales y textuales—, sino más bien, y solamente, lo que se dijo o lo que el joven entendió que se dijo.<sup>3</sup> Si persiste en esto de la filosofía, si se pone a leer libros o incluso se inscribe en un diplomado o licenciatura de filosofía, muy pronto aprenderá que no es de buenos modales hablar así “a lo pelón” en materia filosófica, sino que a cada proposición *P* (por ejemplo, que no es posible saber nada a ciencia cierta, o que Dios podría no existir, o que la justicia es lo que conviene al más fuerte), proposición que le resultó fascinante la primera y cada vez más nebulosa y mítica ocasión, habrá siempre que añadirle una especie de prefijo

---

3. Digo “joven” porque me quiero referir a la situación más común, la del adolescente que escucha por vez primera hablar de filosofía. Como sabemos, y no entrando ahora en el detalle de las muchas y variadas razones para ello, la inmensa mayoría de tales adolescentes no perciben el menor interés en el asunto; pero aquí trato de esos pocos, poquísimos, jóvenes que se ven atraídos a él. Con todo, hay algunas personas que se interesan por la filosofía ya de adultas. A ellas, en general menos vulnerables y manipulables, resulta más difícil convencerlas de que no se puede hablar de filosofía en primera persona. Bien por ellas.

histórico: el autor Fulano dijo que  $P$ , en tal época se discutió si  $P$ , el punto de partida de la escuela fulanista era que  $P$ , la escuela zutanista puso en duda que  $P$ , de manera que  $P$  era el punto de disputa central entre los zutanistas y los fulanistas. La cosa se le ha complicado al joven interesado en  $P$ . Nadie quiere saber lo que él, el interesado, piensa sobre  $P$  ni sobre las razones que pudiera él, el interesado, tener y expresar *como sus razones* para pensar lo que piensa sobre  $P$ . La proposición  $P$  (o la pregunta  $Q$ ) han adquirido una figura fantasmal y fantasmagórica, han pasado a formar parte no ya de lo que él, el interesado en  $P$  (o  $Q$ ), puede discutir, solo o con sus amigos, esos amigos con quienes se podía uno pasar horas discutiendo sobre  $P$  (o  $Q$ ), sino de algo nuevo, duro, lejano, frío, abstracto, inmarcesible: las cosas que los gigantones de la historia de la filosofía debatieron entre ellos, y sobre los que escribieron aquellos libros oscuros o luminosos, rústicos o encantadores, emocionantes o deprimentes.

Para decirlo de la manera más simple: la primera alternativa a la enseñanza de la filosofía a la que estamos acostumbrados es una en la que se enseña al estudiante a pensar por cuenta propia las tesis y preguntas filosóficas. Para tener un cierto orden en la exposición propongo que comparemos los siguientes esquemas enunciativos:<sup>4</sup>

P	$P$ porque $R$
Fulano dijo que $P$	Dado que $H$ , Fulano dijo que $P$
Fulano dijo que $P$ porque $R$	Dado que $H$ , Fulano dijo que $P$ porque $R$

Aquí, como antes, la palabra “Fulano” está en lugar del filósofo famoso o de moda que prefiera poner el lector, y la letra “ $P$ ” representa la proposición que alguna vez fue lo que atrajo al joven interesado en la filosofía. En el cuadro aparecen, por otro lado, dos letras nuevas, “ $R$ ” y “ $H$ ”: la letra “ $R$ ” se refiere a la razón o razones que se pudieran tener para afirmar  $P$ ; la letra “ $H$ ” se refiere al conjunto de proposiciones de carácter *histórico* (vale decir: filológico-crítico) que se tiene para afirmar que un filósofo sostuvo una proposición o presentó un argumento.

---

4. Algunos lectores encontrarán mi uso de los términos “enunciativo”, “enunciado”, “enunciar”, parcialmente anómalos, en vista de su secuestro reciente para sustituir la vieja palabra “oración”. Advierto que los uso aquí como traducciones cómodas del sustantivo *utterance* y el verbo *to utter*, es decir para referirme al acto verbal de articular con palabras algo, particularmente, como se verá, una proposición o un argumento.

El renglón superior del cuadro contiene los esquemas (1) y (2), que corresponden al tipo de enunciados que el joven atraído hacia la filosofía producirá espontáneamente. La diferencia entre (1) y (2) es la que hay entre una nuda afirmación —la expresión de una opinión o la emisión de un juicio— y el intento de dar razones, de argumentar a favor de una tesis o conclusión; (1) es, en efecto, un esquema *proposicional*, mientras que (2) es un esquema *argumental*. Los jóvenes atraídos por la filosofía son dados inicialmente a hablar a la manera del esquema (1), a emitir enunciados libres de razones, flotantes, lógicamente desarticulados: “Dios no existe”, “La vida no tiene sentido”, “Todo es un engaño”, “No somos libres”, “La belleza es algo subjetivo”, o cualquier otro aserto que haya despertado su atención filosófica. Poco importa si el enunciado fue tomado literalmente de algún autor que leyó y le leyeron, o si lo construyó él mismo trabajosamente a partir de materiales escritos previos que se le pusieron delante. Pero el joven picado por la araña filosófica no se queda allí, sino que con el paso del tiempo irá poco a poco comenzando a producir enunciados del tipo (2), p.ej. “Dios no existe, porque si existiera no habría tanta guerra y desastre” o “No somos libres, porque obramos siempre de manera circunstancial”. Dejará de afirmar y comenzará a argumentar.

Consideremos ahora los esquemas del renglón inferior. Para empezar por la columna de la izquierda, los esquemas (3) y (4) son, como (1), meros esquemas *proposicionales*; quien los enuncia, simplemente *afirma* algo, emite un juicio: si en (1) se afirmaba la proposición filosófica *P* directamente y sin rodeos, en (3) se afirma la proposición histórica, si se quiere la metaproposición, de que alguien —el filósofo Fulano— afirma o afirmó *P*; a su vez, en (4) se afirma una proposición histórica más compleja, a saber que el filósofo Fulano argumentó a favor de *P* mediante las razones *R*. Nótese bien que (4) no argumenta, sino que sólo afirma que alguien alguna vez presentó un cierto argumento. Hay una enorme distancia entre decir directamente que “Dios no existe porque hay mal en el mundo” a decir que “Voltaire pensaba que Dios no existe porque hay mal en el mundo”. Lo primero lo dirá un joven vigoroso que está fascinado por un argumento que ha encontrado y le convence; lo segundo por uno que ya pasó por la enseñanza habitual, histórica o pseudohistórica, de la filosofía, y no puede o no se atreve sino a presentar, de lejos y sin exponerse, lo que él cree ser un argumento que alguien alguna vez sostuvo directamente y por cuenta propia.

Pasemos ahora a la columna de la derecha: los esquemas (5) y (6) no son meros esquemas proposicionales, sino que, al igual que (2), son esquemas *argumentales*, pero de un tipo diferente, histórico o historizante. Quien los enuncia, no solamente afirma una proposición histórica, sino que *argumenta*, históricamente, a favor de ella, ofrece el raciocinio histórico que apoya una cierta conclusión igualmente histórica: cuando usamos del esquema (5) pretendemos presentar una argumentación histórica (es decir, para que no haya dudas, filológico-crítica) a favor de la metaproposición (3) y con el esquema (6) lo hacemos a favor de la metaproposición (4). Volviendo al ejemplo de Voltaire, el joven tratará de demostrar, con argumentos históricos, que el autor francés, aun sin haber acaso nunca dicho directamente que Dios no existe, y de hecho a pesar de haber dicho a menudo lo contrario, era ateo y bien ateo, y que su ateísmo se apoyaba en una refutación de la teodicea católica de su tiempo. Obsérvese bien que no sabemos si este joven imaginario cree o no cree en Dios, y ni siquiera sabemos cuál sería su estimación propiamente filosófica sobre la validez del argumento en pro del ateísmo a partir de la constatación de los males del mundo. El chico podría pensar cualquier cosa al respecto, incluso que todo el asunto no tiene sentido; para el caso no importa, ya que nada de lo que pensare importará si de lo único que se trata es considerar la validez de su argumentación histórica sobre Voltaire. Si suponemos, por ejemplo, que lo que lo atrajo de la filosofía era la proposición del ateísmo y la posible validez de los diferentes argumentos a favor del ateísmo, resulta que ahora, después de pasar por las aulas de licenciatura o posgrado, ya no está hablando de esas cosas, sino de otras muy distintas, no filosóficas sino históricas.

En el tipo de enseñanza de la filosofía a que estamos acostumbrados —apoyado en la historia de la filosofía, o más precisamente en un mala imitación de la historia de la filosofía— las proposiciones que salen de la boca de maestros y alumnos en el aula, y casi siempre también fuera del aula, siguen en la mayoría de los casos el esquema (3): el estudiante de filosofía puede repetir *ad nauseam* los principales filosofemas de los principales filósofos e incluso algunos provenientes de los filósofos de moda. Aquel joven que comenzó por apasionarse por el contenido de una proposición o las razones que la sustentan ha tenido durante tanto tiempo que aprender tal y tamaña retahíla de nombres, fechas, lugares, títulos de libros y resúmenes doctrinales, que apenas puede ya decir nada más y tal vez ni siquiera se acuerde que alguna vez él habló, bajo su cuenta y riesgo, siguiendo los esquemas (1) o (2).

Hay licenciaturas y posgrados donde las cosas van algo mejor: en ellas encontramos que maestros y alumnos hacen uso del esquema (4), es decir son capaces de repetir no solamente los filosofemas principales de tal o cual filósofo o escuela filosófica, sino al menos parte de los argumentos, buenos o malos, que en su momento se presentaron para sostener dichos filosofemas. Y hay incluso lugares, no muchos sino raros, donde, mal que bien, y más bien mal que bien, algo se logra decir en el sentido de los esquemas (5) y hasta (6). No insisto más, sino que resumo: el contenido de los enunciados típicos de nuestras aulas y pasillos es de carácter histórico (o, con mayor frecuencia, y para ser francos, pseudohistórico). Lo que importa para evaluar a nuestros estudiantes es que sean capaces de decir quién dijo qué, acaso cuándo lo dijo, y en el mejor de los casos por qué lo dijo. Bajo este presupuesto es claro que lo que menos importa es lo que el joven interesado en la filosofía *opina* sobre las afirmaciones y argumentaciones filosóficas mismas. En efecto, proposiciones del tipo (3), (4), (5) y (6) no son cuestión de opinión, son cuestión de historia de la filosofía, y la historia de la filosofía, aún en su versión deficientemente imitativa, requiere disciplina y conocimiento.<sup>5</sup> En cambio, proposiciones del tipo (1) y (2), desterradas y puestas fuera de combate por la perspectiva historizante, sí que son cuestión de opinión, nuda y directa en el caso de (1), razonada y discursiva en el caso de (2). La pregunta es si podemos reformar la enseñanza de la filosofía introduciendo, al menos parcialmente, contenidos y ejercicios apropiados a la formación de opiniones filosóficas propias y la construcción y exposición de argumentos filosóficos propios por parte de los estudiantes.

---

5. Es importante decir esto porque la educación contemporánea, de la primaria en adelante, ha sucumbido a una tentación pedagógica: de puro horror ante el abuso de la memoria en perjuicio del entendimiento, se ha ido al otro extremo de estimular la espontaneidad del juicio en casi completa ausencia de doctrina; o más sencillamente: se da en promover que los niños y jóvenes opinen sin saber de qué están hablando. El lector interesado en una discusión más contextualizada puede consultar mi artículo “¿Qué es crítico? Apuntes para la historia de un término” (*Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 8, núm. 17, pp. 245-261) o mi contribución al libro *Lectura informativa: entrenamiento escolar y metacognición* (coord. por María Alicia Peredo Merlo, Universidad de Guadalajara, 2007, pp. 51-67, y apéndice, pp. 210-219). Como fomentar la opinión sin fundamento me parece un horror de igual magnitud que fomentar la memoria sin entendimiento, quisiera insistir que el valor de la alternativa que presento aquí depende de que no asumamos sin más que la *única* manera de enseñar y hacer filosofía es histórica. Nada más lejos de mí que permitir la discusión de proposiciones históricas como cuestiones de opinión; ya bastante de esto ocurre desgraciadamente en las aulas por inercias propias y ajenas.

La respuesta es atronadoramente afirmativa: claro que es posible, y de hecho diría yo que es urgente, ya que por lo visto la calidad de los estudios filosóficos en nuestro país, en la medida en que dependen del enfoque histórico (o pseudohistórico) deja mucho que desear.<sup>6</sup> Es posible, en primer lugar, porque la filosofía no nació ni pudo haber nacido como una metadiscusión de filosofemas anteriores. Los primeros filosofemas necesariamente tuvieron que seguir los esquemas (1) y (2); no habrían sido primeros de otro modo.<sup>7</sup> Y aunque la acumulación de afirmaciones y argumentaciones filosóficas llevó muy pronto a que los filósofos entraran unos con otros en una cerrada batalla de referencias cruzadas, tanto favorables como desfavorables, no es sino posteriormente (y con un método filológico-crítico *muy* posteriormente) que aparece un interés histórico estricto, es decir un interés por los esquemas (3) a (6). Así, cuando Platón o Aristóteles reportan las opiniones filosóficas de quienes les precedieron y evalúan las razones filosóficas que sus detentores y detractores tuvieron o debieron tener para atacarlas y

- 
6. No debemos naturalmente caer en falsas generalizaciones. El nivel de la enseñanza de la filosofía varía mucho según las distintas escuelas preparatorias y universidades mexicanas. No quiero que se entienda que menosprecio los enormes esfuerzos de numerosos profesores e investigadores han hecho, sea por mejorar la calidad de los trabajos finales y las tesis de grado con enfoque histórico (por dar un ejemplo, el equipo de investigación dedicado a la historia de la filosofía de la temprana modernidad europea que dirigen desde hace varios años Laura Benítez y José Antonio Robles en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM es un modelo en su género y ha establecido estándares de calidad que habían prácticamente desaparecido desde los tiempos de José Gaos), sea por introducir el enfoque analítico (aquí también el IIF ha sido pionero). Que se ponga el saco a quien le quede.
  7. El esquema (1) lo vemos, por ejemplo, en el testimonio interpretativo que de Tales nos da Aristóteles: una afirmación nuda, que el estagirita no reporta completa (*budor einai*, sin sujeto), pero a la que se siente obligado de añadir una especulación sobre las razones que pudo tener Tales para sostenerla (véase en la figura 1 el pasaje relevante de los *Metafísicos*, libro A, 983<sup>b</sup>18-27). Por su parte, el único fragmento que conservamos de Anaximandro y que parece citar literalmente el neoplatónico Simplicio (véase en la figura 2 el pasaje relevante del *Comentario a la Física de Aristóteles*, ed. Diels, p. 24, renglones 13-25) sigue, al menos formalmente, el esquema (2): se afirma *P* (no sabemos bien qué, pero es algo portentoso, por cuanto trata del origen del universo y de su destrucción) y a continuación se da algo que parece una razón *R* para afirmar *P* (aunque la razón, si eso es lo que es, suena al menos misteriosa). Nótese que esto que acabo de decir es un ejemplo de meta-metaproposición histórica: Fulano dice que Zutano dice que *P*, Fulano dice que Zutano dice que *P* porque *R*. Nótese también que un verdadero historiador de la filosofía diría mucho más que lo que he dicho yo ahora; a pesar de la pobreza de los fragmentos, los testimonios antiguos contienen mucha más información que permite a los eruditos concluir que tanto Tales como Anaximandro expusieron sendas doctrinas cosmológicas (filosófico-astronómicas) muy elaboradas y razonadas sobre el origen y forma del universo.

defenderlas, el interés que anima al ateniense como al estagirita es siempre sistemático: lo que quieren es construir y exponer sus propias ideas y argumentos. Los filosofemas anteriores son un punto de partida para los propios, no un objeto de curiosidad científica como lo son para quienes practican la historia filológica-crítica de la filosofía. Esto mismo es lo que encontramos en todas las disputas entre las diversas escuelas filosóficas de la antigüedad; es igualmente lo que encontramos en los numerosos comentarios a las obras filosóficas que se producen primero durante el helenismo y luego en la Edad Media; no de otra manera se comportan los filósofos de la Europa moderna, desde Bacon y Descartes hasta Kant y Hegel; finalmente, así es como en la hoy día llamada tradición analítica (de Whewell, Peirce o Mach a Davidson, Tugendhat o Brandom) se leen y discuten las obras de otros filósofos, muertos o vivos, clásicos o contemporáneos, compatriotas o extranjeros.

La sola mención de esta larguísima tradición dialéctica basta, o debiera bastar, para darse cuenta de que la enseñanza de la filosofía puede perfectamente girar no en torno del interés *histórico* como tal, sino de un interés propiamente *filosófico*; no pues el interés en quién dijo qué o por qué lo dijo, sino el interés en si eso que dijo es verdad o en si las razones que tuvo para decirlo son buenas o malas razones. Puedo y me gustaría ilustrar el abismo entre el enfoque habitual y este con una anécdota personal. Cuando era yo estudiante de filosofía en Alemania, el único modo de enseñar filosofía era a través de la historia, se entiende filológica-crítica, de la filosofía.<sup>8</sup> No digo que esa enseñanza era siempre de primerísima calidad, ya que tal cosa es rara en todas partes; pero ciertamente el nivel era en general muy superior al usual en nuestro país. Comoquiera que ello sea, el caso es que participaba yo en un seminario para estudiantes avanzados, en el que llevábamos ya cuatro o cinco semanas descifrando el sentido de unos pocos párrafos de la primera versión de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Se iba

---

8. De hecho, sospecho que es en Alemania donde por vez primera se instauró este nuevo modo de enseñar filosofía por su historia en algún momento del siglo XVIII. Digo “nuevo” porque el que era entonces habitual es el que he descrito recién: enfrentándose maestros y alumnos directamente y cara a cara con las tesis, preguntas, principios y conclusiones filosóficas, una actividad en que las referencias a filósofos no tienen un propósito histórico. Y digo “en el siglo XVIII” porque es ese siglo cuando aparecen las primeras exposiciones filológica-críticas de la historia de la filosofía. Kant se queja, en sus *Prolegómenos*, de la nueva práctica e insiste en que sus libros pretenden enseñar a filosofar, no a dar cuenta de la historia de la filosofía.

haciendo claro qué es lo que Kant había dicho y querido decir en esos párrafos, gracias al pacientísimo trabajo exegético del profesor que dirigía el seminario. Sin embargo, a mí me parecía que, luego de todo ese trabajo, había que tratar de averiguar si las tesis de Kant eran verdaderas. No pudiendo contenerme más, intervine para plantear esa pregunta, propiamente filosófica, y muy distinta de la pregunta histórica. Pues bien: se hizo un silencio glacial en aquel salón vetusto y polvoriento de la biblioteca del departamento de filosofía, que era donde tenía lugar el seminario. No sólo el profesor, sino mis compañeros de seminario me miraron con una especie de reproche indignado y no poco estupefacto. Aunque no inmediatamente, con el tiempo me di cuenta de que había violado la regla, no escrita, pero elemental, de la etiqueta que rige toda interacción en el contexto de la enseñanza histórica de la filosofía. Había planteado la pregunta *que no se pregunta*. En los términos del cuadro anterior, había sugerido que nos desplazáramos de los esquemas (3)-(6) a los esquemas (1)-(2).

Años después me daría yo cuenta de que mi pregunta hubiera sido perfectamente normal en un departamento anglosajón de filosofía. De hecho, lo que se estimula en esa otra tradición (que insisto, es real e inevitablemente más antigua que la tradición histórica) es justo que los estudiantes planteen dudas directas a las opiniones de los filósofos, que debatan sus razones, que generen sus propias ideas y argumentos filosóficos. A lo que entiendo, las cosas han cambiado, un poco al menos, en Alemania y en los demás países (incluido el nuestro) que en esto siguen el modo de enseñar filosofía a través de la historia o pseudohistoria de la filosofía. De esa manera, lo que propongo aquí no es una reforma extravagante ni una transformación imposible y lejana; antes bien es parte del espíritu de los tiempos; pero también es cierto que todavía nos falta mucho para dar los pasos que se requieren para reformar la enseñanza de la filosofía. Eso que nos falta era el propósito de mi primer proyecto de investigación filosófica en la Universidad de Guadalajara, un proyecto iniciado en 1983 y nunca completado por haberme enfrentado a lo que entonces me parecieron ser obstáculos insalvables. Desde entonces he ido acumulando una serie de ideas y propuestas concretas para aplicarse en la docencia de la filosofía en nuestro país, en la que no me detengo ahora porque quisiera describir, al menos con pareja brevedad una segunda alternativa para enseñar filosofía, que es mucho más radical y por tanto mucho más alejado de las prácticas docentes, incluso en los países anglosajones.

## **La enseñanza de la filosofía a través de la colaboración con disciplinas no filosóficas que tratan con preguntas, tesis o argumentaciones relevantes a las de la filosofía**

La filosofía no es, históricamente, sino una de las tradiciones intelectuales de Occidente y de ninguna manera la más antigua. Al menos en el universo de ideas griegas es claro que el pensamiento filosófico fue precedido y en parte preparado por el religioso y teológico, el poético (épica, lírica, drama), el plástico (pintura, escultura, arquitectura), el matemático (que comprendía aritmética, geometría, astronomía y teoría musical), el jurídico-político, el médico, el retórico y el histórico mismo. Hasta la lectura más superficial de los documentos más antiguos de la filosofía griega dan testimonio de los encuentros y desencuentros entre ella y aquéllos.

Más adelante, al correr de los siglos en que la semilla filosófica griega fue transplantada y fructificó, primero en la república e imperio romanos, luego en los diversos territorios de lo que hoy llamamos Europa, y finalmente en los conquistados y colonizados por ella en todo el globo, se conservó durante mucho tiempo la idea de que el filósofo no era ni podía ni debía ser ajeno tanto a aquellas vetustas disciplinas como a las nuevas que iban emergiendo, de manera en parte independiente y en parte hostil o amistosamente relacionada con la filosofía: el derecho romano, la teología judía, cristiana y musulmana, los nuevos modos de organización y administración, la investigación científica y el desarrollo tecnológico. La filosofía era un elemento del ambiente cultural e intelectual, alimentándose constantemente de él y retroalimentándolo a su vez. Los filósofos no fueron sino hasta una época recentísima puros y meros filósofos, “profesionales” de la filosofía que no sabían gran cosa de otra cosa que de filosofía. Antes bien, eran ellos mismos teólogos, poetas, músicos, astrónomos, geómetras, médicos, juristas, políticos, rétores, historiadores, organizadores, biólogos, físicos, economistas, filólogos, lingüistas, sociólogos, antropólogos, y hasta inventores.

De esa manera, hacer filosofía no era algo *separado* del resto del universo cultural e intelectual. Antes al contrario, el filósofo tenía oficio en pocas o muchas disciplinas distintas de la filosofía; y no solamente conocía de primera mano los conceptos, modelos, teorías, métodos y resultados de otras disciplinas, e incluso era capaz de contribuir a ellos, sino que ese conocimiento y esas contribuciones informaban todo

el tiempo la forma y contenido de sus preguntas, tesis, argumentaciones y conclusiones filosóficas. Piense el lector solamente en algunos de los nombres de los filósofos más notables, respetados e influyentes; digamos Aristóteles, Séneca, Guillermo de Occam, René Descartes, Giambattista Vico, Adam Smith, Gottlob Frege, Pierre Duhem. Diga ahora el lector si estos nombres corresponden a personas cuyo saber y oficio se restringe a los de un profesional de la filosofía, a alguien que, como dijera Gaos de sí mismo, “nunca ha sido ni querido ser otra cosa que un profesor de filosofía”. Y otro tanto vale de figuras, igualmente famosas a las citadas o incluso menos famosas, desde el inicio de la filosofía hasta al menos los inicios del siglo XX. Lo curioso es más bien que hoy día alguien pueda ser, llamarse y ser considerado filósofo sin tener siquiera una fracción de los conocimientos que eran la condición normal hasta hace relativamente poco tiempo. Lo curioso es que los filósofos se hayan vuelto tan extraordinariamente *incultos*.<sup>9</sup>

Hoy día se puede ser filósofo de la ciencia sin conocer por dentro ninguna; se puede profesar la filosofía del lenguaje sin tener el mínimo conocimiento de lingüística, filología o siquiera retórica; cultivar la filosofía de la mente sin haber jamás participado en algún experimento de las ciencias cognitivas o las neurociencias. Y por supuesto se puede escribir de filosofía de la historia sin haber nunca cruzado el umbral del “taller del historiador”; de estética sin practicar ninguna arte; de metafísica sin tener idea de cosmología, astronomía o siquiera teología; de ética sin haberse jamás asomado a las gigantescas bases de datos acumulados y analizados por las ciencias sociales y cognitivas, y en fin de epistemología sin saber bien nada de nada.<sup>10</sup> Pero lo más asombroso de todo

---

9. Collingwood y Feyerabend, dos personajes muy diferentes en todo excepto en el esfuerzo que cada uno hizo por no ser ajeno al menos a segmentos importantes del universo cultural e intelectual que los rodeaba, se quejaron, cada uno a su manera y en su estilo inimitable, de tan espantosa decadencia.

10. No arrojo piedras desde una casa de cristal. Toda mi actividad filosófica ha ido encaminada a practicar lo que predico. He trabajado así tanto en una filosofía del lenguaje informada por los conceptos y métodos de la lingüística, como en cuestiones de filosofía de la mente, filosofía de la ciencia, ética y epistemología analizadas y tratadas a la luz de los hallazgos y modelos de las ciencias cognitivas y sociales. Mis publicaciones sobre todo esto andan por el mundo desperdigadas en revistas y libros colectivos, pero el lector curioso puede consultar una colección de trabajos inéditos que se publicarán próximamente (*Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias*, Guadalajara, UdG/CUCSH, en prensa).

es que nadie parezca ya no digo denunciar sino siquiera notar la incongruencia respecto de lo que la filosofía fue durante los sobrados dos milenios y medio que en el mundo ha sido. *O tempora o mores.*

Hay excepciones, sin duda; siempre las hay, y honran al filósofo que se ha opuesto, que ha resistido, que ha luchado contra la incultura reinante en su derredor. Quiero ser optimista y pensar que la obra de autores como Patricia y Paul Churchland, Jerry Fodor, Daniel Dennett, Daniel Little, Gerhard Roth, Roger Scruton, Pierre Livet, J.D. Trout o Joshua Greene, todos ellos contemporáneos nuestros y excepcionales en el sentido antedicho, anuncian el final de una era corta pero aciaga en la historia de la filosofía. No obstante, cada vez que me asomo a las revistas filosóficas de mayor prestigio, mi optimismo de largo plazo cede el paso a un pesimismo del futuro inmediato: en algunas de ellas, en efecto, no hay ni asomo de algún otro conocimiento como no sea el de la historia de la filosofía (y ya esto fuera menos malo, cuando se cultiva como debe ser, que no siempre es el caso), y lo que realmente predomina es algo así como filosofía pura, es decir filosofía suelta, separada, flotante en el maremágnum de sus propias abstracciones y elucubraciones.

¿Podemos cambiar eso? Yo creo que sí, al menos si el estudiante de filosofía tiene acceso fácil a las actividades y productos de la rica vida cultural e intelectual que surge, se agita y se renueva constantemente en el mundo que nos tocó vivir. Esto es especialmente fácil si se vive en una gran ciudad y aun se estudia dentro de una universidad en que la docencia e investigación en todas o una buena parte de las áreas del saber está en principio al alcance de cualquiera. Pero se requieren cambios enormes, tanto a nivel curricular como a nivel de las interacciones y la colaboración con otros departamentos e institutos. En rigor todo conspira para evitar que el estudiante se salga del estrecho carril que las concepciones actuales determinan y exigen.

En este contexto quisiera mencionar un hecho que pudiera ayudar a no malentender lo que estoy proponiendo aquí. La urgencia, dictada por las más altas autoridades educativas del país, de crear programas para superar la enorme brecha que existe entre México y los países avanzados en el número de posgraduados, ha provocado que se permita la admisión a una maestría o doctorado en una determinada disciplina a personas que obtuvieron un grado anterior en otra diferente. Más particularmente,

en el caso de los posgrados de filosofía nos encontramos entonces con un número más o menos grande de solicitantes y candidatos que son (al menos en el papel) abogados, médicos, administradores, ingenieros, biólogos, sociólogos, psicólogos, pintores, o alguna otra cosa que no es filosofía. A primera vista podría pensarse a la luz de lo que he venido diciendo que esta circunstancia es ideal para el modo de enseñar filosofía a través de la colaboración con otras disciplinas. Y así fue como lo pensé cuando participé en uno de esos programas; pero la experiencia me ha mostrado que hay al menos dos obstáculos difíciles de salvar, sobre todo cuando se combinan.

En primer lugar, resulta que tales candidatos carecen de todo contacto con la filosofía, o bien han tenido sólo un contacto esporádico y distorsionado con ella. Con otras palabras: o no tienen la menor idea de la disciplina o tienen ideas —incluso ideas elaboradas— que son peculiarmente erróneas. Cuesta mucho trabajo entonces introducirlos siquiera al manejo elemental del tipo de cosas que un licenciado en filosofía, incluso uno no particularmente brillante, maneja por el mero hecho de haber pasado varios años en aulas de filosofía. Si bien es cierto que la formación filosófica en nuestro medio deja mucho que desear por las razones que he venido comentando antes, debo admitir que a veces es un alivio contar al menos con algún tipo de base para proceder a afinar.<sup>11</sup>

En segundo lugar, y esto no lo digo en detrimento de nadie, el estudiante que dispone de un grado en otra disciplina carece en general de los conocimientos profundos en ella que sólo dan el ejercicio y la experiencia. Sin tales nadie está en posición de crear la síntesis de la disciplina no filosófica con la filosofía a que se refiere esta segunda alternativa. El estudiante no es, claro está, un completo ignorante de lo que antes estudió;

---

11. En este contexto debo insistir en que la alternativa esbozada en la sección anterior —la enseñanza de la filosofía a través del tratamiento directo, no mediado o poco mediado por la historia de la filosofía— resulta particularmente útil si lo que queremos es enseñar más o menos rápidamente a filosofar a alguien que nunca lo ha hecho formalmente. O dicho de otra manera: el modo habitual (histórico o pseudohistórico) de enseñar filosofía es el peor cuando, encima de todo, trata uno con estudiantes inteligentes, pero a quienes falta hasta el más superficial conocimiento de los autores, escuelas, fechas y posiciones. Útil, pero no fácil.

si lo fuera, no habría obtenido el grado. Pero tampoco es un experto, aunque a veces, por efecto de la juventud e inexperiencia, pudiera él creer que lo es. Por otro lado, aun los expertos en una disciplina no filosófica, cuanto más el graduado inexperto, presentan un defecto en su formación que resulta ser justamente el que más importaría para efectos filosóficos, a saber que en la mayoría de los casos no han *reflexionado* sobre la propia disciplina. Estudiaron, por dar un ejemplo al azar, derecho o psicología, pero no son en sentido estricto ni juristas ni psicólogos; y si lo son, porque algo han ejercido, no tienen en general ideas claras de qué clase de disciplina es el derecho o la psicología, de cuál es el lugar que ocupan en el universo cultural e intelectual que los rodea. Con otras palabras, están tan “especializados” como he dicho antes que lo están los que estudian filosofía; saben derecho o psicología, en la medida que lo saben, pero no saben nada más. Al no saber nada más que su disciplina, están muy mal preparados para filosofar.

En efecto, la así llamada “especialización” no es siempre en sí misma un mal; así se comienza y para muchos fines —el ejercicio mediano de su profesión— basta y sobra. Pero no basta ni mucho menos sobra si lo que se pretende es estudiar un posgrado en filosofía, cuanto más si lo que uno quisiera de ellos es que utilizaran lo que saben de su disciplina para informar sus estudios filosóficos. De hecho lo que ocurre con no poca frecuencia es que este segundo factor de irreflexión se une al anterior de la ignorancia supina de la filosofía, y entonces tenemos un estudiante que presenta un proyecto de tesis que pertenece realmente, por su planteamiento y metodología, a la disciplina en la que obtuvo su grado anterior. Se trata, para seguir con los ejemplos anteriores, de una tesis de derecho o de una tesis de psicología, no de una de filosofía; y el estudiante no se da cuenta de la diferencia, y no es fácil que llegue a entenderla por las dos razones anteriores, que si separadas eran de peso, juntas son gravísimas.

Por observaciones de este tipo he tenido que concluir que no podemos sin más esperar que la admisión de estudiantes de otras disciplinas a un posgrado en filosofía constituya un lugar ideal para practicar el modo colaborativo, transdisciplinario, de enseñar filosofía. Tal vez pueda ser, si no ideal, al menos apropiado si lográsemos resolver los problemas mencionados. En lo que queda de esta sección trataré de ilustrar la alternativa colaborativa que estoy proponiendo mediante un solo ejemplo, el de la colaboración entre la filosofía y las ciencias. Dejo pues de lado la colaboración entre la filosofía y

otros dominios del universo cultural, como son las artes plásticas, la música, el drama, la narrativa, la poesía, la litigación, las profesiones clínicas, las ingenierías, la religión, los medios masivos de información y comunicación, la política o la administración.

La idea general de mi propuesta es que muchas preguntas filosóficas, si no es que todas ellas, conducen, cuando se las persigue con ahínco, al terreno científico. (Conducen, sin duda, también a otros terrenos; pero como dije antes me voy a concentrar en la relación de la filosofía con la ciencia.) No estoy proponiendo ahora que la ciencia pueda o deba responder a las preguntas filosóficas, ya que en un sentido importante ninguna pregunta filosófica tiene realmente respuesta. “Estamos condenados”, nos decía, sobre poco más o menos, el viejo Kant, “a plantearnos preguntas que no podemos responder”; y no le faltaba razón. “El campo de disputas interminables es la metafísica”, añadía, o para decirlo más generalmente: la filosofía. Hasta allí no hacía sino describir las cosas que observaba a su derredor; y nada de lo que ha pasado desde 1804 en que murió el filósofo de Königsberg nos muestra que estemos más cerca de un consenso sobre las respuestas a esas preguntas. No pretendo pues decir ahora que la ciencia las tiene. Lo que ocurre en el contacto entre la filosofía y la ciencia —y no hablo aquí de abstracciones, sino de experiencia vivida en carne propia, y no una, sino varias veces— es que las preguntas de las que partimos en filosofía se transforman por efecto de ese contacto. ¡Y qué transformación, lector de mi alma, qué transformación! Una que convierte la pregunta que siempre se plantea y nunca se responde en una pregunta que se plantea para luego responderse mediante varias hipótesis rivales o complementarias, las cuales a su vez se contrastan con los datos de manera de ver cuál resulta mejor. El problema insoluble se vuelve soluble; la pregunta sin respuesta se vuelve susceptible de ella.

Ilustremos. Se oye una voz que pregunta: ¿Tuvo principio el universo o es infinito en el tiempo? Pues mire, nadie lo sabe, ni lo sabrá nunca mientras la pregunta se planteó justo en estos términos metafísicos. Pero he aquí que entra la ciencia y luego de muchas averiguaciones previas plantea la pregunta: ¿Qué ocurrió en los “primeros tres minutos” de la Gran Explosión? O aún más específicamente y para ilustrar: ¿Cuál era la temperatura del universo dos centésimas (o diez septillonésimas) de segundo después de la Gran Explosión? Esto sí que tiene respuesta, y en parte la hemos encontrado, en parte

la seguimos buscando.<sup>12</sup> O para irnos a un ejemplo más antiguo y de paso recalcar que la colaboración entre filosofía y ciencia no es de hoy sino de siempre: ¿Cuál es el estado perfecto?, preguntó Platón, y ni él ni nadie han jamás podido responder tal pregunta ética pura. Pero si preguntamos: ¿Qué clases de estado ha habido efectivamente y cuáles son sus características y los factores que hacen que emerja un tipo de estado, desaparezca otro y se transforme un tercero?, entonces la cosa cambia. Esto sí que se puede averiguar, como sugirió primero Aristóteles, y creó uno de los primeros equipos de investigación para averiguarlo; siglos después seguimos trabajando en la nueva pregunta, no platónica sino aristotélica, con los modernos instrumentos de la historia, la filología, la economía, la antropología, la ciencia política o la sociología.<sup>13</sup> Último ejemplo, justo en medio de la metafísica y la ética: ¿Somos libres? Los argumentos van y vienen, y lo han hecho durante siglos y las revistas contemporáneas siguen persiguiéndolos sin que se perciba ni fin ni consenso posibles. Cuando los neurofisiólogos intervienen y pergeñan métodos de medición sofisticados nos plantean la pregunta: ¿Ocurre la decisión consciente (única evidencia del libre albedrío) antes o después de la iniciación neuromuscular de la acción, y si después, cuánto tiempo después? Pregunta ésta eminentemente soluble y extraordinariamente interesante.<sup>14</sup>

---

12. Véase la discusión clásica de las dos respuestas filosóficas en la “Antinomia de la razón pura” de la primera *Crítica*; algunas objeciones de peso a ese modo de discutir en Bertrand Russell, *The principles of mathematics* (Londres, Allen & Unwin, 1903, cap. LII); y una célebre exposición de la pregunta transformada en Steven Weinberg, *The first three minutes* (Nueva York, Basic Books, 1977, segunda edición actualizada 1993).

13. Simplifico terriblemente, como no puedo menos de hacer en un escrito como éste. Claro que Platón no se preguntó exactamente lo mismo que se preguntó Hobbes o nos preguntamos nosotros; punto elemental para quien tenga mínima conciencia histórica (véase R.G. Collingwood, *An autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1939, cap. VII). Justo por esto le pongo enfrente a Aristóteles y su gran empresa de coleccionar constituciones en todo el mundo griego: es de pensar que el más famoso discípulo del filósofo ateniense entendió exactamente cuál era la pregunta de su maestro. Por otro lado, creo que entre la magna investigación aristotélica y las modernas de sociólogos, politólogos, economistas e historiadores hay una conexión profunda, si bien no puedo aquí justificar mi aserto. Detecto igualmente una relación entre la pregunta de Platón, y sobre todo la hipótesis que elabora en su *Politeia* (mal llamada *República*), y la pregunta modernísima por el máximo de bienestar, si bien la transformación ha hecho la pregunta susceptible de respuesta en el sentido de hipótesis basadas en una teoría fuerte y capaces de ser sometidos a robustos diseños empíricos de prueba.

14. Más pormenores sobre el asunto en mis *Ensayos*, capítulo X, pp. 211-225.

Para cerrar una sola cosa: en la versión caricaturesca de la historia de la filosofía que se sirve en nuestras mesas, e incluso en las versiones algo más sofisticadas que se sirven en mesas más ilustres del mundo filosófico el repertorio de personajes varía con el tiempo. Sin embargo, hay unos personajes que están por lo visto ausentes de todos los menús: los propios científicos que filosofan, sea que lo hagan en textos escritos especialmente con una intención filosófica o bien que lo hagan en pasajes de sus trabajos especializados. Ya es escandaloso que la mayoría de las historias de la filosofía (por ventura no en todas) se calle el hecho de que el autor de los *Metafísicos* y de la *Política* también escribió una *Historia de los animales* y una *Constitución de los atenienses* (la única que conservamos de la colección de cerca de 700 constituciones del mundo griego), o que se discuta por lo menudo el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* al tiempo que se escamotean dos hechos grandes como cerros: que éstas culminan en una discusión de fisiología humana (probablemente el tema más obsesivo del corpus cartesiano), y que aquél es una introducción a tres tratados científicos (uno de geometría, otro de óptica y un tercero de física terrestre).<sup>15</sup> Tamaños silencios no le hacen ningún bien a nuestra comprensión ni de estos autores ni de la historia de la filosofía o de la ciencia. Con todo, no es menos escandaloso que en todas las historias de la filosofía se pasen por alto los pasajes filosóficos de autores como Isaac Newton, Antoine Lavoisier, Vilfredo Pareto o Bill Hamilton, por no hablar de libros enteros tan sonora, tan estruendosamente filosóficos como *El experimentador* de Galileo Galilei, el ensayo *Sobre el estudio comparativo de las lenguas* de Wilhelm von Humboldt, la *Introducción al estudio de la medicina experimental* de Claude Bernard o *La ciencia y la hipótesis* de Henri Poincaré.

Lo primero, y lo mínimo, sería incluir toda esta copiosa literatura en la raquítica dieta de nuestros estudiantes. El mero contacto con tal y tanta realidad como la que nos sale al encuentro en estos textos haría crecer a los jóvenes más sanos y fuertes, y tal vez hasta los curaría para siempre de los endeble espantajos subjetivistas, relativistas y nihilistas conjurados por una caterva de autores que no nombro para no ir a parecer que les doy alguna importancia.

---

15. Sobre Descartes he escrito en otro lugar lo que tengo que decir (“La fisiología filosófica de Descartes: entre el mecanicismo y el dualismo”, *Areté: Revista de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XVIII, n° 1, 2006, pp. 77-119). Sobre el caso de Aristóteles véase por ejemplo Pareto, *Trattato di sociologia generale* (Florencia, Barbèra, 1916), §1975.

## **Coda**

Los tres modos de enseñar la filosofía, el habitual y los dos alternativos que he descrito lo más sucintamente que he podido, no tienen en manera alguna el mismo rango. Son tres, pero el más importante es el tercero, la filosofía en clave colaborativa con las ciencias y otras disciplinas no filosóficas. Sin este modo de enseñar, la filosofía está condenada a la inanidad permanente. De hecho, la primera alternativa que presenté —el fomentar que los estudiantes se hagan cargo por sí mismos de las preguntas, tesis, razonamientos y conclusiones filosóficas, que sean capaces de contestar unas y defender los otros— será tanto mejor cuanto más se apoye en la segunda. En efecto, ¿qué ganamos con hacer que los jóvenes interesados discutan de sus propias ideas si estas ideas no tienen mayor sustento que el que les da una ocurrencia producida por el azar? Ganamos mucho, sin duda, si lo comparásemos con el modo pseudohistórico, en el que ni siquiera se discuten ideas, sino sólo se habla de otros que las tuvieron. Pero no ganamos mucho en cambio si advertimos que hasta la mejor idea filosófica no es gran cosa si todo su apoyo es el de otras ideas filosóficas igualmente abstractas, etéreas y desconectadas del resto del universo cultural e intelectual.

Queda pues clara la jerarquía: primero viene el modo de enseñar filosofía en colaboración con otras disciplinas; luego viene el modo que bien pudiéramos llamar “dialéctico” en honor a la figura más emblemática de cuantas así filosofaron, la de Sócrates, es decir el enseñar filosofía cultivando el enfrentamiento directo con las cuestiones mismas que llamamos filosóficas; y sólo hasta el final, en lugar último en todos los sentidos, viene el método histórico, por el que procuramos que el joven interesado en la filosofía se haga cargo de la historia de las cuestiones filosóficas y los dichos en torno a ellas. Pero también aquí este método es trunco en la medida en que se lo separe de la colaboración con otras disciplinas que, repito, ha caracterizado a la filosofía a lo largo de su milenaria historia, con la sola excepción de las últimas cinco a ocho décadas. Esto corrobora la primordialidad del método colaborativo.

El lector dirá que, si tengo razón, entonces la jerarquía está hoy por hoy y en estos lares totalmente invertida. Lo que predomina en nuestro medio es, en efecto, el método histórico (por llamarlo honoríficamente así, y ya sin insistir en los defectos de su particularísima implementación mexicana); mucho más escaso, aunque no ausente, es el

método dialéctico, por cuanto en general procuran los maestros de filosofía con singular porfía prevenir que los alumnos piensen por cuenta propia, tratando en todo momento de reducirlos a pericos de la pseudohistoria de la filosofía, meros repetidores de dichos, fechas y nombres. En cuanto al método colaborativo, prácticamente no existe entre nosotros. Las excepciones que se pudieren contar son gotas de agua en el desierto.

El lector que de esta guisa malpensare acertará. Así de mal están las cosas. ¿Podemos cambiarlas, podemos invertir el orden de prioridades en materia de enseñanza de la filosofía? Creo que sí. ¿Podemos hacerlo rápidamente? Probablemente no; la inercia es la fuerza más grande del mundo sublunar. Lo que sí podemos es al menos comenzar a darnos la oportunidad, introduciendo pequeñas pero significativas reformas. He indicado alguna, pero se necesitarían muchas más páginas para discutir el asunto como se merece. *Grau, teurer Freund, ist alle Theorie; grün des Lebens goldner Baum*. Las ideas que he presentado son aún grises, como lo son todas las de este tipo; pero detrás del gris se esconde el verdor de pedagogías no ensayadas o poco ensayadas hasta ahora.

τὸ θεῖον, ἐπὶ τοῦτε συμβαίνει μάλιστα εἰκὸς καὶ δυσυχεῖς εἶναι πάντας τὸς περιττός. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψευδονται αἰδοί, ἕτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆ νομίζουσι τιμωτέραν. ἢ γὰρ βαιοτάτη καὶ τιμιωτάτη. τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνον· ἢν τε γὰρ μάλισ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπισχημῶν ἐστὶ καὶ εἰ τις τῶν θεῶν εἴη. μόνη δ' αὐτῆ τοῦτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλισ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πάσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. δεῖ μόντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τὴν αἰτίαν ἢ μὲν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἀρχουται μὲν γὰρ, ὡς περ εἴπομεν, ἀπὸ τῆς θαυμάσειν πάντες εἰ ὕτως ἔχει, καθάπερ τῶν θαυμάσιων ταυτόματα τοῖς μήπω τε θεωρηκόσι τὴν αἰτίαν, ἢ περὶ τὰς τῆς ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς 15 διαμέτρου ἀσυμμετρίαν· θαυμάσιον γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσιν, εἰ τι τῶ ἐλαχίστῳ μὴ μετρίται. δεῖ δὲ εἰς τοῦναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελεῖσθαι, καθάπερ καὶ ἐν τοῖσι ὅταν μάθωσι· ἕθεν γὰρ ἂν οὕτω θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικός ὡς εἰ γένοιτο ἢ διάμετρος μετρητή. τίς 20 μὲν οὖν ἢ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητημένης, εἰρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυχεῖν τὴν ζητήσιν καὶ τὴν ὄλην μέθοδον.

3 Ἐπεὶ δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἶδέναι φαμέν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώ- 25 τὴν αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζουσι), τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὡν μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν ὕσιν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔρχεται, αἰτίον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, 30 τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτην, τὸ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τῶν ἐστίν. τεθεωρηται μὲν ἐν ἰκανῶσι περὶ αὐτῶν ἡμῶν ἐν τοῖσι περὶ φύ-

σεως, ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. ὄφελον γὰρ ὅτι κακεῖνοι λέγουσιν ἀρχὰς τινὰς καὶ αἰτίας· ἐπελθόντων ἔν ἐξαι τι πρῆργε τῆ μεθόδῳ τῆ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὐρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν. τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφισάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλῃς εἶδει μόνας ᾤκησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἐστὶν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθερείται τελευταῖον, τῆς μὲν 10 ὕσας ὑπομενόσης, τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλόμενης, τὸ σαιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασὶν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τὸ οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἰοῦνται ἕτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης, ὡς περ ὅδε τὸν Σωκράτην φαμέν ἕτε γίγνεσθαι ἀπλῶς, ὅταν γίγνηται καλὸς ἢ μωσικός, οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἐξεί, 15 διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν. ὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν· δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν μίαν ἢ πλείους μίας, ἐξ ἧν γίγνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μόντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησὶν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφῆναιτο εἶναι), λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τῆ πάντων ἔραν τὴν τροφήν ὑγραν ἔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τῆτου γιγνόμενον καὶ τούτω ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τῶν ἐστὶν ἀρχὴ πάντων), διὰ τε δὴ τὸ τὴν ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγραν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. εἰσὶ δὲ 20 τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαῖος καὶ πολλὸν πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτης θεολογήσαντας ὕτως οἰοῦνται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὀκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθῶν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλυμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβυτάτον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατον ἔστιν. εἰ μὲν οὖν

1. τούτων H<sup>a</sup>. || συμβαίνει A<sup>b</sup>: ceteri συμβήται. || 2. ἐνδέχεται φθονερόν F<sup>b</sup>. || 3. καὶ add A<sup>b</sup>. || παλλοι H<sup>a</sup>. || 6. μόνη A<sup>b</sup>. || τ] τινε T. || ὁ om A<sup>b</sup>. || ἔχει H<sup>a</sup>. || 7. ἕτε E. || ἐστὶ A<sup>b</sup>. || μόνος E<sup>b</sup>. || 9. πάντων H<sup>a</sup>. || 10. ἂν ἔχοι] ἔχει H<sup>a</sup>. || ὁ om T A<sup>b</sup>. || ταύτης A<sup>b</sup>: ceteri αὐτῆς. || 11. πως post καταστῆναι H<sup>a</sup>, om A<sup>b</sup>. || τῶν TH<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || 12. κτήσιν E. || 13. πάθει H<sup>a</sup>. || 15. ἢ τῆ] ἢ περὶ τῆν A<sup>b</sup>. || 17. τῶν ἐλαχίστων H<sup>a</sup>, τῶν ἐκ ἐλαχίστων ETE<sup>b</sup>, quorum E in margine 33 τῶν ἐλαχίστων, καὶ ταύτην μᾶλλον τὴν γραφὴν εἶδεν Ἀλιζανδρός. || μὴ] οὐ H<sup>a</sup>. || δὴ A<sup>b</sup>. || 19. ἂν om H<sup>a</sup>. || θαυμάσειεν οὕτως ETH<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || 20. εἰ] εἰ μὴ T. || 21. τίς ἐκ. τῆς ζτ. A<sup>b</sup>F<sup>b</sup>: ceteri τῆς ζητημένης ἐπιστήμης. || 28. εἰς] πρῶτον εἰς omnes praeter A<sup>b</sup>. || 29. ἔτερον A<sup>b</sup>: ceteri μίαν. || 30. δὲ] δὲ τὴν T. || 31. τ] καὶ τὸ ETH<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || ἔνεκα T. || 33. τεθεωρηται μὲν A<sup>b</sup> et 33 E, τεθεωρημένον TH<sup>a</sup>: ceteri τεθεωρημένον. || 37 om H<sup>a</sup>. || κἂν add A<sup>b</sup>.

1. δὲ add A<sup>b</sup>E<sup>b</sup> et 33 E. || 2. ὄντων] αὐτῶν H<sup>a</sup>. || 5. τι om TH<sup>a</sup>. || 6. πρῶτον EH<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || 7. μόνος εἶδη H<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || 9. πρῶτον H<sup>a</sup>. || 11. ταῦτα τῆ E<sup>b</sup>, ταύτην τὴν TH<sup>a</sup>. || 12. οὔτε om T. || 13 et 16. σωκράτη ETH<sup>a</sup>. || 15. ἀποβάλλῃ A<sup>b</sup>. || 17. μίαν A<sup>b</sup>: ceteri ἢ μίαν. || 20. μὲν om T. || 21. εἶναι φησὶν A<sup>b</sup>: ceteri φησὶν εἶναι. || 22. ἀπεφῆναιτο A<sup>b</sup>. || 24. καὶ] καὶ τὸ ζῶν ETH<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || ζῶν F<sup>b</sup>. || γίγνεται τι ταῦτ' H<sup>a</sup>. || 27. ἀρχὴ τ. φ. ἐστὶ ETH<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || τῶν ὑγραν T. || 28. πᾶσι παλαῖος E<sup>b</sup>, πᾶσι παλαῖος T, παλαῖος A<sup>b</sup>. || 30. διαλαβεῖν T. || τε om T. || 31. τῶν ὄρκων E<sup>b</sup>. || 32. εἶσα ὑπ' αὐτῶν H<sup>a</sup>E<sup>b</sup>. || μὲν om T.

κλειτος ὁ Ἐρέσιος ἐν καὶ οὗτοι καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον, ἀλλὰ ὅτι  
 πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς ποιῶσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώ-  
 σει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ, ὡς ταύτης μιᾶς οὐσῆς φύσεως τῆς ὑπο- 30  
 κειμένης· πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φησιν Ἡράκλειτος πάντα. ποιεῖ δὲ καὶ  
 5 τὰξιν τινα καὶ χρόνον ὀρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινα  
 εἰραμένην ἀνάγκην, καὶ ὄγλον ὅτι καὶ οὗτοι τὸ ζυγογόνον καὶ δημιουργικόν  
 καὶ πεπτικόν καὶ διὰ πάντων χωρῶν καὶ πάντων ἀλλοιωτικόν τῆς θερμότητος  
 θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν· οὐ γὰρ ἔχομεν ὡς ἄπειρον τιθεμένων  
 αὐτῶν. ἔτι δὲ εἰ στοιχεῖον μὲν τὸ ἐλαχιστόν ἐστιν ἐξ οὗ γίνεται τὰ ἄλλα  
 10 καὶ εἰς ὃ ἀναλύεται, λεπτομερέστατον δὲ τῶν ἄλλων τὸ πῦρ, τοῦτο ἂν εἶη 45  
 μάλιστα στοιχεῖον. καὶ οὗτοι μὲν οἱ ἐν καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον  
 λέγοντες τὸ στοιχεῖον.

Τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν  
 Πραξιᾶδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διαῶχος καὶ μαθητῆς ἀρχὴν τε καὶ  
 15 στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τὸ ὄνομα κομισάς  
 τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι  
 στοιχεῖον, ἀλλ' ἑτέραν τινα φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς  
 οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, 40  
 καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην  
 20 καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέρος  
 οὕτως ὀνομασίαν αὐτὰ λέγων· ὄγλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἀλλήλα μεταβολὴν τῶν  
 τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἐν τι τούτων ὑποκειμένου  
 ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου  
 τῆς γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινόμενον τῶν ἐναντιῶν διὰ τῆς αἰδίου κινή-  
 25 σεως· διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συντάξεν. 45  
 Ἀναξίμανδρος δὲ Εὐρουστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεροντῶς Ἀναξίμανδρου, μίαν  
 μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος,  
 οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὀρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν· δια-  
 30 φέρειν δὲ μανώτητι καὶ πυκνώτητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ  
 γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν,  
 εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. κίνησιν δὲ καὶ οὗτος αἰδίον ποιεῖ, δι' ἣν 50

2 ἐποίησαν DEE<sup>a</sup>: ἐποίησαντο aF ὄντα ex πάντα corr. E<sup>a</sup> cf. Simpl. f. 111 v 4  
 3 καὶ μιᾶς E<sup>a</sup> 4 φασιν a Ἡράκλειτος δὲ πάντα aF ποιεῖ δὲ καὶ DEE<sup>a</sup>: ποιεῖ  
 καὶ aF 5 καὶ χρόνον aE<sup>a</sup> F: περι γρ. D: παρὰ χρόνον E 6 ἀνάγκην glossama iudi-  
 cabat Usener οὗτοι DEE<sup>a</sup>: αὐτοὶ aF δημιουργόν E<sup>a</sup> 8 ἔσχον — αὐτῶν (v. 9) om.  
 E<sup>a</sup> οὐ γὰρ ἔχομεν ὡς (ἐχομένως F) ἄπειρον τιθεμένων αὐτῶν DEF: διὸ ἐχομένως οὐκ ἐτί-  
 θεσαν ἄπειρον αὐτὸ a 9 ἔτι δὲ—στοιχεῖον (v. 9—11) ponunt post στοιχεῖον (v. 12) DEE<sup>a</sup> F:  
 transposuit a 10 εἰς 2 F 13 τῶν δὲ κτλ. cf. Theophr. fr. 2 (Doxogr. p. 476, 3)  
 15 πρῶτος αὐτοῦ conii. Usener ex Simpl. f. 32 v 12 πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκειμένον  
 16 ὃ aE<sup>a</sup> et obliit. F: δὲ καὶ DE τι om. a εἶναι] νοῦν Usener 17 ἐξῆς E<sup>a</sup>  
 18 ἡ γίνεσις (sic) ἐστὶ E 19 κατὰ om. E 20 τίσιν καὶ δίκην aF ἀλλήλοισι om. a  
 21 οὕτως om. aF 23 παρ' αὐτὰ E<sup>a</sup> 25 συντάξον (sic) E 27 καὶ αὐτὸς om. a  
 ὥσπερ ἐκεῖνος prius deleuit Usener 28 ἀλλὰ καὶ ὀρισμένην aF διαφέρειν aE<sup>a</sup> F:  
 διαφέρει DE 29 διαιρούμενον libri: correxī cf. f. 9 v 5. 32 r 46

FIGURA 2

Página 24 de la edición de Hermann Diels del *Comentario a la Física de Aristóteles* por Simplicio



## VINDICAR LAS CIENCIAS, CULTIVAR LA TÉCNICA, GANAR EN SABIDURÍA

Luis A. Aguilar Sahagún\*

**Resumen:** Las ciencias avanzan con el paso seguro de quienes se dedican a cultivarlas gracias al empeño, a la manera en que proceden de acuerdo con sus exigencias metodológicas, al rigor de sus análisis. Otro factor de no poca importancia es, sin duda, el presupuesto que se asigna a su cultivo en muchos países. Las ciencias han contribuido en gran medida a configurar la visión del mundo actual, permeando la cultura y suscitando una mentalidad empirista. Frente a críticas unilaterales basadas en la desconfianza o incluso en la posibilidad de cultivarlas o de comprender sus métodos y resultados, todos estos aspectos positivos han de ser ponderados y reivindicados. Con todo, su mismo avance, que va de la mano de los enormes adelantos en el campo de la tecnología, exigen un plus de reflexión, un cuestionamiento más fundamental acerca del para qué, el para quién, el sentido y significado mismo de su quehacer y de sus resultados.

**Palabras clave:** conocimiento, método, progreso, valoración, sentido, sabiduría.

---

\* Licenciado en filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994; y, *el derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM), en Guadalajara.

## I

La ciencia se vindica por sí misma. Sus resultados son lo suficientemente significativos como para reconocer el valor y la trascendencia que tienen para la humanidad. Ciencia y filosofía tendrían que colaborar en la búsqueda de la verdad. El tiempo de las mutuas descalificaciones quedó atrás. Efectivamente, puede afirmarse que “el aspecto más triste de la vida actual es que la ciencia gana en conocimientos más rápidamente que la sociedad en sabiduría” (Asimov). La filosofía ha buscado siempre aprender a amarla, buscarla y encontrarla. Y no siempre ha sido fiel a esa tarea. Una manera de rectificar sus sendas y de animar su impulso proviene de las correcciones y precisiones provenientes de un pensamiento científico.

Las ciencias tienen por oficio el desentrañar la naturaleza. *Naturaleza* significa no sólo lo que las ciencias conocen con su método. El concepto tiene una larga historia y la ciencia actual no tiene la última palabra en el conocimiento de algunas realidades o aspectos de la realidad. El cuerpo, por ejemplo, es objeto de estudio de las ciencias naturales, que nos han enseñado muchísimas cosas acerca de él. Pero su realidad rebasa lo que la ciencia pueda conocer, por estar ligado al ser de la persona. Las ciencias naturales no nos pueden descubrir la presencia de la subjetividad, ni el significado de la corporalidad humana.

El reduccionismo científico está ligado al reduccionismo del objeto de estudio de las ciencias. Einstein se maravillaba de la inteligibilidad del Universo. Las leyes de la naturaleza describen –predicen y explican cómo es– lo que en él ocurre. En eso funda su carácter objetivo. El reduccionismo metodológico de las ciencias naturales es un logro del espíritu humano, porque nos permite conocer grandes parcelas de la realidad. Pero, como observa Karl Popper:

Las teorías científicas son como redes creadas por nosotros y destinadas a captar el mundo [...] Son las redes racionales creadas por nosotros y no se deben confundir con una representación completa de todos los aspectos del mundo

real, ni siquiera, aunque estén muy logradas o parezcan ofrecer excelentes aproximaciones de la realidad.<sup>1</sup>

En la ciencia se adoptan modelos teóricos –paradigmas- para representar adecuadamente una situación concreta. Al determinar los tipos de razonamiento aceptables en una ciencia concreta, el paradigma establece el marco de racionalidad. Al estudiar una central nuclear el físico deliberadamente deja de lado el grado de rechazo o de aceptación que pueda tener por parte de la población. Lo que no entra en ese marco será rechazado. La fuerza de la ciencia radica justamente en plantearse problemas “simplificados”. Karl Popper decía que no hay mayor éxito que una lograda reducción metodológica. “Se puede describir la ciencia como el arte de la sobresimplificación sistemática. Como el arte de discernir lo que se puede omitir provechosamente [...]”<sup>2</sup> La simplificación es al mismo tiempo una de sus debilidades. Las ciencias estudian al mundo tal y como éste es traducido en las categorías de una ciencia particular. El reduccionismo metodológico es inconsistente cuando, subrepticia o intencionalmente, rebasa los límites de su propio objeto. Se convierte entonces en un reduccionismo metafísico, en sentido negativo, es decir, meramente especulativo y sin fundamento. Puede incurrir en extrapolaciones, generalizaciones y buscar la comprensión de aspectos de su objeto que rebasan la potencia de sus métodos, en ocasiones a partir de convicciones personales y de creencias de la época. Lo han hecho científicos del más alto nivel en todos los tiempos.

Por otra parte, en distintos campos del conocimiento se impone cada vez más la convicción de que no existe la objetividad absoluta. La objetividad es en cierta medida relativa a los esquemas teóricos y conceptuales con se elaboran las hipótesis, teorías y, en conexión con ellas, a la cultura dentro de la cual se elaboran. En toda elaboración, acercamiento y descripción de los hechos el lenguaje desempeña un papel decisivo. El lenguaje es anterior a toda descripción. Decir que “algo” es objetivo equivale a decir que aquello de lo que se habla o se experimenta es algo de lo que se puede hablar *con sentido*; es situarlo en un universo común de significación y comunicación, en un

---

1. Cfr. POPPER, KARL, *El universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984 citado por Fourez en GERARD FOUREZ, *La construcción del conocimiento científico*, Narcea, Madrid, 1994, p. 97.

2. POPPER, *op. cit.*

universo convencional, instituido por una cultura. Además, los objetos se insertan en una estructura organizada del mundo.<sup>3</sup> La objetividad está integrada en una trama social. “La objetividad no se puede separar de los caracteres sociales de la prueba”.<sup>4</sup>

Las observaciones o las descripciones científicas objetivas son las que siguen las reglas admitidas por la comunidad científica, que les permite estar de acuerdo sobre lo que hablan y trabajan. La objetividad tiene un aspecto convencional y otro, inevitablemente subjetivo. Como señala Gerard Fourez “la objetividad de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales no se basa en el espíritu de imparcialidad que se puede encontrar entre los hombres de ciencia, sino, sencillamente, en el carácter público y competitivo de la empresa científica”.<sup>5</sup>

La metafísica clásica está tradicionalmente orientada a la comprensión de toda la realidad en sus aspectos generales, en la búsqueda de sus estructuras y principios, bajo el aspecto de unidad y de sentido. Su tarea se hace particularmente ardua, justo a partir del desarrollo de las ciencias, a las que ya no puede ignorar. Hay avances significativos en el diálogo entre ciencia y filosofía, pero es necesario reconocer que se encuentra todavía en una etapa inicial.

Es necesario reconocer e insistir en que hay otros modos de concebir y de conocer la verdad además del de la ciencia, justo en una época en la que, espontáneamente, se da una tendencia a absolutizar el conocimiento científico. Esa absolutización influye en la manera de concebir al hombre y en la vida, la convivencia y la organización de la sociedad. Las ciencias son un producto cultural y tienen un significado en un horizonte de sentido que por sí mismas ellas no pueden ofrecer.

La ciencia ha demostrado que merece un altísimo grado de confianza. Pero el exceso de confianza se convierte en credulidad ciega cuando se espera que las ciencias por sí mismas ofrezcan la solución a todos los problemas humanos y sociales. Por sí misma, la

---

3. BERGER PETER Y LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

4. BACHELARD, GASTON, *La formación del espíritu científico* (19ª Ed.), México, Siglo XXI. citado por GERARD FOUREZ, *op. cit.*, p. 33.

5. Cfr. FOUREZ, *op. cit.*, p. 34, Remite a K. Popper.

ciencia no ofrece ni respuestas a las preguntas fundamentales de la vida ni criterios para orientar el sentido de su actividad. De ahí la vigencia de la Filosofía, de la Religión y la necesidad de una Ética de las ciencias. Es una urgencia de la civilización tecnológica. La ciencia no manipula ni mutila la vida humana, sino el abuso al que está expuesta, sobre todo por parte del poder económico, político y militar. Una sabia vindicación de la ciencia valora sus logros y posibilidades, así como reconoce sus límites. La sabiduría en la que la sociedad tiene necesidad de avanzar requiere del concurso de otras racionalidades, enmarcadas en otro horizonte de sentido, constituido también por ellas.

## II

Por otra parte, la ciencia y- su gran aliada, la técnica- han de legitimarse como quehacer a la luz de parámetros extra-científicos. Si bien se acepta públicamente que no es válido sin más experimentar, en cualquiera de los campos, simplemente porque técnicamente es posible hacerlo, los hechos demuestran que en muchos centros de investigación se procede de manera arbitraria, en atención a criterios de índole política o económica en donde el ser humano y los beneficios que los avances científicos le puedan aportar no constituyen el criterio decisivo para proceder. Hans Jonas,<sup>6</sup> entre otros, ya han advertido del enorme riesgo que implica el cultivo de “la ciencia por la ciencia” cuando no prima el principio responsabilidad ni otras consideraciones de carácter ético, como puede ser el cuidado de la tierra, de la flora y de la fauna. Es, nada menos, que el rumbo de la civilización lo que está en juego. El lema de la visionaria utopía de Francis Bacon: “Saber es poder” (Nueva Atlántida) ha sido así puesto en cuestión.

En este contexto se ha reivindicado la validez del “Proyecto Bacon” como una pieza clave de la civilización moderna. Mientras que en la antigüedad se tomaba por válido el conocimiento de la naturaleza por sí mismo, en la edad moderna dicho conocimiento se considera como un medio para incrementar el bienestar general del ser humano. Así, la investigación del mundo natural habría de poner en marcha el desarrollo de una técnica

---

6. JONAS, HANS, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für eine technologischen Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

y, de este modo, proporcionar al hombre un medio de poder por medio del cual pudiera liberarse de las necesidades materiales y de la dependencia de recursos cuyo potencial le era desconocido.<sup>7</sup> ¿Habría que renunciar al ideal baconiano para poder proteger la naturaleza y asegurar la sobrevivencia de la especie humana, como nuevo imperativo categórico? En amplias zonas del planeta el uso indiscriminado de la técnica ha producido daños irreparables. ¿Cuáles habrán de ser los fines y los medios que sustenten el quehacer científico en el futuro?

Es evidente que no se puede proceder por la mera descalificación de la ciencia y de la técnica en el nombre de un humanismo que, pro principio, desconfía de lo que quizá ni siquiera conoce o bien, de algún diagnóstico civilizatorio que lea en el transcurso de la historia humana el devenir de un destino inexorable que ha cegado al hombre a las preguntas verdaderamente importantes.<sup>8</sup> Parece necesario ubicar la discusión ética y filosófica en una nueva fase en la que sería necesario reconocer que, tanto la ciencia como la técnica se han convertido en piezas clave no solo de la civilización, sino de la comprensión del ser humano y de sus posibilidades de desarrollo. Por eso se ha reconocido, con razón, que la ciencia y la técnica constituyen hoy uno de los problemas filosóficos clave<sup>9</sup>. En estas consideraciones será importante no perder de vista el sentido último de toda actividad humana, sobre todo, de cara a las necesidades de las grandes mayorías y a la urgencia de no perder de vista, bajo ninguna circunstancia, el primado de la dignidad de todos y cada uno de los seres humanos que habitamos el planeta, y de quienes lo habitarán en el futuro.<sup>10</sup>

No está en cuestión el cultivo de la ciencia y de la técnica, sino sus modalidades, sus criterios y sus fines. En un diálogo humilde, abierto y respetuoso con quienes las

---

7. Cfr. SCHÄFER, LOTHAR, *Das Bacon-Projekt, Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Suhrkamp, Francfort, 1993.

8. Como parece ser el caso del gran filósofo alemán MARTIN HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik, en Die Künste im technischen Zeitalter* (Editado por la Academia bábara para las bellas artes), Munich, 1956.

9. Cf. HÖSLE, VITTORIO, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, C.H. Beck, München, 87 y ss.

10. En este contexto es necesario entender la discusión de los derechos humanos de las futuras generaciones.

cultivan y patrocinan, no es posible renunciar a plantear preguntas de carácter crítico que, en último término, no es posible responder sin remitir al sentido último de la vida, de la humana en particular. La ciencia y la técnica ¿Constituyen por sí mismas actividades que agotan el sentido de la vida humana? ¿A quién sirven? ¿Al servicio de quién o de qué se cultivan?

Ludwig Wittgenstein reconoció que, aun cuando todas las preguntas científicas hubiesen encontrado respuesta, no se habría rozado siquiera las preguntas que más ocupan al corazón humano. A cuarenta años de que el hombre *-un hombre*, en representación de todos- puso por primera vez su pie sobre la Luna, cabe preguntar, por ejemplo, si, en verdad, hoy podríamos refrendar sin más que ese avance científico y técnico constituye “un gran paso para la humanidad”. Y así se podría proceder con todos los avances, incluyendo, de manera central, el de la Red y los nuevos avances en el campo de la energía atómica. Las respuestas no parecen tan unívocas como pudiera parecer, dado que no es posible desconocer lo que pueden responder a ellas no sólo quienes son movidos por el entusiasmo de la investigación, sino quienes no han visto los beneficios reales de esos avances. ¿Los verán alguna vez? Estas inquietantes preguntas una meditación pausada es decir, de una reflexión filosófica (Leopoldo Zea). Ciertamente, la sabiduría se nutre no sólo ni necesariamente por los caminos de la filosofía, que también se puede extraviar. Las culturas antiguas, las tradiciones religiosas, las voces de los pueblos, la mirada crítica de los jóvenes de nuestro tiempo se suman hoy al coro de quienes no renuncian a que la vida y el quehacer del hombre puedan estar a la altura de su dignidad y de sus verdaderas necesidades.





## DEL TECNÓFOMO IRREDENTO AL ANALÍTICO PRUDENTE

Cuauthémoc Mayorga Madrigal<sup>1</sup>

**Resumen:** La convivencia histórica entre las tradiciones prácticas y las tradiciones “intelectuales” ha sido tortuosa. Con esta entrega pretendo ofrecer a los lectores un esbozo histórico de los encuentros y desencuentros entre la filosofía y la técnica, poniendo a consideración la importancia que reviste el abordar desapasionadamente la reflexión que nos ofrece la filosofía de la tecnología en un mundo en que lo artificial marca su presencia en todos los rincones del planeta. La técnica debiera ser reconocida como un producto de la conciencia del hombre que, como tal, es generadora de creencias y, por ende, un punto de partida imprescindible de la reflexión filosófica, principalmente en este tiempo en el cual desarrollo científico y tecnológico parecen ser el sino del mundo contemporáneo.

**Conceptos clave:** Tecnófobo, filosofía de la tecnología, filosofía contemporánea, técnica, tecnología, creencia.

*¿Para qué sirve la filosofía? ...No sirven  
para nada, es decir, son actividades en sí mismas,  
no son sirvientes de nada.  
Reizieri Frondizi, ¿Qué es la filosofía?*

---

1. Candidato a doctor en Filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Profesor en la Escuela Politécnica Guadalajara, el Departamento de filosofía de la U de G y el Instituto Agustino de filosofía. Director del proyecto radiofónico *Charlas sobre Filosofía*. Autor de varios artículos sobre Filosofía de la tecnología.

*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.*  
(Aristóteles, Metafísica L I, 981a)

La historia de la tradición humanista me recuerda a los ciudadanos que pasan largas horas criticando a sus vecinos por los fajazos que propinan a sus hijos, pero que son incapaces de escuchar las sonoras peleas que acontecen en sus hogares. Los argüendes<sup>2</sup> no evitan que se dejen de propinar fajazos, pero tampoco logran mejorar las desavenencias internas. La tradición filosófica ha influido, de alguna manera, para que haya menos racismo, disminuya la homofobia y se reduzca el patriarcado; pero paradójicamente no ha vuelto suficientemente la mirada a su propia casa. Desde Aristóteles hasta los teóricos de la escuela de Frankfurt, en lo que concierne a la filosofía, las cosas no han cambiado mucho: *los de “mayor estima” siguen siendo los filósofos y los de menor estima son los técnicos.*

Fuera del impoluto palacio de las humanidades, las cosas no se ven con el mismo cristal. Los gobiernos apuestan por su crecimiento soportados en el desarrollo tecnológico, la educación se transforma su advenimiento al universo de las tecnologías de información y comunicación (TIC's), la vanguardia industrial se mide por las innovaciones en la transformación, el Papa Benedicto XVI instala tarjetas electrónicas para que los trabajadores del Vaticano cumplan responsablemente sus actividades, el arte logra perfeccionar su expresión a través del multimedia y a nuestro tiempo le llamamos, la época de la información.

El espíritu crítico y rebelde de la filosofía, pudiera recomendar que no nos deslumbremos con los cantos de sirenas, pero resistirse a la seducción de un canto en

---

2. (De argüir), m. Salvador y México, chismorreos, pleito o disputa. (Cfr. RAE 2000).

el centro del océano no es razón suficiente para negar el canto de las sirenas. Un hecho contundente es que la técnica y la ciencia tienen presencia en todos los sectores de la sociedad, su presencia resulta atractiva, y la filosofía parece sentir envidia o recelo al sentirse desbancada del trono que antaño ocupó.

Con esta entrega pongo a consideración una interpretación histórica de los desencuentros entre la filosofía y la técnica, pero además sugiero una respuesta o actitud que podría adoptar la filosofía en mundo tecnificado.

## **El tecnófobo irredento**

En la historia del pensamiento la técnica ha ocupado un lugar secundario en las mentes ilustradas<sup>3</sup>. Desde la antigüedad grecolatina aquellos que se dedicaron a las creaciones técnicas eran considerados poco más que las bestias. Pierre-Maxime Schuhl sostiene que “*Los antiguos opusieron a las profesiones serviles y mecánicas, las profesiones liberales; a la vida práctica el ocio contemplativo; al arte, la naturaleza*”<sup>4</sup>. De este periodo encontramos innumerables referencias que establecen oposiciones entre las actividades de los hombres. Tal maniqueísmo es resaltado en las lecciones morales de los pitagóricos donde lo bueno y lo malo son indicados por nociones opuestas. Platón, en *Las leyes*, al referirse a las actividades del ciudadano, afirma:

[...] que ningún ciudadano ni servidor de un ciudadano, ejerza profesión mecánica. El ciudadano tiene una ocupación que exige de suyo mucho estudio y ejercicio, que consiste en procurar establecer y conservar el buen orden en el Estado, y éste no es por su naturaleza uno de aquellos trabajos que se pueden hacer ligeramente.<sup>5</sup>

Las reflexiones platónicas en torno a la justicia parten de la creencia de que justo es dar a cada quién lo que le corresponde y, por ende, que cada quién se dedique a lo que le incumbe. Por lo anterior, una de las misiones de una república bien ordenada consistirá en emplear a cada ciudadano en la labor para la cual se encuentra predestinado, de ahí

---

3. He de aclarar que me refiero al caso de las mentes ilustradas como aquellas que han basado su fuerza en las producciones escritas y en la razón.

4. SCHUHL, PIERRE-MAXIME. *Maquinismo y filosofía*, América, México, 1941, p. 39.

5. PLATÓN, *Las leyes*, Porrúa, México, 1991, p. 178.

que el hombre de letras o el político, no podrían ocuparse de las labores artesanales o productivas y viceversa: al trabajador manual le estarían vedadas las cuestiones públicas o intelectuales. Nuevamente vemos aquí manifiesta la presencia del dualismo moral que mostrábamos con el pitagorismo.

En el Libro IV, iii de *La Política* Aristóteles nos presenta una extensa lista de tipos de hombres que integran la ciudad; aquellos que se dedican a las labores artesanales ocupan un lugar ínfimo dentro de la escala social<sup>6</sup>. Esta no es una consideración exclusiva de los filósofos ya que la dinámica de la *polis* atestigua el lugar inferior que el trabajador manual ocupa dentro de la escala social. Tal situación prevalece hoy en día, en que se vive una especie de segregación social entre los individuos que aportan al desarrollo social a través del desarrollo corporal, frente a los que aportan a partir de alguna actividad destacadamente intelectual. El asunto de la consideración social del trabajador manual ha sido un asunto tratado más por los historiadores, y excepcionalmente por los filósofos.<sup>7</sup>

La discriminación del trabajo manual se encuentran sustentada, por lo menos, por cuatro razones que enmarcan al saber técnico y a la filosofía: en primer lugar se hace manifiesta una escala del saber donde el trabajo manual está en la base de una pirámide y el saber humanístico se encuentra en la cúspide. En segundo lugar se hace evidente una división social de clases en función del saber, donde el mayor prestigio radica en los hombres ilustrados. En tercer lugar, hay implicaciones ético-epistemológicas al mostrar desprecio hacia la ignorancia de los asuntos del estado y, en cuarto lugar, se desprende de lo dicho que aquel saber que se ocupa de las primeras causas, estaría mejor fundamentado que aquel que se ocupa de la satisfacción de las necesidades inmediatas, materiales o mundanas.

Si partimos del convencimiento de que, un elemento distintivo del hombre es su conciencia y, su misión radica en ocuparse de la comprensión de los misterios más

---

6. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, IV iii, pp. 108 -113.

7. Véase: FARRINGTON, B. *Mano y cerebro en la Grecia antigua*, Madrid, Ayuso, 1974.

profundos que entraña la realidad, entonces nos quedaría claro que un saber técnico, que busca satisfacer las necesidades inmediatas, sería muy inferior a las actividades filosóficas o teológicas, las cuales sí pretenden comprender los más altos misterios de la realidad. Dicho lo anterior, podríamos reflexionar sobre tres de las razones que están en el corazón de esta distinción ética, antropológica y epistemológica a la que venimos haciendo referencia:

1. Si la actividad técnica busca la utilidad y la científica o filosófica la verdad, entonces el centro de las investigaciones sobre los misterios de la realidad han de buscarse a través la ciencia y la filosofía.
2. Si la actividad técnica es de índole corporal y el trabajo filosófico y científico, de índole intelectual, entonces, como el conocimiento se centra fundamentalmente en el intelecto, el lugar central para estudiar el fenómeno del conocimiento son la ciencia y la filosofía.
3. Si la manifestación de las obras tecnológicas son los artefactos y, la manifestación de los productos de la ciencia y la tecnología son las teorías, entonces la investigación sobre el conocimiento ha de recurrir a las obras científicas y filosóficas.

## **Dos estocadas agonizantes**

*La cabellera es una formación de naturaleza vegetal más bien que animal, y es menos una prueba de fuerza que un signo de debilidad del organismo<sup>8</sup>.*

G. W. F. Hegel

No todos los filósofos se han sumado al linchamiento de la técnica. Con la filosofía moderna surgieron algunos destellos que intentaron reconciliar a la técnica con la filosofía, sin embargo, en los hechos, la brecha se ha mantenido. Descartes adelanta la

---

8. Este epígrafe tiene la finalidad de destacar la osadía de algunos filósofos que, en su recelo por acercarse a la técnica o la ciencia, se refieren a temas que se encuentran fuera de su ámbito de comprensión y dicen absurdos.

propuesta del hombre máquina, pero presenta a la metafísica como el tronco del árbol del conocimiento; Spinoza pule vidrios, más esto no lo distrae de su panteísmo; Bacon afirmaba que a la naturaleza la dominaremos conociéndola, aunque él no dominaba ni su resentimiento con la escolástica; menos aún se conoce que hubiera realizado algún trabajo sistemático de observación, experimentación o inducción que incidiera en la solución de problemas prácticos a través del conocimiento de la naturaleza. En el siglo XIX, después de la muerte de Hegel, comienza a hablarse de la muerte de la metafísica, esto es: de la muerte de la filosofía<sup>9</sup>. El creer que solucionamos las intenciones prácticas y cognitivas sólo con la competencia de la razón, comenzó a parecer más un recurso de la fanaticada trasnochada, que una opción viable. Rüdiger Rubner describe la crisis filosófica aludida en los siguientes términos:

Una vez finalizado el periodo clásico de la filosofía en Alemania, el escenario había sido remplazado en gran parte por la vanidad de los ídolos profesionales y por disputas académicas escolásticas. [...] Debe añadirse además, la vergüenza que la filosofía sentía por los avances de las ciencias especiales y por su éxito entre el público en general<sup>10</sup>.

La orientación cognitiva de la filosofía daba la impresión de que era superada de manera más convincente por las ciencias empíricas. Mientras los filósofos discutían la naturaleza de la entelequia que mueve al universo, los naturalistas se ocuparon de explicar causal y cuantitativamente fragmentos “insignificantes” de la naturaleza. Si los filósofos con grandes y elocuentes discursos buscaban convencernos de las leyes del devenir del cosmos, los físicos, con pocas palabras, demostraron experimentalmente las leyes del electromagnetismo. En pocas palabras, durante el siglo XIX, cuando los pocos filósofos que no sentían vergüenza de reconocerse como tales, seguían con la necedad de hablar de los conejos, sin haber siquiera acariciado un conejo, resultaban infantiles sus discursos frente a los que hacían disecciones de conejos antes de atreverse a hablar de ellos. El mismo Husserl, en sus afanes de reanimar a la filosofía, no le quedó otra opción más

---

9. SCHNÄDELBACH, HERBERT. *Filosofía en Alemania, 1831 – 1933*, Cátedra, Madrid, 1991, pp 13- 14.

10. BUBNER, RÜDIGER. *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 23.

que reconocer que a ésta, frente a las ciencias que desarrollaron métodos, que verifican experimentalmente sus teorías y son comunicables sus logros, tiene poco que ofrecer<sup>11</sup>. Cabe mencionar que una de las principales pretensiones de la fenomenología Husserliana es, precisamente, la reivindicación de la filosofía. Al mostrar que la búsqueda esencia de los fenómenos<sup>12</sup> no es susceptible de mostrarse mediante procesos experimentales, pareciera entonces que la filosofía recobrar su sentido (si lo logra o no, podría ser tema de otras entregas). Lo que si es importante reiterar es que, en su afán de reivindicación, Husserl emprende una revisión crítica del proceder filosófico en donde muestra serias limitaciones en esta búsqueda de comprensión y sentido.

El segundo motivo de la filosofía se refiere a la búsqueda de una respuesta a los problemas prácticos de los hombres. Siguiendo la tradición aristotélica podemos decir que la filosofía, a través de la ética y la política, busca una respuesta a los problemas prácticos. Volviendo al escenario del desahucio filosófico del siglo XIX, aparece una nueva manifestación del intelecto, pocas veces vista en otros momentos de la historia: la tecnología. Estoy convencido de que desde la antigüedad hay tecnología, pero es hasta el siglo XIX, con la revolución industrial, que su presencia en el desarrollo social se hace más estable. Técnica parece que hay desde los albores de la humanidad, aun antes del lenguaje; pero la tecnología hace referencia a la utilización del saber sistematizado, a través de la ciencia en la búsqueda de soluciones a los problemas prácticos de los hombres. Definitivamente no podemos equiparar a la tecnología con la ética o la política, sin embargo hay un rasgo común: todas buscan ofrecer una solución a los problemas prácticos de los hombres. Al “¿qué debo hacer?” De la ética se da una solución alternativa a través de la técnica. Pero el “¿qué debo hacer?” al que da respuesta la tecnología no tiene que ver con mundos felices, paces perpetuas, o desenvolvimientos del espíritu absoluto. Si los hombres quieren viajar, entonces se crean automóviles o ferrocarriles; si los hombres quieren leer lo que escriben otros, entonces recurren a la imprenta, si lo hombres quieren conservar los alimentos, entonces buscan sustancias que sirvan de conservadores o se inventan refrigeradores, etcétera. La tecnología atiende necesidades prácticas específicas, mientras la ética o la política buscan una orientación universal de la

---

11. HUSSERL, EDMUNDO, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1972, 8-13.

12. Entendido el fenómeno, como contenido de la conciencia.

conducta. Las diferencias saltan a la vista, mientras las disciplinas prácticas de la filosofía buscan atender los problemas humanos con discursos, la técnica atiende los problemas prácticos con acciones y artefactos.

En síntesis, la ciencia y la tecnología que inician acompañadas su carrera en el siglo XIX, aciertan una estocada agonizante a la filosofía, de la que hoy en día ésta no logra plenamente aliviarse. A dos centurias la filosofía se sigue cuestionando su sentido, su naturaleza, su identidad. Nunca un congreso de matemáticos, físicos, biólogos o ingenieros se intitula “¿para qué sirvo?”; pero no hay congreso de filosofía en el que este cuestionamiento deje de aparecer en las temáticas fundamentales del quehacer filosófico.

## **El reencuentro de dos culturas**

La gran crisis de la filosofía, a causa del avasallamiento de la ciencia y la tecnología durante el siglo XIX, obligó a que se replanteara su naturaleza, sus métodos y su sentido. Las propuestas más destacadas del siglo XIX tienen un gran atractivo porque toman distancia de la forma tradicional de hacer filosofía. Las nuevas formas de hacer filosofía resultan tan originales que hoy en día siguen siendo motivo de disputa y pasión<sup>13</sup>. Marx, Nietzsche o Kierkegaard (por mencionar algunos iconos de la época) se mofaron en sus obras de la filosofía (probablemente se hubieran ofendido si sus contemporáneos les llamaran “filósofos”); dotaron de un valor especial a la materia, al cuerpo, a los sentidos y a las pasiones; otorgaron un valor especial a la subjetividad y renunciaron para siempre a la pretensión de una saber universal soportado en la lógica y la metafísica.

Por otra parte, la filosofía, no sólo dejó de ser la madre de las ciencias, sino que quiso ser como las ciencias; Husserl la llamó la “ciencia de los fenómenos”. Los que hacían filosofía dejaron de buscar un saber absoluto y comenzaron a preocuparse por problemas específicos; surgieron así: la axiología, la epistemología, la estética, la filosofía de la mente y la filosofía de la tecnología. Hoy en día es difícil encontrar metafísicos puros;

---

13. Schnädelbach, sostiene que los autores mencionados no conocieron fama de filósofos hasta bien entrado el siglo XX, esto es: después de su muerte. SCHNÄDELBACH, HERBERT, *Filosofía en Alemania, 1831 – 1933*, Cátedra, Madrid, 1991.

los filósofos de hoy, y desde hace más de un siglo, se ocupan de problemas específicos, muy bien delimitados, siendo en ocasiones, hasta exagerada tanta especificidad.<sup>14</sup> Por su parte, en la vida académica, los centros de estudios tienen orientaciones que los distinguen de otros centros (los fenomenólogos, los analíticos, los marxistas, los hermenéuticos, los escolásticos, los políticos etcétera).

## **¿Filosofía de la tecnología?**

*La filosofía de la técnica es una forma de explorar de qué está hecha nuestra realidad, de poner en orden nuestros conceptos cuando ya las cosas que designan están fabricadas y nos constituyen.*

Fernando Broncano

Los altibajos en la historia de la filosofía nos han dejado confusos respecto a su objeto y su sentido. Una definición interesante que en una ocasión leí en un texto de Pedro Chávez Calderón sugiere que la filosofía es lo que hacen los filósofos<sup>15</sup>. Los filósofos igual hablan de política, de Dios, del medio ambiente, de la guerra del arte o de la materia. Hablan de cosas, de todas las cosas que se les ocurre que pueden hablar. Pero lo que me resulta atractivo de la filosofía contemporánea es la posibilidad de hablar de asuntos en los cuales las ciencias establecen sus límites, sin embargo, hay interrogantes que persisten. En este sentido no sólo en las ciencias surgen interrogantes que deben ser resueltas fuera de sus límites, también la política, el arte o la técnica engendran cuestiones propias para la actividad filosófica contemporánea.

Otra característica de la filosofía contemporánea es que los objetos limítrofes de que se ocupa (el sentido de la vida, el buen gobierno, la verdad, la naturaleza de los números, por mencionar algunos ejemplos), pueden ser enmarcados como creencias.

---

14. Recuerdo que una vez conocí a una doctora que se ostentaba como especialista en la dedicatoria del *Príncipe* de Maquiavelo.

15. CHÁVEZ CALDERÓN, PEDRO, *La investigación filosófica*, en *Métodos de Investigación II*, cultural, México, 1991, pp 295-296.

En este sentido, como señalaba en el párrafo anterior, las diversas realidades con las que interactúa el hombre son fuente de creencias.

Ahora bien, si las afirmaciones del párrafo anterior le resultan convincentes al lector, entonces la disputa ancestral con la técnica carece de sentido. Es decir, la técnica es una realidad con la que interactuamos los hombres, una actividad que genera creencias, y muchas de las creencias que ahí prevalecen no pueden ser resueltas con el trabajo de los ingenieros o los técnicos<sup>16</sup>. Dado el rigor analítico de la filosofía contemporánea, al que me refería en el punto anterior, hacer filosofía de la técnica queda justificado, anula disputas ancestrales, reivindica el sentido de la filosofía y coadyuva a un desarrollo más armónico de la técnica en los diferentes ámbitos en que marca su presencia.

Pero la historia de los desencuentros entre la técnica y la filosofía debiera dejarnos alguna enseñanza. Hace menos de ciento cincuenta años que el concepto “filosofía de la técnica” fue empleado por Ernst Kapp en su obra *Grundlinien einer Philosophie der Technik (Principios para una filosofía de la técnica)*<sup>17</sup>. Desde entonces, con excepciones honrosas en Estados Unidos y Alemania, y a pesar de la clara presencia de la técnica en casi todas las actividades humanas, su irrupción en el escenario de la filosofía ha sido tibia y rencorosa. Creemos que en México, no son más de diez los investigadores que se han dedicado a abordar sistemáticamente los problemas detectados por esta nueva disciplina.

---

16. La ingeniería civil sustenta los planos de la construcción de una carretera en principios geológicos, físicos y matemáticos, pero además no puede evitar el preguntarse. ¿Para qué quieren la carretera? ¿Por qué de dos y no mejor de tres o cuatro carriles? ¿Por qué le compramos a Teófilo en lugar de a Simplicio, el cemento? ¿Cuánto será justo pagarles a los albañiles? ¿Haremos un campamento o contratemos un autobús que transporte a los trabajadores? ¿Cómo conciliaremos con los habitantes que se vean afectados por la construcción? Estas preguntas u otras en un sentido similar no las puede evitar el ingeniero y al atenderlas tendrán una incidencia importante en su obra, pero su respuesta no las encuentra ni en la geología, ni en la física ni en las matemáticas. (MAYORGA, CUAUTHÉMOC, *Origen y desarrollo de la cognición técnica* (tesis doctoral), Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2008, p 146.

17. KAPP, ERNST, *Principios d' une philosophie de la technique*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 2007.

*La técnica genera creencias y orienta la vida de los ciudadanos, por tal motivo el trabajo en el ámbito cognitivo y en el ámbito moral de la filosofía cobra un especial significado. Pero su labor no termina ahí; la tecnología determina las nuevas producciones artísticas, de ahí que se hace necesarias nuevas revisiones desde la filosofía de la tecnología en el ámbito de la estética, de manera similar los gobiernos apuestan por el crecimiento a través del desarrollo tecnológico, lo cual implica nuevas formas de comprender las relaciones políticas.*

## **Conclusión**

Sin el afán de parecer un determinista tecnológico, es un hecho que las manifestaciones técnicas dejan su huella e influyen en lo que somos y lo que es el mundo contemporáneo. La filosofía no debería mirar sólo hacia los abusos tecnológicos: esta batalla ya tendría que estar superada. Analizar desapasionadamente la tecnología, dejando de lado la natural soberbia del filósofo, pudiera ser el camino para una mejor comprensión de realidad que por muchos siglos la filosofía se negó a reconocer.

Si hoy volveremos al cuestionamiento kantiano, un conjunto de respuestas hipotéticas podrían las siguientes: ¿Quién soy? - Un *homo faber*; ¿en donde estoy? - En un mundo de artificios; ¿Qué debo hacer? – conocer y dominar los límites y limitaciones de la técnica; ¿A dónde voy? - A donde el desarrollo tecnológico me arrastre o permita que me arrastre.





## FILOSOFÍA POLÍTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA

Jaime Torres Guillén

**Resumen:** El que las ciencias sociales en América Latina regularmente han estado cerca de los procesos políticos que se han llevado a cabo en el continente y, el que, en buena parte de los programas científico-sociales de la región se argumente que América Latina es un continente dominado, son las dos ideas eje con las que se debate en este ensayo. En él se intenta mostrar a través del estatuto epistémico y político de cinco enfoques de lo que aquí se denominará las ciencias sociales *de* América Latina, que ni la articulación ciencia y política que tejieron algunos científicos latinoamericanos, ni la “hegemonía” de las ciencias “eurocéntricas” han sido obstáculos para la capacidad de invención que han tenido los investigadores sociales de nuestra región.

**Palabras clave:** Ciencias sociales, América Latina, crítica, ciencias críticas, filosofía política.

### I.- Introducción

A finales del siglo XX, una preocupación se intensificó en el campo teórico de las ciencias sociales (CS) vista desde el continente americano, a saber, el debate entre la creación de un pensamiento propio, descolonizado y alternativo, frente al que la

- 
1. Licenciado en letras por la Universidad de Guadalajara, maestro en filosofía por el ITESO, candidato a doctor en ciencias sociales por el CIESAS-OCCIDENTE, profesor del Instituto de Filosofía y director de la revista Piezas.

hegemonía europea impuso desde el siglo XVII en los pueblos de América Latina (AL).<sup>11</sup> Los pensadores latinoamericanos en los últimos años, no han dejado de referirse ya sea negando o afirmando, a los legados clásicos, modernos y hasta postmodernos que el saber alemán, británico, estadounidense o francés sobre todo en el terreno de los conceptos y las categorías han dejando sobre estas tierras. Dicha preocupación se ha centrado principalmente, en recuperar tal legado para integrarlo a los modelos teóricos y metodológicos con los que se intenta explicar los problemas de AL o, en negar completamente éste, apelando a un nuevo “paradigma”, a unas “nuevas ciencias” o a historias de las voces y pueblos que no habían sido narradas ni escuchadas como formas de saber.

Regularmente se ha insistido en la existencia de una creación latinoamericana la cual ha elaborado ideas, conceptos, términos tales como el realismo mágico, la concepción centro-periferia, la teoría del colonialismo interno, la filosofía de la liberación, la sociología de la dependencia, la teología de la liberación; mas, todos ellos, ejemplos dignos de originalidad intelectual<sup>12</sup> han llevado en su seno el estigma de continente dominado desde el siglo XVI.

La marca que AL trae consigo, hace pensar a algunos intelectuales en una especie de maldición: el haber llegado tarde a la historia<sup>13</sup>. Se dice que la llegada tarde es notable incluso, desde el mismo nombre con que otros bautizaron nuestro continente. Así, la designación nominal de lo que se llamó América sería para algunos, el primer momento de dominio cultural, social, lingüístico y epistemológico que estigmatiza a esta parte del mundo.

«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes de Anáhuac (*actualmente el valle de México*) ni de

---

1. Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 2007, pp. 3-36.

2. Véase, Marcos Roitman, *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina*, Edición exclusiva para la revista *Rebelión*. Consúltese: [www.rebelion.org/noticia.php?id=619](http://www.rebelion.org/noticia.php?id=619).

3. *Ibíd.*

Tawantinsuyu (*región andina*) sino a los europeos. Debieron transcurrir 450 años hasta que se produjera una transformación en la geografía del conocimiento, y así lo que Europa veía como un «descubrimiento» empezó a considerarse una «invención». El marco conceptual que permitió dar ese giro surgió de la conciencia criolla del mundo de habla hispana y portuguesa.<sup>4</sup>

El estar fuera de los cánones desde donde se configuraría el orbe, continúan los críticos de la “hegemonía”, nos fue describiendo como “Estados sin nación, pueblos sin historia, Estados sin legitimidad, ciudadanos sin derechos, clases sociales sin proyectos o modernizaciones sin modernidad”<sup>5</sup>. Estos arquetipos son los que todavía generan debates sobre el asunto de descifrar, explicar y comprender lo que propiamente significa ser latinoamericanos; si retomamos elementos de las CS clásicas (Durkheim, Weber, Marx, Pareto); si mezclamos modelos o simplemente nos preguntamos ¿Desde dónde tendríamos que pensar nuestros problemas?

Concretamente, es este el punto de discusión del presente ensayo y con el cual comenzamos a problematizar: ¿Cuál sería el punto de partida para la realización de CS en y desde AL? Si no se nos invitó a la conformación de ninguna de las disciplinas científico-sociales como la antropología, sociología, economía, psicología o la filosofía, ¿existen las CS *de* AL? ¿Habría que construir nuestros propios saberes? ¿Cómo se podrían abandonar ideas, intuiciones, generalizaciones, explicaciones, teorías o hasta sistemas que no se han creado en Latinoamérica, pero que han ayudado a la comprensión y resolución parcial de los problemas que aquejan a ese continente? No sólo se piensa en Marx, por supuesto que también de Parsons a Freud, de Weber a Horkheimer, y en la gran tradición filosófica que va desde Aristóteles a Heidegger, se aportaron elementos de estudio a los políticos e intelectuales de AL tanto para pensar revoluciones e independencias,<sup>6</sup> así como para explicar el comportamiento de los sujetos y grupos sociales causado por el advenimiento de la industrialización en algunas partes del continente,<sup>7</sup> no se diga además

---

4. Mignolo, Walter D., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 28. Las cursivas son mías.

5. Roitman, Marcos, *op. cit.* p. 1.

6. José Martí, José Ingenieros, Mariátegui, Antonio Caso, Leopoldo Zea.

7. Gino Germani, Orlando Fals Borda, F. H. Cardoso, Rodolfo Stavenhagen.

de la crítica que puso en evidencia la dominación epistémica del pensamiento europeo o norteamericano, y que, sentó las bases para que variadas voces pensarán en mundos nuevos y alternativos.<sup>8</sup>

¿Hasta dónde se puede afirmar junto con aquellos que sostienen que AL no ha participado en la formación del conocimiento sociológico? ¿Es preciso estar de lado de quienes insisten en que el continente quedó fuera del espacio constitutivo que da origen al debate de las condiciones de surgimiento de las sociedades industriales, cuna del pensamiento social contemporáneo y, por tanto, si no se fue forjador del conocimiento social, sólo se puede realizar una función de aproximación, una interpretación analógica, que sea capaz de interpretar el motivo por el cual no formamos parte del mundo?<sup>9</sup> ¿Tendrán razón aquellos quienes infieren que en el medio latinoamericano no sólo no se genera teoría antropológica, sino que tampoco se lleva firmemente a la práctica la que se origina en otros lugares, ya que la investigación concreta que se desarrolla por estos lugares, oscila entre lo desteorizado y lo ecléctico, con participación de unos pocos conceptos originados en otras disciplinas, o con una ausencia notoria de conceptualización antropológica, a la cual, a falta de prueba en contrario, cabe presumir mal conocida?<sup>10</sup>

Por otro lado, existen quienes consideran que las nociones de clase, conflicto, elite, alienación, dominación, explotación, imperialismo, racismo, sexismo, dependencia, sistema mundial y teología de la liberación, han perdido su potencia crítico debido a la dominación de la academia norteamericana sobre todo en el terreno de las CS y, por supuesto, las perspectivas positivistas que sugieren que la ciencia es neutral de los conflictos sociales.<sup>11</sup>

Parece ser que desde estas ópticas, se dificulta pensar en construir pensamiento latinoamericano sin tener presente las categorías que “resumen” nuestra historia:

- 
8. Horacio Cerutti, Enrique Dussel, Andres Roig, Gustavo Gutiérrez, Aníbal Quijano, Pablo González Casanova.
  9. Roitman, Marcos, *op. cit.* p. 4.
  10. Reynoso, Carlos, *Corrientes teóricas en antropología: perspectivas desde el siglo XXI*, Editorial SB, Argentina, 2008.
  11. Véase: De Sousa Santos, Boaventura, *Conocer desde el Sur, Para una cultura política emancipatoria*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Lima, julio de 2006.

explotación y dominación capitalista. Esta mirada es quizás la que permite que aparezcan contradicciones en nuestro sentimiento contra el “eurocentrismo”, específicamente en el caso de tirar inevitablemente al basurero de la historia, la crítica que se construyó en Europa y que es fuente de inspiración para pensar las alternativas en CS y filosofía en Latinoamérica.

## **II. Pensamiento fronterizo y posmodernismo opositor**

Boaventura Sousa Santos y Walter Mignolo son ese vivo ejemplo de sentimiento contradictorio. Ambos reconocen por ejemplo, en la teoría crítica europea de Marx y Horkheimer la base para crear nuevos mundos y otras maneras de pensar, pero al mismo tiempo la desdennan por su pertenencia a los centros metropolitanos del saber. Ambos hablan de reconstruir la teoría crítica, de reinventarla, pero esta vez, desde las “víctimas” y los llamados “pueblos sin historia”. El primero, ha dicho en algún lugar:

A mediados de los 1990, sin embargo, me fue claro que tal reconstrucción (de la teoría crítica) solo podría ser completada a partir de las experiencias de las víctimas, de los grupos sociales que habían sufrido las consecuencias del exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna y con la reducción de las posibilidades emancipatorias de la modernidad occidental que para algunos se hizo posible solo por la vía del capitalismo moderno. Tal reducción, a mi entender, transformó la emancipación social en el doble, más que en lo opuesto a una regulación social. Mi interés para aprender del Sur, el Sur entendido como una metáfora del sufrimiento humano causada por el capitalismo, encarnó mi objetivo de reinventar una emancipación social yendo más allá de la teoría crítica producida en el norte y de la práctica social y política a la cual ellos se suscriben.<sup>12</sup>

Walter Mignolo también transita por estos derroteros. En su libro *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, expresa:

Hay dos maneras distintas pero complementarias de leer este ensayo, según se esté al tanto de los debates académicos sobre el tema o no. En el segundo caso, la atención

---

12. De Sousa Santos, Boaventura, *op. cit.* p. 37.

puede dirigirse a la teoría de que no hubo un descubrimiento sino una invención de América, y a partir de ahí, puede tomarse el camino que ha hecho de «América Latina» una extensión de la invención imperial/colonial. En cambio, quienes estén familiarizados con esos debates verán en mi razonamiento un intento por transformar la geografía, y la geopolítica del conocimiento, de la *teoría crítica* (elaborada en el marco de la Escuela de Frankfurt en la década de 1930), para llevarla a un nuevo terreno de *decolonialidad*. Dentro del ámbito de las historias locales europeas, la *teoría crítica* llevó a humanistas y científicos sociales a analizar de manera crítica las condiciones que hicieron posible los hechos y las ideas, en vez de dar las ideas por sentadas y considerar que los hechos tienen un significado esencial propio. Una teoría crítica que *trasciende* la historia de Europa en sí y se sitúa *en* la historia colonial de América (o de Asia o África, o incluso en la perspectiva de los inmigrantes que, *dentro* de Europa y Estados Unidos, han quebrado la homogeneidad) pasa a ser una teoría *decolonial*. En otras palabras, la teoría que se postula en los proyectos de decolonización del conocimiento y el ser es la que permitirá pensar la economía y la política de *una manera otra*.<sup>13</sup>

El razonamiento que siguen ambos autores supone que no es lo mismo hacer una crítica eurocéntrica al eurocentrismo como lo hicieron Marx y Horkheimer e inclusive Freud, que una crítica de-colonial o desde el Sur al fenómeno mencionado. Parece ser que la crítica de Marx y los miembros de la Escuela de Frankfurt, a la luz de Mignolo y Santos, se realiza en el interior de la lógica epistémica que critican los primeros: mismas categorías, subjetividades y perspectivas de la modernidad europea. En cambio, la llamada “epistemología fronteriza” (Mignolo) que es la metodología del pensamiento de-colonial como condición necesaria para el desprendimiento epistémico, y el “posmodernismo opositor”, (Santos) como orientación epistemológica política y cultural que busca que nos desfamiliaricemos del Norte imperial, y que aprendamos con el Sur, serían, a mi manera de ver, desde la perspectiva de estos pensadores, la salida al problema de las CS en AL que arriba se ha mencionado.

En palabras de Arturo Escobar<sup>14</sup>, el planteamiento de Mignolo y Santos, se inscriben en la denominada conceptualización de la modernidad/colonialidad, de la cual participan

---

13. Mignolo Walter, *op. cit.* p. 24-25.

14. Escobar, Arturo, *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, 2005.

por cierto Aníbal Quijano y Enrique Dussel.<sup>15</sup> Esta perspectiva que presenta, contiene una serie de elementos básicos que podríamos enumerar de la siguiente manera:

- 1) Un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que en la Ilustración o el final del siglo XVIII como es comúnmente aceptado.
- 2) Una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye la determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación.
- 3) En consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo.
- 4) La identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos grupos.
- 5) La concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad –una representación hegemónica y un modo de conocimiento que arguye su propia universalidad, y que descansa en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro”.<sup>16</sup>

Aunque Santos enfrenta a estos elementos dominantes con lo que él denomina “posmodernismo de oposición”, supone que tal dominio está presente en las subjetividades capaces de llevar a cabo la transición paradigmática en lo social y político. A esas subjetividades, dice Santos:

---

15. Véase, Dussel, Enrique, *1492. El encubrimiento del Otro*, Antropos, Bogotá, 1992; *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva, Bogotá, 1983. Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Sociedad y Política Ediciones, Lima, 1988.

16. Escobar, Arturo, *op. cit.* p. 71.

Las concibo como construidas a partir de tres metáforas generadoras: la frontera, el barroco y el Sur. Todas ellas connotan la idea del margen o la periferia, la frontera, como es obvio; el barroco, como un ethos subalterno de la modernidad occidental; y el Sur, entendido como metáfora del sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista. A través de la metáfora del Sur coloco las relaciones Norte/Sur en el centro de la reinención de la emancipación social y explícitamente marco mi distancia de los pensamientos posmoderno y posestructuralista dominantes [...] <sup>17</sup>

Pero es quizás Mignolo quien en sintonía con Escobar y Quijano, traza el horizonte en que se percibe la doble realidad de la denominada modernidad/ colonialidad en la formación de la idea de “América” en el siglo XVI y a la de América Latina en el siglo XIX:

[...] La «colonialidad», entonces, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común. Quizá el duplo modernidad/colonialidad nunca haya sido tan evidente como en el gobierno de George W. Bush. [...] Por mor de claridad, es conveniente considerar la «modernidad/colonialidad » como dos caras de una misma moneda y no como dos formas de pensamiento separados: no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro, debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto. <sup>18</sup>

Mignolo continúa exponiendo cómo entiende este asunto de la dominación metropolitana de lo que Santos denomina domino del Norte. Para el primero la operación de esta maquinaria de guerra apunta sus primeras baterías a los terrenos de la vida humana en cuatro frentes:

- (1) “Económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas;
- (2) político: control de la autoridad;
- (3) social: control del género y la sexualidad;
- (4): epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad.” <sup>19</sup>

---

17. DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA, *op. cit.* p. 54.

18. MIGNOLO, WALTER, *op. cit.* pp. 31-31

19. *Ibid.* p. 36.

Al sintetizar esta perspectiva del problema de las CS en AL, vemos que los puntos fundamentales de la argumentación de la llamada “matriz colonial de poder” (Modernidad/colonialidad) sostienen sus raíces en el supuesto de que “el occidentalismo fue el nombre de la región del mundo y del lugar epistémico de quienes clasificaban el planeta, y que aún hoy siguen haciéndolo; que el occidentalismo no era solo «un campo de descripción» sino también el locus de enunciación por excelencia (estatus que conserva aún hoy), es decir, el lugar epistémico desde el cual se clasificaba y categorizaba el mundo.”<sup>20</sup>

### **III.- Desarrollo, cambio social y ciencias sociales de América Latina**

Aunque históricamente existen razones políticas para pensar en dominios y colonialismos por parte del llamado “eurocentrismo” para el caso de nuestro continente, no estaríamos tan seguros de que todo lo que pensamos en AL es visto desde el Norte o bajo la estructura de la “modernidad/colonialidad”. En esto nos arriesgamos junto a Marcos Roitman al afirmar que “la recepción de cuadros teórico-metódicos y la recreación de teoría social en América, no es resultado de un colonialismo cultural o de una falta de imaginación sociológica en el uso de conceptos y categorías tales como capitalismo, clase social, colonialismo, explotación, burguesía, revolución, socialismo o comunismo”.<sup>21</sup> El verdadero problema se hace evidente cuando se rechaza de manera tan explícita el uso de tales conceptos y categorías “por no formar parte de la tradición de pensamiento autóctono, dizque suficiente para comprender y explicar la realidad social latinoamericana”.<sup>22</sup>

Es evidente que los debates sobre el problema que hemos sucintamente presentado, se deban en primera instancia, a la pregunta cada vez más recurrente sobre el estatuto epistemológico de las CS en AL. Es decir, a la lógica de preguntar por los criterios con que demarcamos la cientificidad de tales estudios. Es muy probable que las discusiones de este debate comenzaron:

---

20. *Ibid.* p. 66.

21. Roitman, Marcos, *op. cit.*

22. *Ídem.*

[...] a partir de los análisis de Immanuel Wallerstein y Göran Therborn, (de) la emergencia de la sociología global y el debate epistemológico interno de las ciencias sociales, sobre todo a partir de las reflexiones de los sociólogos por la validez y fundamentos lógicos de sus prácticas de investigación. Parece que la búsqueda está por la reunificación de las ciencias sociales a través de un punto de convergencia: la historia.<sup>23</sup>

Pero el problema se torna más urgente en cuanto que los diferentes estudios sociales utilizan distintas y variadas herramientas y metodologías para explicar e interpretar los hechos. Bajo esta óptica que bifurca una pluralidad de saberes, “se torna imposible una teoría general para los hechos sociales y así sólo se podrían enunciar generalidades contextualizadas resultado de una comparación de contextos semejantes bajo algún aspecto”.<sup>24</sup>

La imposibilidad de una teoría social para las CS ha desanimado y al mismo tiempo dinamiza a los pensadores del continente americano, para tratar de construir, dialogar y condensar lo que podría ser un esquema mínimo en la investigación social de esta parte del mundo.

Dentro de este entuerto aparecen varias perspectivas<sup>25</sup> a parte de las que ya mencionamos páginas atrás. Y, aunque están llenas de sentido y posibilidades para

---

23. GIMÉNEZ GILBERTO, “El debate sobre la prospectiva de las ciencias sociales en los umbrales del nuevo milenio”, en *Revista mexicana de sociología*, año 65, núm. 2, abril-junio, México, p. 394.

24. *loc. cit.*

25. “Los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales se encuentran en un proceso de revisión apuntalados desde el área de las ciencias naturales, en especial en las disciplinas físico-matemáticas que influyen decididamente en las ciencias sociales: la teoría de catástrofes y la teoría del caos, la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine, la autoorganización de Von Foerster, la teoría sinérgica de Haken y la teoría autopoiética de Maturana cuestionan las premisas del modelo de la ciencia moderna. Las ciencias naturales desarrollan una concepción fundada en un futuro indeterminado, los equilibrios son más bien las excepciones, la autoorganización como un proceso complejo de la realidad y, por lo tanto, la racionalidad de la complejidad implica que los fenómenos se enfrentan a un conjunto de sucesivas alternativas, no a determinismos preestablecidos que gobiernan el mundo, lo que el Premio Nobel de química Ilya Prigogine (1997) denomina el fin de las certidumbres”. Véase: Mejía, Julio, “Epistemología de la Investigación Social en América Latina. Desarrollos en el siglo XXI”, en *Cinta Moebio*, 2008, p. 2. Consúltese: [www.moebio.uchile.cl/31/mejia.html](http://www.moebio.uchile.cl/31/mejia.html).

“abrir las ciencias sociales”, lo cierto es que en AL, la sociología, historia, economía, antropología, tienen una trama a la que todavía falta explorar. Esbozaré algunos elementos que ya son parte de esa historia.

Lo primero que habrá que decir es que, las CS en AL estuvieron siempre dirigidas a estudiar eso que se ha llamado “el subdesarrollo de la región” (sobre todo la economía, la antropología y la sociología). Desde entonces se relacionaron los problemas del desarrollo con el cambio sociopolítico del continente.<sup>26</sup> Cambio y desarrollo se convirtieron en los conceptos clave de los estudiosos de los fenómenos sociales. Sin embargo, no podemos hablar que la manera de abordar los conceptos antes mencionados se llevaron a cabo desde un mismo enfoque. Al menos tres perspectivas diferentes para explicar el fenómeno del subdesarrollo y el cambio social, se pueden presentar<sup>27</sup> de una manera meramente descriptiva para mostrar la interconexión cambio social y desarrollo en las primeras CS en AL:

1. Teoría de la modernización
2. Teoría de la dependencia
3. Teoría de la explotación

---

26. BOILS MORALES, GUILLERMO Y ANTONIO MURGA FRASSINETTI, “Sociedad y ciencia social en Latinoamérica” en *Las ciencias sociales en América Latina*, UNAM, México, 1979, p. 13. No habrá que olvidar “que los procesos políticos-sociales de la región han constituido el objeto principal de las ciencias sociales y han moldeado su trabajo [...] una mención especial debe hacerse a la fuerte marca que ejerció sobre las ciencias sociales de América Latina el contexto político e ideológico regional y mundial, especialmente desde los años sesenta. El auge de la guerra fría, el impacto de la Revolución cubana [...] son todos procesos e ideológicos que dieron un contexto muy particular a la relación entre ciencias sociales y política. En ciertos contextos ello no fue obstáculo para la consolidación de análisis de alto nivel científico. En otros casos el efecto fue inverso, llegando a ideologizar en gran medida la actividad intelectual y empobrecer el nivel científico predominante.” Cfr. Hélgio Trindade (Coord.), *Las ciencias sociales en América Latina*, Siglo XXI, México, 2007, p. 22 y ss.

27. En los siguientes esquemas he seguido la lectura de BOILS MORALES, GUILLERMO Y ANTONIO MURGA FRASSINETTI, *op. cit.* pp. 14-16 y 23-24. También puede consultarse a SOTELO, IGNACIO, *Sociología de América Latina. Estructuras y problemas*, Tecnos, Madrid, 1972.

La primera vinculada a los estudios del funcionalismo estructural norteamericano de los años cincuenta y sesenta, presentaba su esquema de explicación bajo una serie de proposiciones básicas:

- Para conocer la causa de subdesarrollo habría que estudiar,
- los procesos de industrialización, urbanización, niveles de ocupación, de estratificación y movilización social;
- los recursos para el desarrollo tales como la salud, educación, politización social;
- y, las actitudes y opiniones de los sectores progresistas de la sociedad.

Para la teoría de la dependencia, el problema era que en AL existía un capitalismo dependiente el cual impedía el desarrollo en la región. Para encontrar la causa se debía hacer un análisis que explicara:

- el papel de Estado y la burguesía industrial;
- el de los conflictos sociales;
- la acción de las empresas transnacionales;
- y, el impacto en el cambio social de las organizaciones y movimientos populares.

El tercer enfoque denominado teoría de la explotación suponía que ante la existencia de diversas formas de explotación, una de estas se presenta cuando:

- uno o varios grupos étnicos (de un estado-nación) al monopolizar la producción, comercio y el crédito,
- genera relaciones de intercambio desfavorables para otros grupos,
- despoja tierras, extiende la discriminación social y la violación de derechos
- y paga salarios diferenciados para trabajos iguales.

A esa forma de explotación singular de los países latinoamericanos se le llamó, colonialismo interno.<sup>28</sup> En otras palabras, esta teoría afirmaba que en AL existía una

---

<?> Pablo González Casanova, “El colonialismo interno: una redefinición”, en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, compilado por Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, Buenos Aires, 2006. p. 410.

expansión económica aletargada y concentrada en pocas zonas y en ciertos sectores de la población llevada a cabo mediante un avance de las ciudades y los sectores dinámicos, a través de la habilidad para exprimir la mano de obra de las zonas atrasadas y extraer así, un superávit económico.

Si observamos un poco, en los tres ejemplos mínimos, por las condiciones en que el científico social se encontraba frente a las desigualdades de nuestro continente, fue fácil que estuviera pensando siempre, al lado de sus estudios y explicaciones, cómo transformar la situación política para que ésta, no generara relaciones sociales perversas.<sup>29</sup> Los constructores de las CS en AL sin una primera intención quizás, pasaron de los intentos de explicar los hechos a lo que debería ser la realidad latinoamericana. Bajo todos estos supuestos, “nuestra hipótesis básica es que los procesos político-sociales de la región han constituido el objeto principal de las ciencias sociales y han moldeado su trabajo. A su vez, ellas han contribuido a definir su significación y han influido en sus dinámicas y, en parte, en sus resultados.”<sup>30</sup>

Los conceptos que la ciencia social latinoamericana introdujo, elaboró o popularizó tenían en común que subrayaban la condición de subdesarrollo y sus manifestaciones particulares en la región. La teoría de la marginación se centraba sobre todo en los

---

29. Habría que considerar que la situación precaria en AL se extendía también al financiamiento de las CS, pues “las partidas que los gobiernos asignan a la investigación científica son, en general, miserables, y la filantropía nacional se dedica en su mayor parte a obras de “caridad” tradicionales y no a empresas científicas [...] (otra) consecuencia de la marginación de la sociología ha sido su orientación hacia la pobreza y la desigualdad como temas privilegiados de investigación. Nuestro famoso colega, Fernando H. Cardoso, alguna vez señaló que los intelectuales en América Latina son las voces de aquellos que no pueden hablar por sí mismos. De hecho, gran parte de los textos que la sociología produjo en la región durante el siglo pasado ha buscado documentar los orígenes de la desigualdad, las consecuencias para sus víctimas, así como los mecanismos sociales y políticos que la mantienen viva. De manera más consistente que la Iglesia católica, que acuñó el término, la sociología latinoamericana ha practicado la “opción por los pobres” y documentado la serie de injusticias sociales en la región, proponiendo modelos de desarrollo que propiciarían su reducción”. Cfr. Alejandro Portes, “La sociología en el continente: convergencias pretéritas y una nueva agenda de alcance medio” en *Revista Mexicana de Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, año 66, núm. 3, julio-septiembre, 2004. p. 6-7.

30. Hélgio, Trindade (Coord.) *op. cit.* p. 44.

pobres urbanos, definidos como una población económicamente redundante; la teoría del colonialismo interno desempeñó un papel similar para los pobres indígenas del campo, definidos como una subclase permanentemente explotada que crea beneficios extraordinarios para los dueños de la tierra, tanto nacionales como extranjeros. Finalmente, la tipología “centro-periferia” abarcaba la región como un rol, centrándose en su inserción característica y económicamente subordinada dentro de la economía mundial. Esta orientación diagnóstica hacia los males del subdesarrollo la compartía también la gran narrativa que dominaba la sociología latinoamericana a fines del siglo XX, es decir, la teoría de la dependencia.<sup>31</sup>

¿Cuál ha sido el alcance de estas teorías? ¿En qué se han equivocado y en qué acertado? ¿Qué sigue vigente de sus proposiciones? Son preguntas que escapan a esta primera reflexión, pero que a su vez invitan a sostener que existe una capacidad de invención más que dominación, en las CS en AL. Podríamos atrevernos a decir, a fuer de parecer cándidos, que por la creación de las cinco perspectivas presentadas (pensamiento fronterizo, posmodernismo opositor, teoría de la dependencia, teoría de la modernización y teoría de la explotación) existen CS *de* AL y que su estatuto epistemológico y político presenta las mismas posibilidades de explicación, comprensión y error de los fenómenos que estudia, como cualquier otra ciencia de cualquier otro lugar; así como los mismos peligros de ideologización y encubrimiento de los hechos en que puede caer cualquier científico que no guarde con celo fino, el compromiso irrenunciable de la ciencia con la verdad.

#### **IV.- Filosofía política en las ciencias sociales latinoamericanas**

A lo largo de estas páginas he intentado mantener la discusión sobre el carácter epistémico de las CS *de* AL desde dos ángulos. Uno ubicado en el terreno de la conceptualización de la modernidad/colonialidad; el otro, en el intento sociológico de explicar las causas de la marginación y pobreza de los pueblos latinoamericanos y su posible superación. Ambos ángulos parten de una premisa: la vida humana en nuestro continente es precaria para un gran número de personas. Pero son un tanto divergentes en su intento de encontrar “las causas” (la colonialidad del poder, el epistemicidio, la falta de modernización, el capitalismo dependiente, el colonialismo interno). Si la premisa es común, ¿dónde radica el punto de intersección en lo que convergen?

---

31. Portes, Alejandro, *op. cit.* p. 17.

Es probable que el vínculo que ata a ambos enfoques<sup>32</sup> de conocimiento, sea el tipo de filosofía política que subyace en ellos. La prueba la podemos rastrear quizás en el hecho de que, la mayoría de las CS *de* AL son ciencias *críticas*. Ciencias porque sus postulantes tratan de explicar sistemáticamente ciertos fenómenos sociales a partir de una racionalidad hipotética y deductiva; porque buscan conocer las causas y efectos de la colonialidad, el poder, el subdesarrollo, el cambio social, etcétera. Son *críticas*<sup>33</sup> porque los científicos latinoamericanos comprenden la negación (alienación) de la pobreza de la vida humana en AL y por “el ponerse de parte efectiva y prácticamente “junto a la víctima”, y no sólo en posición observacional participativa, sino como el co-militante que entra en el horizonte práctico de la víctima al que se decide a servir por medio de un programa de investigación científico-crítico (“explicativo” de las “causas” de su negatividad)”<sup>34</sup>.

El término *crítica* lo tomo de la filosofía política que elaboraron Adorno y Horkheimer en la primera Escuela de Frankfurt.<sup>35</sup> En todo el enramado de esta escuela, la base principal de su discurso filosófico, científico y político, giraba alrededor de lo que se llamó teoría crítica.

---

32. Escribo enfoque no porque considere que el pensamiento fronterizo o la teoría de la dependencia, por mencionar dos ejemplos, carezcan del carácter científico. A mi manera de ver, ambos son programas científicos que buscan encontrar las “causas” de lo que consideran base para sus explicaciones. Aunque algunos representantes de estos enfoques pueden negar que su trabajo sea considerado ciencia, es muy probable que su afirmación sea producto de una “demarcación” política sobre lo que se considera ciencia y no ciencia. De cualquier manera, usaré el término enfoque sólo para acentuar las diferencias de los mismos, aunque el marco de referencia son las CS *en* AL. Líneas adelante abonaremos un poco a este asunto.

33. En esta reflexión sigo a Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 286. Para ampliar el tema véase el capítulo XIII y XIV de la misma obra.

34. Dussel, E., *loc. cit.*

35. Obsérvese que sólo tomo el sentido del término y no el programa científico de estos filósofos alemanes. Sería un error pensar que las CS *de* AL sólo son un remedo de las europeas. Además, el programa de investigación (desarrollo, cambio social) de los científicos latinoamericanos sigue vivo debido tanto las condiciones sociales no han cambiado del todo y a la capacidad de invención de éstos; a diferencia del proyecto teórico de la Escuela de Frankfurt el cual resultó deficiente científicamente hablando. Para este asunto véase: Honneth Axel, “teoría crítica” en Giddens Anthony y Jonathan Turner, *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, pp. 445-480.

La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia más específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social [...] en un periodo histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser “productiva”. El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad.<sup>36</sup>

Los programas científicos de los enfoques arriba señalados, tienen en su base a esta filosofía política que elaboraron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, puesto que, privilegian más el interés emancipatorio<sup>37</sup> del conocimiento, sin que con esto se sostenga que abandonan el interés técnico y práctico que las ciencias empírico-analíticas e histórico-hermenéuticas han contribuido. Pensar así sería un auténtico disparate; tener solamente un interés político en un programa de investigación científica no lleva a ninguna parte.<sup>38</sup> Sólo hay ciencia si se intenta probar ciertas hipótesis mediante modelos teóricos que permitan empíricamente corroborar, que las proposiciones que arriesgo en un proyecto de investigación, se cumplen siempre o casi siempre. Sin embargo, no existen motivos de peso para negar que el interés emancipatorio del conocimiento deba separarse de los programas científicos, y menos cuando la experiencia del investigador está condicionada por un cúmulo de vidas malogradas.

Los enfoques aquí esbozados como ejemplos de las CS *de* AL, probablemente comenzaron sus programas de investigación con la búsqueda de “causas”, “explicaciones” y de ser posible “supresión” de algunas realidades encontradas en los fenómenos sociales estudiados. Lo primero con que se enfrentaron, al menos así se observa en sus trabajos, fue

---

36. HORKHEIMER, MAX, *Teoría crítica*, (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis) Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 270-271.

37 Cfr. HABERMAS, JÜRGER, *Ciencia y técnica como ideología*, (trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido), Tecnos, Madrid, 1999, p. 168.

38. Es verdad que alguien políticamente pueda declararse crítico en el sentido que aquí hemos descrito, pero eso no lo valida como científico. Puede ser un militante crítico, pero no científico. Para que sea un científico crítico deberá atender los requisitos que exige el trabajo de la ciencia y el interés por la emancipación social.

que la mayoría de las personas que habitan AL viven en condiciones precarias.<sup>39</sup> ¿Por qué es esto así? ¿Cómo podría ser diferente? Ambas preguntas resumen el programa científico de la mayoría de las CS de AL y por su puesto su estatuto de ciencias *críticas*.

---

39. Menciono dos casos para ejemplificar. En 1965 cuando apareció por primera vez *La democracia en México* de Pablo González Casanova (PGC) los campos especializados de las ciencias sociales en AL, ya se habían definido con bastante precisión. La obra de PGC llamó la atención por tratar el tema del poder político en su país, desde los ángulos más heterodoxos. En el análisis del poder, PGC se planteaba que no podía hacerse sólo desde los elementos jurídicos, sino desde un conocimiento que requería la más heterogénea variedad de datos: estadísticas sobre el nivel de vida y la alimentación, la movilidad social, la lucha cívica, las inversiones extranjeras y nacionales. PGC pensó que si el desarrollo económico llevaba implícita o explícitamente el aumento de los niveles de vida de la población (salud, nutrición, educación, indumentaria), para saber el nivel de desarrollo económico en el caso de México, se tendría que incluir en el estudio, no sólo los datos económicos, sino también los datos políticos que dan razón de las decisiones que se toman en materia de inversiones, gastos, salarios, mercados. Para esto se preguntó ¿en qué forma la estructura del poder de un país como México condiciona y limita las decisiones en materia de desarrollo económico, o deriva en decisiones que corresponden propiamente a medidas de simple crecimiento económico? Esto le inspiró a dar un paso más y preguntase ¿hasta qué punto el tipo de democracia que hay en México, condiciona y limita el desarrollo económico, y hasta qué punto podemos alcanzar una democracia que logre el desarrollo? Si por democracia se entiende formalmente, la existencia de partidos, el sufragio, las elecciones, los “tres poderes”, la soberanía de los estados federales tal y como se generó en los modelos ilustrados del siglo XVIII y principios del XIX, en México, nada de esto ocurría según el estudio de PGC. Este sociólogo empezó a prestar atención a las personas que quedaban fuera del desarrollo, “había más analfabetos, más niños sin escuela, más mortalidad infantil que nunca, y usó datos censales para cuantificar esas tendencias”. A partir de aquí, PGC relacionó la estructura del poder político con la estructura social. Cfr. Pablo González Casanova, *La democracia en México*, ERA, México, 1978, p. 15; Joseph A. Kahl, “Pablo González Casanova y el inicio de la sociología profesional en América Latina”, en *Pablo González Casanova, pensar la democracia y la sociedad. Una visión crítica desde Latinoamérica*, Revista Anthropos, No. 168, Barcelona, 1981. p. 66. De Sousa Santos, Boaventura, en su trabajo *Conocer desde el Sur*, dice: “Las situaciones o condiciones que provocan en nosotros malestar, indignación e inconformismo parecen no ser excepcionales en el mundo actual. Basta recordar que las grandes promesas de la modernidad aún están por ser cumplidas, o que su cumplimiento ha terminado por precipitar efectos perversos. La promesa de la igualdad resulta ser un caso dicente. Los países capitalistas desarrollados, que abrigan al 21% de la población mundial, controlan el 78% de la producción de bienes y servicios, y consumen el 75% de toda la energía generada. Los trabajadores de los sectores textil y energético en el Tercer Mundo ganan en una proporción veinte veces menor en comparación con los trabajadores de Europa y Norteamérica, realizando el mismo tipo de trabajo y alcanzando el mismo nivel de productividad. Desde que la crisis de la deuda emergió a principios de la década de los 80, los países deudores del Tercer Mundo han venido contribuyendo a la riqueza de los países desarrollados en términos de liquidez, pagándoles anualmente un promedio de 30 billones de dólares más de lo que ellos a su vez reciben por concepto de los nuevos préstamos. En el mismo período los alimentos disponibles en el Tercer Mundo decrecieron alrededor del 30%. No obstante, el área de cultivo de soya del Brasil, por sí sola, bastaría para alimentar a más de 40 millones de personas si en su lugar fueran sembradas plantaciones de frijoles y maíz.” *op. cit.* pp. 19-20.

[...] crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación y rechazo. Es cierto que, en determinadas condiciones, la crítica puede tener esos rasgos puramente negativos; de ello hay ejemplos en la época helenística. Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real.<sup>40</sup>

Es en esta idea de *crítica* donde podemos encontrar una filosofía política a las CS de AL. Si por filosofía política entendemos un *quehacer* que se traduce en *deber* de “producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad”<sup>41</sup> políticamente hablando; en este sentido al encontrar colectivamente y no sin fatiga y errores, algunas de las causas de los problemas que aquejan al continente, el científico latinoamericano parte de una filosofía política en sus investigaciones y pone en el centro del debate la “negatividad material” (pobreza, exclusión, subdesarrollo, colonialidad) de la población. “En este caso el ciudadano es la víctima injustamente reprimida o excluida del orden político vigente, es decir, de la posibilidad de la reproducción de su vida (aunque sea como pobreza) (como *no verdad*), de su participación (antidemocrática y por ello ilegítima) (como *no validez*)”<sup>42</sup>. El anhelo del cambio social está subsumido en los programas científicos de AL por las condiciones objetivas con las que se encuentra regularmente el investigador y es por ello por lo que se preocupa socialmente y adquiere un “compromiso” que articula con la ciencia.

Entonces, las CS de AL tienden a ser *críticas* no por una simple bandera de índole personal, sino por la presión de conciencia que se genera, cuando se está frente a los hechos que yacen en los fenómenos sociales estudiados. Los resultados que arrojan los datos, impactan éticamente al científico y lo encaminan irremediamente algunas veces hacia la acción política. Habermas ha dicho que “en los países capitalistas avanzados en nivel

---

40. Horkheimer, Max, *op. cit.* pp. 287-288.

41. Véase, Dussel, E., *op. cit.* p. 44.

42. *Ibid.* p. 59.

de vida –también en las amplias capas de la población- ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos *económicos*. La alienación ha perdido su forma, económicamente evidente, de miseria<sup>43</sup>; la conciencia de clase se ha disuelto porque ya no existirían completamente las contradicciones que la hicieron posible.

De ser esto cierto, la hipótesis que presentamos páginas atrás, a saber que, los procesos político-sociales de AL han constituido el objeto principal de sus CS y han moldeado su trabajo, adquiere sentido en la medida en que la preocupación de los científicos del continente está ligada inexorablemente a la búsqueda no sólo de explicar la pobreza y la marginación de nuestros pueblos, sino también en el intento de apelar el interés emancipatorio de las masas para terminar con aquellas. Con todo esto, nos arriesgamos a plantear que, las CS *de* AL no están dominadas por ninguna “hegemonía” y que tampoco carecen de validez epistémica por incluir en sus programas proyectos políticos de cambio social.

A manera de conclusión podemos decir que las CS *de* AL son ciencias, independientemente del “signo de los tiempos” o la “crisis de paradigmas”; siguen teniendo una tarea pendiente bajo una serie básica de principios axiomáticos los cuales fueron fruto del trabajo intelectual en otros países así como en el nuestro. Los principios son “la autonomía de los fenómenos sociales respecto de sus manifestaciones individuales, la importancia de las normas y valores sociales como guía de la acción humana, la construcción social de las instituciones, la permanencia y la fuerza restrictiva de las estructuras de poder, la inserción de las iniciativas personales y colectivas en un contexto de relaciones sociales.”<sup>44</sup> Además, si los hallazgos, sean de la sociología, antropología

---

43. Citado por Dussel, E., *op. cit.* p. 288-289.

44. Portes Alejandro, *op. cit.* p. 14.

o economía, son de la misma índole que hemos mostrado aquí, para el caso de AL, es probable que la *crítica* fundada en cierta filosofía política, estará marcando el paso de los programas científicos de nuestra región.<sup>45</sup>

Para el caso de nuestro continente, debemos pensar entonces que las CS sólo dejarán de ser *críticas* si en algún momento de la historia las relaciones sociales ya no sean lo que hasta la fecha nos han mostrado: una dinámica cultural que no cuida la vida humana ni la de otros seres vivos. La filosofía, sea política o ética, tiene, como traté de mostrar en este trabajo, todavía un papel que hacer en los grandes horizontes de conocimiento científico.

---

45. “[...] el interés común por la suerte de los oprimidos no surgió, entre los sociólogos, por casualidad. Al igual que la impertinencia y la marginalidad de la disciplina, esta orientación se remonta a sus orígenes en el siglo XIX. Aquí es útil una comparación con la economía. Como ha señalado Heilbroner, la economía clásica no surgió como una teoría científica, sino como una polémica en defensa de las clases comerciantes. Smith, y sobre todo Malthus y Ricardo, actuaron como voceros intelectuales de los intereses de la naciente burguesía industrial. El suyo era un discurso que provenía del poder, y desde esa perspectiva los pobres eran ante todo un problema: si se les aumentaban los salarios los infelices se reproducirían en grande, ejerciendo presión sobre la tierra y amenazando las ganancias; si les proporcionaban beneficios “excesivos” no trabajarían, desalentando nuevas inversiones de capital. La economía moderna ha abandonado estas suposiciones, pero ha conservado su orientación general. Su marco teórico tiene dificultad para acomodar una preocupación por los pobres o la puesta en marcha de políticas dirigidas a reducir las desigualdades, puesto que éstas fácilmente se pueden convertir en una traba para la competencia del mercado. Una teoría que venera el mercado competitivo y se muestra crítica de cualquier intento por apoyar a los productores ineficientes, tiende necesariamente a ver con suspicacia los programas de bienestar social o cualquier otro intento de rescatar a los “perdedores”. Por el contrario, el interés de la sociología por la desigualdad y la condición de los oprimidos se remonta a los estudios empíricos de Quetelet y al enfoque teórico de Marx y Weber sobre la dinámica de la clase, el estatus y el poder”. *Ibid.* p. 8.



## TRES FORMAS DE EVALUAR EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Julián Molina Zambrano\*

**Resumen:** La idea de este trabajo consiste en presentar tres formas de evaluar la actividad científica. En primer lugar se presenta la evaluación del conocimiento teórico respecto de su adecuación con los fenómenos o respecto de la verdad. Luego se hace lo propio respecto de la evaluación de la aplicación de estos conocimientos en relación a su eficiencia, esto es, la evaluación tecnológica. Finalmente se hace una reflexión del conocimiento teórico, en su aplicación a los procesos productivos, respecto de los principios éticos y políticos.

**Palabras Claves:** evaluación, ciencia, verdad, adecuación, eficiencia, ética y política, filosofía.

Nuestra vida actual se inscribe en un mundo donde el conocimiento científico por medio de su aplicación tecnológica, no sólo desplaza los saberes tradicionales, sino que también impacta a la cultura, la sociedad, la mente de cada ser humano y, evidentemente, nuestro medio ambiente. En esta reflexión se parte de la idea de que la actividad científica y tecnológica requiere ser investigada y evaluada, en virtud de su gran influencia. Esta preocupación, si bien hunde sus raíces en la Antigüedad y la Edad Media, se consolida en la modernidad. Personalidades como Galileo Galilei, René Descartes, Francis Bacon, Isaac Newton, por citar algunos, se convirtieron en iconos representativos de la ciencia.

---

\* Licenciado, maestro y candidato a doctor en filosofía. Calificación de Competencia Laboral: Diseño e Impartición de Cursos, CENEVAL Profesor del Departamento de Filosofía, CUSH-UdeG, UNIVA, Instituto Franciscano de Filosofía, Instituto de Filosofía A.C..

Con la fundación de la *Académie Française* en 1635 y de la *Royal Society of London* en 1660, se dan los primeros pasos para su institucionalización y, con ello, cobra fuerza su divulgación.

Algunos pensadores consideran que la tecnología<sup>1</sup> ha llegado a *cientificarse*, que es imposible distinguirla de la ciencia y, recíprocamente, la ciencia depende tanto de la primera para continuar su desarrollo que, en muchos aspectos, se confunde con ella<sup>2</sup>. En virtud de esta interacción y de que en ciertos aspectos la frontera entre ambas disciplinas es difusa y oscura, se ha propuesto denominar a este binomio como “tecnociencia”.

Sin embargo, existen diferencias entre la ciencia y la tecnología<sup>3</sup>. La primera se caracteriza por su actitud cognoscitiva cuya meta consiste en la adecuación entre la teoría y la experiencia o la búsqueda del conocimiento objetivo o verdadero, dependiendo de la concepción filosófica que se tenga<sup>4</sup>; mientras que la segunda, mantiene una actitud “pragmática” que trata de producir resultados concretos, siendo su valor o fin la *eficiencia*. Desde esta perspectiva, la ciencia y la tecnología se evalúan de manera diferente.

- 
1. E. Agazzi distingue entre técnica y tecnología en tanto que la primera se refiere a la acción eficiente de un proceso productivo y donde se conocen las razones de su eficiencia, mientras que la segunda consiste en la aplicación del conocimiento científico a los procesos productivos. Cfr. AGAZZI, E., “From technique to technology: the role of modern science”, en *Philosophy and technology*, no. 4, vol. 2, invierno, 1998.
  2. “La ciencia y la tecnología constituyen un ciclo de sistemas interactuantes que se alimentan el uno al otro. El científico torna inteligible lo que hace el técnico y éste provee a la ciencia de instrumentos y de comprobaciones; y lo que es igualmente importante el técnico no cesa de formular preguntas al científico añadiendo así un motor externo al motor interno del progreso científico”. BUNGE, MARIO. *La ciencia, su método y su filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1997.
  3. “Una de las diferencias conceptuales entre la ciencia y la técnica es que los problemas científicos suelen ser directos, mientras que los técnicos suelen ser inversos. Por ejemplo, dada una antena, un físico puede calcular las ondas que emite; al ingeniero, en cambio, se le encomienda el diseño de una antena que emita ondas que se propaguen con la frecuencia deseada en la dirección deseada”. BUNGE, MARIO. *Ser, saber, hacer*, Paidós-UNAM-FFyL, México, 1997.
  4. “La vocación científica es la vocación *teórica*, la ‘forma de vida contemplativa’ [...] Se caracteriza por la actitud [...] des-interesada que el hombre adopta frente a las realidades y frente a sus semejantes”. GONZÁLEZ VALENZUELA, JULIANA. “La vocación como principio de la ciencia”, en *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, Grijalbo, México, 1976.

Por otro lado, mientras que la ciencia intenta responder a la pregunta ¿por qué sabemos que esto es adecuado, objetivo o verdadero?; la tecnología interroga ¿por qué sabemos que este proceso de producción o este instrumento es eficaz? Esta manía o invención del porqué se remonta a los griegos y en virtud de ello la ciencia *sabe que sabe* y la tecnología *sabe la razón de su eficacia*. Ahora bien, desde esta óptica, se ha argumentado a favor de la neutralidad de la ciencia y la tecnología en las discusiones sobre su responsabilidad social o moral.

Sin embargo, desde la Antigüedad se conoce una tercera forma de evaluación: la ético-política. Se trata del ámbito de las decisiones humanas que nos afectan a todos. Desde este ámbito se pregunta ¿por qué *se decide* realizar este acto? Toda decisión debe justificarse en términos de ciertos valores o principios axiológicos. Siendo esto así, las decisiones que culminaron en la constitución de un determinado proceso tecnológico, que incorpora una serie de conocimientos teóricos y metodológicos, son susceptibles de evaluación desde el ámbito social y cultural, ya no desde el interior de la ciencia y la tecnología. Por ello, la pretendida neutralidad de la ciencia y la tecnología se evapora en el ámbito de la ética y la política.

Así pues, la tecnología puede evaluarse en dos sentidos: uno pragmático (relativo a su eficacia y que algunos autores prefieren llamarlo “interno”) y otro político-moral (en función a ciertos principios o valores, y que también lo denominan “externo”)⁵. En el primero se considera el proceso o el producto en términos de sus resultados, en el segundo se confronta el proceso o el producto en su contexto socio-cultural, pues en ellos están incorporados un conjunto de elementos axiológicos que servirán como criterios de justificación. De esta forma, se puede evaluar el impacto tecnológico en los diferentes aspectos que conforman el tejido socio-cultural, como son los valores económicos, políticos, jurídicos, ecológicos, morales, de salud, etc. Desde el nivel externo, la evaluación puede arrojar diferentes resultados al considerar la influencia que puede ejercer cierto sistema tecnológico en el contexto que se aplica o se pretende aplicar.

Con la llegada de la modernidad, el conocimiento de la naturaleza se afina, y los hombres de ciencia pueden leer en ese gran libro de la naturaleza que está escrito

---

5. Cfr. OLIVÉ, LEÓN. *El bien, el mal y la razón*, Paidós-UNAM, México, 2000.

en lenguaje matemático, y, al mismo tiempo, este conocimiento *se aplica* a la creación de nuevas técnicas de producción, más eficaces que sus predecesoras. Es así como hace aparición la tecnología y con ella los hombres pueden, ahora, escribir matemáticamente en el libro de la naturaleza. Con la presencia de la tecnología “la naturaleza ya no es domesticada, sino sustituida por un mundo artificial”<sup>16</sup>.

Así surgió otra manía u otra gran idea que fue casi ajena para los clásicos greco-romanos: la utilidad del conocimiento, es decir, el conocimiento debe aplicarse para *dominar la naturaleza*. Recordemos a Descartes en el *Discurso del método*, quien afirmaba que, por el conocimiento el hombre se convierte en *amo y señor de la naturaleza*.<sup>27</sup> Esta frase deja entrever con toda claridad un distanciamiento entre lo humano y lo no-humano, esto es, una superioridad del ser humano sobre el mundo, siendo éste susceptible de *explotación y manipulación*.

No cabe duda que la relación indisoluble entre la ciencia y la tecnología es un elemento indispensable de nuestra civilización. Ahora bien, según se acentúe uno de los dos elementos de este binomio, se puede definir a nuestra especie como *homo faber* (el hombre que fabrica, según Bergson) o como *homo sciens* (el hombre que sabe o conoce).

El ideal clásico de la ciencia por la ciencia misma se transforma en la modernidad en el conocimiento útil. El hombre cobra consciencia que, al usar el saber, puede servirse de la naturaleza. Francis Bacon llegará a afirmar que el “conocimiento es poder”. En efecto, no sólo se puede someter a la naturaleza sino también a otros grupos sociales. Por ello, es urgente reflexionar sobre los límites o contrapesos que se deben colocar a la tecnociencia.

Esta superioridad del hombre gracias a la técnica, fue reconocida por Platón en su narración del mito de Prometeo<sup>38</sup>. Pero al mismo tiempo, el fundador de la Academia nos advierte que los seres humanos no somos capaces de llevar una vida armoniosa. Aunque por la técnica somos capaces de *sobre-vivir*, ella no basta para *con-vivir*. Es por ello que

1 AGAZZI, E., *op. cit.*

2 Cfr. R. DESCARTES, RENÉ, *Discours de la Méthode* (sexta parte), París, Classiques Français, 1998.

3 Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, UNAM, México, 1994.

los dioses concedieron a *cada individuo* la virtud de la *justicia*, de tal suerte que el efecto global de todos y cada uno de los miembros que conforman la sociedad, sea, precisamente, el *buen-vivir* (*euzein*). Pero si algunos miembros del grupo social no ejercitan la justicia, ¿qué efecto se obtiene? Resulta claro que ni la ciencia ni la tecnología ni ambas pueden asegurar el *bienestar* por ellas mismas. Aunque, desde luego, contribuyen o, como dicen los clásicos, es una *conditio sine qua non*, pero no es suficiente. Se requiere, pues, de los principios axiológicos de la ética y la política. Pero éstos deben ser aclarados por medio de una discusión pública.

¿Cómo pueden vivir en armonía los seres humanos y la naturaleza? El diálogo es el mejor recurso que posee la humanidad para discernir un proyecto que, incluyendo valores que regulen la actividad tecnocientífica, conduzca al bienestar: “Todo *logos* es dialógico [...] la existencia de otro en general es la condición de posibilidad del pensamiento”<sup>4</sup>. En efecto, el conocimiento no se reduce a una relación binaria (sujeto-objeto), sino a una ternaria (sujeto-objeto-sujeto), ya que dos sujetos (al menos) comunican (dia-logan) en relación a un tema de la realidad. El conocimiento científico es resultado de una interacción compleja entre los miembros de la comunidad científica y el mundo. Es así como la verdad se convierte en “objetiva porque es intersubjetiva”<sup>5</sup>.

De la misma manera que la verdad es compartida por los especialistas de una rama del saber, luego de un proceso crítico donde se sopesa la evidencia y se revisan los constructos teóricos y sus consecuencias, los valores éticos y políticos deben ser esclarecidos y participados por todos los miembros de una comunidad social. Sería un error considerar que los valores ético-políticos son un sobre-añadido a la verdad del conocimiento, ya que, por lo contrario, éstos son *inherentes* al acto de la verdad. Si con honestidad se busca la verdad, entonces debe irse al extremo hasta llegar a la responsabilidad del *otro* (de la persona y de la naturaleza). Alcanzar un conocimiento representa la mitad del camino. Por eso E. Nicol dice que la “verdad es la forma primitiva de la responsabilidad”<sup>6</sup>. Nadie niega que la verdad, que es común para los científicos,

---

4 NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, en J. González, “La vocación como principio de la ciencia”, en *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, 1976.

5 *Idem*.

6 NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, en J. González, “La vocación como principio de la ciencia”, en *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, 1976.

establece y fortalece una base sólida para la vida común de los hombres. Pero del mismo modo el conocimiento científico puede privar del bienestar a ciertas personas o grupos sociales. La comunicación (diálogo) y las prácticas democráticas culminan con la constitución de la realidad (social y natural) a la que libremente ha decidido realizar una comunidad.

En los estudios recientes de la ciencia y la tecnología se ha enfatizado esta unidad de la tecnociencia, como el programa fuerte en sociología del conocimiento científico de la Escuela de Edimburgo, el programa empírico del relativismo de la Escuela de Bath, el constructivismo social de la tecnología de Trevor Pinch y Wiebe Bijker, o la teoría del actor-red de Bruno Latour y W. Woolgar. Estos estudios de sumo interés, reconocen a ciertos actores o grupos sociales que tiene un rol preponderante en la estabilización de los procesos de producción o de conocimiento; pero dejan de lado a los grupos que son impactados por los procesos tecnológicos, los suprimen o simplemente los excluyen. Existe un tratamiento asimétrico (valga la ironía) entre los grupos socialmente relevantes y los grupos no-privilegiados.

Para estas corrientes contemporáneas de pensamiento, el interés se centra en la modificación de un sistema tecnológico, de tal suerte que llegue a un punto de equilibrio, mejorando su eficiencia a bajo costo. Durante este proceso de estabilización pueden modificarse las teorías científicas, las prácticas y las metas. Por esta razón la frontera entre la ciencia y la tecnología es borrosa y confusa.

Por otro lado, estas escuelas no prestan suficiente atención a los principios éticos, concentrándose más bien en las habilidades de los actores por estabilizar un sistema tecnológico. Es así que estas corrientes de pensamiento llegan a caracterizar a la tecnología con una serie de propiedades autónomas. Las tecnologías son construidas socialmente por diferentes partes y, explorando las posibilidades de construcciones sociales alternativas, pueden leerse o interpretarse de manera diferente.

Los productos tecnológicos no son meramente elementos neutrales, desvinculados del contexto social que los produjo, sino que están cargados de una serie de relaciones de diferentes niveles. Tomemos por ejemplo la capacidad de formular juicios por parte de los actores-obreros, la cual parece estar suprimida, en cierta forma,

por los que han planeado y diseñado el sistema tecnológico. Por esta razón algunos autores han pensado que los sistemas tecnológicos están diseñados para la sumisión, al grado de menguar el juicio de la mayor parte de los participantes. Por ello cabe preguntarse, ¿cuál es el rol que han jugado las instituciones de educación ante este hecho? ¿Acaso ellas realizan su actividad en conformidad con los modelos sociales de producción vigentes? Tengamos en cuenta que los procesos tecnológicos no se limitan al modo de producir algo, a las habilidades y competencias que deben efectuar los participantes, sino que también se incluyen formas de pensar y modos de organización social. Es evidente que las instituciones de educación superior han descuidado la investigación de estos modos de organización social en los procesos productivos.

La mayor parte de las universidades que forman las mentes de los futuros profesionistas e investigadores parecen no darle mucha importancia a la evaluación de sus disciplinas de manera integral o interdisciplinariamente. Nuestros estudiantes e incluso los profesores siguen los patrones del pensamiento positivista, como si los conocimientos que se imparten fueran universales. Este paradigma se inspira de las ciencias exactas o de la física, pero no es el único. Existen otros que tienen la necesidad de ser investigados como el de la medicina, el ecológico, el social, el económico, etc.

El análisis de las ciencias debe integrar no sólo los contenidos del paradigma sino también el modo en que impacta a la sociedad y los valores culturales o sociales donde se aplican. Los problemas actuales no pueden ser analizados como si se tratara de sistemas que funcionan sin perturbaciones en el mundo exterior. No todo es simple ni lineal. Algunos estiman que las soluciones a los problemas de nuestro tiempo son transdisciplinarias, es decir, que no pueden dejarse de lado los contextos que dan sentido a la comprensión. Y tienen razón. Se requiere de un pensamiento complejo, no parcelario y no-lineal.

Los problemas que la sociedad enfrenta regularmente son caracterizados por una profunda incertidumbre. A manera de ejemplos, señalemos el calentamiento del planeta, la resistencia de las bacterias a los antibióticos, etc. En el siglo XX, era común para el ciudadano confiar en los expertos. El ciudadano de hoy debe ser habilitado no sólo en la ciencia y en la tecnología, sino también en la participación política y moral. Debe reflexionar y cuestionar las soluciones que se le ofrecen. El pensamiento contextualista

y global rechaza las soluciones simples. Lo complejo resiste a la apropiación, porque comporta interrelaciones múltiples en diversos contextos.

En un mundo democrático, el ciudadano debe participar de las decisiones de los “expertos”. Este es el desafío del siglo XXI. El contexto de la complejidad creciente hace impensable, para una sociedad, un tratamiento ingenuo. Un nuevo tipo de ciudadano debe nacer. Esta participación no puede actualizarse sin la formación de un pensamiento integral en todos los niveles. Nuestra sociedad pretende alcanzar el bienestar por medio del ejercicio de la democracia y la libertad, así como la ciencia y la tecnología que son medios indispensables para asegurar el buen vivir. Por ello debemos hablar ahora de una sociedad tecnocientífica y democrática.

No podemos prolongar más el paradigma de la ciencia moderna de explotar la naturaleza, ni darle un valor absoluto a la ciencia. Tenemos que ponerle límites, contrapesos y metas a las actividades de los científicos y los tecnólogos: “Es cosa de los técnicos emplear el conocimiento científico con fines prácticos, y los políticos son los responsables de que la ciencia y la tecnología se empleen en beneficio de la humanidad. Los científicos pueden a lo sumo, aconsejar acerca de cómo puede hacerse uso racional, eficaz y bueno de la ciencia”<sup>7</sup>.

Nuevas propuestas hoy en día rivalizan y cuestionan a la economía de mercado y a la democracia liberal. El desarrollo sustentable representa una ruptura con estos paradigmas, a partir del reconocimiento de la importancia que tienen las futuras generaciones y la naturaleza no-humana. Este nuevo paradigma busca el florecimiento de la humanidad. La historia tiene otra vía al “fin de la historia”. Se precisa de una nueva mentalidad que supere una serie de dificultades para establecer el modelo de la economía sustentable. Pero este cambio de mentalidad, en opinión de Kuhn, es comparable a un cambio paradigmático, donde se movilizan una serie de acciones a fin de superar las “anomalías”.

El desarrollo tecnológico impacta a la ética y le exige nuevas normas, valores, principios, etc. H. Jonas se ha dado a la tarea de forjar una nueva noción de responsabilidad. Ya no se trata de “ser responsable de algo realizado o cometido” sino

---

7 BUNGE, MARIO, *La ciencia, su método y su filosofía*, op. cit.

de “ser responsable para las futuras generaciones”<sup>8</sup>. Esta novedad contiene la obligación de poder hacer algo conscientemente a favor del otro. Con ello se gesta una nueva conciencia de poder hacer algo en beneficio de la humanidad entera y del planeta. Aunque estén fuera de uno mismo, se encuentran en el ámbito de la influencia de las propias decisiones: “hay otro concepto de responsabilidad, que no concierne al cálculo *ex post facto* de lo que ha sido hecho, sino a la determinación de lo que se hará; un concepto en virtud del cual me siento responsable no en primer lugar de mi comportamiento y sus consecuencias, sino de la *cosa* que reivindica mi acción”<sup>9</sup>.

La humanidad, presente y futura, espera ordenar las propias acción para que pueda vivir y vivir bien, es decir, vivir dignamente. Los responsables de las condiciones que se heredan a las futuras generaciones no dependen únicamente de los gobernantes, sino de todos y cada uno de los miembros de la sociedad actual. H. Jonas parece interpelarnos con la pregunta de Caín, ¿acaso soy el custodio de mi hermano? (*Num custos sum fratris mei?*).

El hombre tiene responsabilidad no sólo de su propia individualidad sino de toda la humanidad y de la naturaleza. Somos responsables del mundo y de las relaciones sociales que se heredarán. La educación de la ciencia y la tecnología, como factores de cambio, debe propiciar esta actitud responsable.

La tecnología no es autónoma, su dinámica no es gobernada por la ley de Gabor, es decir, todo lo que se puede hacer se hará<sup>10</sup>. Si tal fuera el caso, estaríamos ante la presencia de un nuevo totalitarismo o tirano. Cada nuevo avance tecnológico es local (como las mejoras de las técnicas tradicionales), pero sus impactos y sus consecuencias llegan rápidamente a globalizarse. Con la tecnología se tienen diferentes situaciones: el mundo artificial no tiene naturaleza, es creado por los humanos.

Se debe, pues, articular en el nuevo paradigma lo que la ciencia sabe, lo que la tecnología puede producir con ese conocimiento y lo que las decisiones ético-

---

8 JONAS, HANS, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, París, 1990.

9 *Idem*.

10 Cfr. *Séris, Jean-Pierre, La technique*, Presses Universitaires de France, París, 1994.

políticas van a incidir en pos del bien común. Se debe suscitar en quienes se encuentran involucrados en la tecnociencia, que hagan de su actividad, no algo peligroso, destructivo o enajenante, sino una fuente de bienestar para toda la humanidad presente y el futuro.

## FORMAS DE HACER POLÍTICA, SUBJETIVIDAD Y

### RACIONALIDAD TEÓRICA

Rafael Sandoval Álvarez

**Resumen:** En este artículo se presenta la manera en que fue abordada la dimensión política de la subjetividad, involucrada en la construcción de saberes y en la práctica política de sujetos que generan movimientos sociales que son generados por activistas y militantes, quienes tienen formas de hacer política desinvertida de la idea de poder y de control del Estado. Este trabajo es el resultado de una investigación más amplia en el que se estudian las formas de hacer política.

**Conceptos Claves:** Subjetividad, Formas de Hacer Política, Saberes Locales, Sujeto.

Al plantearse un marco teórico de referencia, emergen inmediatamente las formulaciones de la racionalidad hegemónica en las ciencias sociales y, siendo el campo fenoménico de lo político en el que se sitúa el problema que ocupa este trabajo, resulta difícil romper los esquemas desde los cuales se ha pensado la política, ya que en dicha racionalidad, es la idea de poder y Estado lo que prevalece. Por una parte, está la concepción de lo político investido de la idea de poder que como consecuencia ha llevado por igual, a revolucionarios y contrarrevolucionarios, a la izquierda y a la derecha, a dominados y dominantes, a pretender tomar y conseguir el poder para desde ahí intentar cambiar o mantener el curso de las cosas. Esta problemática teórica nos remite al factor subjetivo de la historia que representan las relaciones sociales y a la

consideración de que, es en dichas relaciones donde se reproduce la dominación. Esto me lleva a suponer que mientras no se reconozca el factor subjetivo, esto es, el papel del sujeto en la construcción de la historia a través de su acción en el presente, será imposible dar cuenta de que, a partir de la apropiación consciente que los actores hagan de su hacer político en la constitución de relaciones sociales, sin pretensión de ejercer el poder desde las instituciones de gobierno, es que se puede generar otra manera de entender la política, desinvertida de la idea de poder como conquista del aparato estatal.

En la racionalidad teórica de muchos académicos y profesionales de la política, subyace un desconocimiento tácito del significado de la idea de que en “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias”<sup>3</sup>, además de estar sometidos a una concepción de la política que tiene al Estado como centro y objetivo, de objeto del deseo, e instrumento de sometimiento.

En este sentido, se desconoce que en realidad la subjetividad es un factor objetivo. Y a propósito de la racionalidad hegemónica en las ciencias sociales, Holloway llama la atención sobre la lectura funcionalista a la que ha sido objeto la obra de Marx, *El Capital*, en la que identifica una subsunción de los conceptos de partido y revolución con la toma del poder y en la que el aspecto de la subjetividad está subordinado cuando no desconocido, y nos convoca a plantear la cuestión del movimiento, de la subjetividad. “No hay duda que esta interpretación dura del fetichismo es la dominante dentro de la tradición marxista y de que tiene mucho que ver con el tratamiento de las personas como los objetos en lugar de cómo los sujetos de la política que ha caracterizado lo peor de la tradición política comunista”<sup>4</sup>.

Para cuestionar al discurso dominante que tiene al poder como el objetivo de la política conviene dar cuenta con Holloway de que

el concepto de poder es antagónico y contradictorio, ya que lo usamos en dos sentidos diferenciados. Por un lado [...] nuestra capacidad de hacer las cosas (y) a este poder se

puede llamar potencia [...], poder hacer: siempre es un poder social (pues) dependemos de los otros, nunca es un poder independiente de los demás [...] (cuando) se rompe la socialidad del hacer y el poder-hacer se transforma en su contrario: la incapacidad de hacer las cosas y en la necesidad de hacer lo que otros mandan [...] (se) separa lo hecho del hacer [...] se separan también los medios de hacer del hacer [...] transformándose el poder-hacer en poder-sobre. 5

Con esta problematización de Holloway, se advierte hasta dónde se remite la cuestión del poder y cómo tiene su origen en la propia esencia del capitalismo que desvincula los medios del producto, los medios del fin. Es, pues, en las formas de hacer, como medio, que se puede recobrar el fin o producto del hacer; y es aquí donde el problema de investir la política de la idea de poder, se descubre como proceso que obedece a una forma de pensar que obliga a la separación de medios y fines, donde el fin es ajeno y enajena al sujeto que lo crea y lo produce.

Otra manera de entender esta formulación del poder en relación con lo político, la encontramos en Toni Negri, quien plantea que “el poder constituyente se define emergiendo del vórtice del vacío, del abismo de la ausencia de determinaciones, como una necesidad totalmente abierta”<sup>6</sup>. Y, recoge de Foucault, la idea de “subjetividad como lugar de recomposición de las resistencias y (donde) espacio público es aquí producción, producción por antonomasia, colectiva y a-teleológica (y) la innovación constituye lo político, (y) la constitución no podrá ser más que innovación continua”<sup>7</sup>. De tal modo, es fácil llegar a la idea de antipoder o contrapoder según la perspectiva que se tenga como una relación de producción que va construyendo, a través de la resistencia, sujetos autónomos, donde la autonomía es asumida como “proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida, teniendo a la institución global de la sociedad como tal”<sup>8</sup>.

Y es en esta perspectiva que la reivindicación de la autonomía, sea de los individuos o de los colectivos que ejercen su poder hacer, adquiere la relevancia hasta hoy negada.

Partiendo de la idea de que, entre la realidad y los sujetos, la práctica política es la mediación por la cual ambos se pueden transformar, las formas que adquiera dicha práctica política es reflejo del despliegue de la subjetividad, de las posibilidades que el sujeto proyecte en su que hacer cotidiano. En este sentido “la idea de proyecto supone la existencia de un sujeto capaz de definir un futuro como opción objetivamente posible (donde los) hechos potenciales, podrán ser determinados, gracias a la acción de una voluntad social particular”<sup>9</sup> y esto nos lleva a reconocer el contexto en que estos actores han desarrollado específicamente las coyunturas políticas generadas por su acción y los cambios que se consideran han ocurrido gracias a la práctica política de los mismos.

Se trata, pues, de “captar la realidad como campo de acción de un sujeto social”. En este sentido también subyace la idea respecto de “la construcción del conocimiento específico de un problema, de modo que éste sirva de base a un sujeto social para definir alternativas de acciones posibles”<sup>10</sup>, tanto en el presente como en el futuro, de manera que entiendo que el despliegue del sujeto en su contexto tiene en su práctica política una dimensión que permea toda su subjetividad y configura su identidad negada en una situación socio-cultural en la que impacta y es impactado.

La construcción de conocimiento donde la perspectiva de análisis se da desde el sujeto que se estudia, implica un compromiso político y la responsabilidad sobre los resultados de dicho conocimiento; así, la construcción de los saberes es al mismo tiempo y desde un principio un compromiso político con la pluralidad de sujetos involucrados en el la problemática que se estudia.

La constitución del sujeto social se da desde y a partir del lugar que ocupa en lo social, lo político, lo cultural y en el espacio simbólico de otros sujetos. Los sujetos siempre están adscritos a un proyecto o bien están procurando construir un proyecto.

Los diferentes actores que constituyen un sujeto tampoco son homogéneos, pues existen expresiones de la subjetividad y diferencias que se adscriben al proyecto que se manifiestan a través de la pluralidad de sujetos y la intersubjetividad de su relación. Son más que todo, sujetos en potencia, es decir, la constitución del sujeto, más que un conjunto de propiedades es una dinámica de transformación.

Es la subjetividad (del sujeto) que se pone en movimiento a través de la acción y el pensar. Con todo, habrá que diferenciar entre la voluntad y la utopía para estar en condiciones de entender cómo es que el sujeto genera una acción política y un conocimiento que correlaciona y conecta procesos políticos, sociales y culturales. Verlo de esta manera nos permite no confundir actores con proyectos, ni proyectos con deseos e incertidumbres, ni utopías con deseos reprimidos; que son fundamentales para entender al sujeto como proyecto abierto nunca acabado o cerrado. Se trata de la potencialidad del sujeto entendida como la dimensión de lo posible, que se da sobre la base de la capacidad del sujeto para insertar sus iniciativas en el contexto y la coyuntura, es decir, la práctica política que manifiesta la potencialidad del sujeto para construir su presente y con ello el futuro.

En esto tiene que ver la apropiación del conocimiento y la experiencia de los sujetos, pues no es de otro modo como se confrontan los proyectos diferentes entre los sujetos que los sostienen. Dicho conocimiento se presenta como discurso articulador, lo mismo que en forma de una iniciativa política. Así, la dimensión política de los sujetos tiene en su potencialidad una de sus manifestaciones: un sujeto actual y concreto con un proyecto de futuro que confronta su potencialidad con la de otros sujetos.

Algunos de los aspectos de esta subjetividad en construcción, los podemos identificar en la forma en que han elaborado su discurso (teórico, político, etc.) y su conocimiento sobre la realidad y la reflexión sobre su propia subjetividad, es decir, cómo es que influyen en la reconstrucción del contexto. No se puede negar al respecto que los sujetos sociales que han protagonizado la lucha y la resistencia frente a la dominación capitalista de los últimos quince años, cuentan con su propio análisis de coyuntura y una interpretación histórica de su pasado, como forma de acercarse a su complejidad e indeterminación ante el proceso sociopolítico en el que se desarrollan. Organizaciones como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, el Congreso Nacional Indígena

(CNI), entre otros, son la evidencia. La subjetividad que hoy se construyen estos sujetos, va dándose por un proceso de adquisición de conciencia histórica y conciencia política, en la que van dando muestras de cómo establecen la relación entre la utopía, sus potencialidades, su proyecto de futuro y las formas de hacer política<sup>11</sup>. Y como dice Rosaldo, sin desconocer algunas fuentes de conocimiento inferiores que son parte de la esencia de la subjetividad; a saber, la debilidad, la ira y la ironía que se manifiestan en los discursos, comunicados, iniciativas políticas y las formas de hacer<sup>12</sup>.

En el proceso de constitución de la conciencia histórica, el sujeto, que representan los movimientos sociales aludidos, además de reconocerse como producto y productor de circunstancias sociales, se da cuenta de la posición en que se coloca frente a los otros sujetos y sus proyectos, es decir, se sitúa en un momento histórico con capacidad de pensarse y cuestionarse en sus posibilidades sin dejarse llevar sólo por sus deseos, capaz de hacer un análisis de coyuntura desde sus potencialidades y no sólo en función de los que otros actores hacen o dejan de hacer. Y es a partir de esto que se dan muestras de un programa entendido como proyecto de futuro.

Así, el espacio de la política es al mismo tiempo un espacio de saberes en el cual se manifiestan las relaciones sociales y donde el sujeto social, en el proceso que genera la confrontación política, se apropia de su experiencia a través del conocimiento y la conciencia de su práctica política. Dicho de otra manera, el sujeto con su práctica política para devenir como autor de su experiencia, construye una interpretación de la misma. Aquí se parte del supuesto de que todo sujeto tiene una interpretación respecto de su práctica política, en mayor o menor medida estructurada, y que a través del diálogo con otros se puede producir un discurso manifiesto sobre ella; pero no necesariamente coincidente con la interpretación de otros sujetos que hayan experimentado los mismos acontecimientos.

La cuestión de la subjetividad en construcción se ubica pues, en los “espacios” de la conciencia, el discurso y la experiencia del sujeto en acción. En este sentido, y este sería

otro elemento de la subjetividad en construcción de dichos sujetos, no dejan dudas de su capacidad de reflexión y apropiación al producir cientos o tal vez miles de cuartillas que han escrito o se han gravado de su propia narrativa. En esta perspectiva de la apropiación como conocimiento y conciencia pudiera darse un cuestionamiento crítico a la forma en que los sujetos interpretan su subjetividad, Rosaldo advierte sobre “los vicios de la subjetividad: interés pasional, conocimiento previo y compromiso ético” y la necesidad de que “el análisis social debería explorar sus sujetos desde un número de posiciones, en vez de solo una”.<sup>13</sup> Con todo, ahí están los documentos como construcción de su autoría siendo objeto de la discusión y la confrontación en el terreno de las ideas; en todo caso, se vale cuestionar y hasta descalificar pero no se podrá negar que ahí está su elaboración que parte de “la autocomprensión colectivamente formada y articulada en términos vernáculos” y como dice Rosaldo, “todo conocimiento es local, no importa cuáles sean sus pretensiones [...] lo más difícil es lograr vernos a nosotros entre los otros [...] un caso entre los casos, un mundo entre los mundos [...] en una comprensión mutua, en el toma-y-da a través [...] entre las formas distintas de vida”.<sup>14</sup>

El problema que se discute aquí, es la inexistencia del autor único del conocimiento social y, por supuesto, la inexistencia de un saber validado como ciencia social por más que esta sea institucionalizada en las universidades. Lo que resultaría relevante es cómo se construye el conocimiento social y cómo en ello las formas de hacer política son un constructo que se nutre del sentido que los propios sujetos le dan a su práctica política, respecto de una nueva forma de entender la política, de repensarla, sin vincularla o sujetarla a las reglas impuestas desde las instancias académicas, periodísticas o políticas institucionalizadas.

Ciertamente el problema del manejo de la información y el conocimiento constituye un elemento central de la dominación y el poder; sin embargo, lo que destaca en sujetos que experimentan formas de hacer política que no se mueven en la perspectiva

del poder institucional de partidos y academias, los cuales se adaptan a los designios del Banco Mundial, es el hecho relevante del trabajo colectivo, de la necesidad común, del reconocimiento del otro, en suma, para la construcción de un sujeto colectivo y plural en torno de la tarea.

La integración del valor en las nuevas formas de hacer política, en donde fines y medios están regidos por igual en los principios, es una cuestión que tiene que ver con la nueva forma de entender la política y el saber, es decir, con la integración de un código de ética en el que el ser humano y la naturaleza de la cual, el primero es parte, se respeta como el fin en sí mismo. Principios éticos como el ser incluyentes y no excluyentes, convencer y no vencer, reconocer la diferencia cultural, así como la pluralidad de creencias, ideologías y tradiciones políticas, entre otros, son, en el discurso de los sujetos que nos ocupan, reivindicados como principios ineludibles en la política y el conocimiento.

Al entrar en la valoración de los preceptos políticos y éticos que guían la práctica política y la construcción de saberes, se puede dar cuenta de un fenómeno esencial para entender la constitución de una dimensión de la subjetividad de dichos sujetos, me refiero a su conciencia, decisión y toma de posición sobre una nueva forma de hacer y entender en donde ya no es más el mercado capitalista y el Estado, el objeto del deseo, sino la política y conocimiento donde la ética, la autonomía y la horizontalidad en lo colectivo es la base de las relaciones sociales.

La constitución simbólica de las nuevas formas de entender y hacer tiene en las demandas y las iniciativas políticas que generan, medios de expresión de su praxis y de transformación de sus necesidades y deseos y ya no más, o no sólo, la idea de que era necesario tomar el control del Estado para lograr cambios, pues se pensaba ingenuamente que sólo teniendo el poder se podía llevar al pueblo la democracia, la justicia y la libertad.

Esta concepción se topó con muchos problemas: los más probados revolucionarios finalmente resultaban seres humanos con todas las condiciones propias de su historia personal que los llevaban tarde que temprano a no soportar sobre sus hombros el destino de la humanidad; los aparatos del estado revolucionario tarde que temprano se

burocratizaban; el partido también se burocratizaba y su condición misma de vanguardia lo separaba del pueblo, etc., pero uno fundamental era que seguía prevaleciendo la misma idea de hacer política subordinada al control y reproducción del poder y la dominación. Ante esto, Holloway señala que:

La tradición revolucionaria de hablar no es sólo una mala maña. Tiene una base teórica firmemente establecida en los conceptos del Marxismo-Leninismo. La tradición de hablar se deriva, por un lado, de la idea de que la teoría (la conciencia de clase) tiene que ser llevada a las masas por el partido y por el otro, de la idea de que el capitalismo tiene que analizar desde arriba, a partir del capital y no a partir del movimiento de la lucha en contra del capital. Cuando el énfasis se pone en escuchar, estos dos presupuestos teóricos son socavados: ya no es posible ver la teoría como algo que se trata desde afuera, puesto que es obviamente el producto de la práctica cotidiana.<sup>15</sup>

En esta perspectiva nos viene bien la idea de Zemelman en el sentido de que la historia, el mundo, la realidad se hace desde la cotidianidad y esto significa que las personas piensen y construyan el conocimiento a partir de la necesidad del momento histórico que se vive, de lo contrario cualquier teoría se aplicará si ésta tiene el poder como elemento central<sup>16</sup>, donde las personas se transformen en sujetos y autores de su propio destino responde a una lógica diferente a la que ha sido hegemónica hasta ahora: la que exige de los individuos que sólo sean espectadores de los procesos sociales que ocurren en su contexto. Se trata pues de convertirnos en sujetos que piensen por su cuenta, e inventen su destino, construyan su realidad y la enfrente como un desafío constante diario y permanente en sus propias circunstancias<sup>17</sup>.

La subjetividad en la historia ha adquirido cada vez mayor relevancia. Nadie negaba pero pocos reivindicaban el papel que este factor desempeñaba en el sentido que adquiriría la práctica política y la construcción del conocimiento. En este sentido

los sujetos, con mayor o menor grado de conciencia, se han apropiado del sentido que para ellos tiene su práctica política, una reapropiación colectiva del sentido del quehacer político, dicho en otros términos, hacer un esfuerzo por reapropiarse de un sentido propio y contribuir a lograr un conocimiento construido colectivamente con toda intención de lograr “modos de pensamiento que permiten a las mas diversas personas producir pensamientos hasta entonces impensables”<sup>18</sup>.

Las formas de hacer son las formas de relación, de mirar, de sentir, de convivir con el otro para constituir el nos-otros. De las formas de hacer depende el cambio en las relaciones sociales. Dignidad, compasión, fraternidad, justicia, responsabilidad, humildad y compromiso, son valores consustanciales a las nuevas formas de hacer política.

A modo de colofón. Indicios para pensar desde la perspectiva del sujeto

Reconocer lo real en la realidad social que constituye el contexto en el que vivimos, exige una postura ética y política si de lo que se trata es de no engañarnos, y más aún, si existe la pretensión de construir algo diferente al horror en que se encuentra el mundo. No es posible ocultar la realidad pues somos corresponsables en ella. No hay manera de evadirse, antes bien habrá que reconocerla y, para ello, es imprescindible nombrarla, mostrarla, enseñarla. La incertidumbre es desde donde tenemos que pensarla, sería incongruente e inconsecuente querer verla desde un lugar que no existe.

No es cuestión de ocultar la realidad para no sufrirla, sino de una postura ética frente a la verdad como elemento de valor, de respeto a nuestros adolescentes de signos. Esto en la perspectiva de no subestimarlos en su capacidad de comprensión, en sus posibilidades de creación para construir un mundo nuevo, otro, diferente, digno y humano.

Lo urgente es generar la necesidad de consciencia. Desde el espacio de la escuela, es importante pensar la relación entre realidad, conocimiento y sujeto desde una perspectiva donde el sujeto es lo central. Van algunas acotaciones respecto de cada uno de estas

categorías que intentan romper con el engaño disfrazado de neutralidad y supuesta objetividad de la ciencia, pues aquí también, como en todo lo que es producto de seres humanos, lo que resulta no es más que subjetivo, entendido como la potencialidad y el despliegue de la acción de los sujetos.

Algunas premisas para pensar la realidad:

1. La realidad social es una construcción social de acuerdo con los proyectos de futuro, de tal manera que es el despliegue de los sujetos lo que genera las posibilidades diversas que se confrontan para dicha construcción social.

2. La realidad en tanto producto del hacer de los sujetos es indeterminada y todo depende de lo que haga dichos sujetos. Es decir, la realidad social no está dada de antemano, no está determinada por nada ni por nadie previamente, es el dado dándose de la condensación de prácticas, utopías y proyectos lo que la constituye<sup>19</sup>.

3. Desde esta forma de ver la realidad entonces, los horrores actuales son producto de sujetos concretos y de su hacer, por tanto son posibles de des-hacer. Esto quiere decir que, por más que se quiera insistir en que la realidad está dada por una especie de destino funesto, cualquier realidad aparente sólo es una manifestación encubierta de lo real que sujetos imponen a otros en un proceso de poder-sobre los otros.

4. Para reconocer la realidad, más allá de las apariencias, es necesario primeramente nombrar las cosas, pues si no se nombran difícilmente se reconocen. Luego, se trata de trascender las evidencias e ir contra lo que nos imponen, disfrazada de un discurso que se muestra como verdad absoluta. Así, es necesario ir más allá de lo aparente que se disfraza del discurso dominante, de lo contrario quedamos sujetados a dichas apariencias que benefician a los intereses de quienes instalaron dicha realidad.<sup>20</sup>

Sobre el conocimiento conviene decir de entrada que existen muchas formas de saberes y la ciencia oficial o académica sólo es una de ellas. Veamos algunas premisas para pensarlo.

1.El conocimiento es una construcción social y en su transmisión va una forma de imponer los contenidos. Así, la educación que parte de imponer conocimientos previos que corresponden a realidades ya devenidas, que poco o nada pueden contribuir a generar conocimientos nuevos, puede convertirse en un obstáculo para pensar.

2.En todo caso, se puede pensar en una forma de conocer que reconozca el cómo interviene la propia posición epistémica y política como herramienta de análisis. En este sentido, la perspectiva metodológica del aprender, entendido como el dar muestras de por donde se puede caminar desde una postura crítica que niegue la negación de que somos objeto, siempre complementada con la de hacer conciente lo inconsciente; y siempre considerando el principio educativo de que se enseña no con el ejemplo sino con lo que uno es-y-está-siendo<sup>21</sup>.

3.El saber no puede ser más que posible bajo la premisa de que sólo entre todos sabemos todo. Esto tiene implicaciones en la forma de compartirlo, pues regularmente no somos conscientes de que sabemos muchas cosas pero no sabemos que las sabemos, así mismo, tampoco nos hacemos responsables de lo que hacemos por no conocer las motivaciones inconscientes de ello.

4.Reconocer que se piensa desde donde uno está, y es desde ahí que se establece el para qué se piensa. No se debe confundir el pensar con el teorizar pues la racionalidad que subyace al discurso teórico se convierte en un obstáculo para pensar lo todavía no descubierto, lo nuevo, lo que esta dándose, lo que esta por-venir, lo todavía no-pero en embrión<sup>22</sup>.

Sobre el sujeto habrá que decir también algunas cuestiones:

1.El sujeto es condensación de prácticas, proyectos y utopías. Somos lo que hacemos y en todo caso lo que hacemos puede cambiar lo que somos. Así, entre la realidad y los sujetos, la práctica política es la mediación por la cual ambos se pueden transformar, las formas que adquiera dicha práctica política es reflejo de un proyecto, de su contenido y objetivos, encarnado por los actores.

2.la constitución del sujeto, más que un conjunto de propiedades, es una dinámica de transformación. Es la subjetividad (del sujeto) que se pone en movimiento a través de la acción y el pensar. La posibilidad de generar un proceso de adquisición de conciencia histórica y conciencia política, depende de la capacidad de reflexibilidad. La potencialidad del sujeto, entendida como la dimensión de lo posible, se da sobre la base de la capacidad del sujeto para insertar sus iniciativas en el contexto en el cual confronta su potencialidad con la de otros sujetos.

3.El proceso de constitución de la conciencia histórica exige del sujeto, reconocerse como producto y productor de circunstancias sociales, además de caer en cuenta de cómo se coloca frente a otros sujetos y sus proyectos; es decir, se sitúa en un momento histórico con capacidad de pensarse y cuestionarse en sus posibilidades.

4.Las formas de hacer constituyen las formas de relación, de mirar, de sentir, de convivir con el otro para constituir el nos-otros. De las formas de hacer depende el cambio en las relaciones sociales. Dignidad, compasión, fraternidad, justicia, responsabilidad, humildad y compromiso son valores consustanciales a las formas de hacer política que no tienen el objetivo de buscar el poder sobre los otros.<sup>23</sup>

Finalmente concluyo con la tesis de que es necesario reconocer que así como se genera un poder sobre la mayoría de los seres humanos que nos explota, desprecia y reprime, despojándonos de la posibilidad de satisfacer las necesidades y los deseos, así también se genera un poder hacer que se rebela contra la dominación y constituye relaciones sociales donde la autonomía, individual y colectiva<sup>24</sup>, la autogestión y la emancipación, se viven desde la cotidianidad, que es desde donde se hace la historia.



## DEVOLVER AL PROFESIONISTA Y AL EJERCICIO DE LA PROFESIÓN A SUS VÍNCULOS MÁS PROPIOS Y SUSTANTIVOS

Luis Fernando Falcó, msp<sup>1</sup>

Luis Armando Aguilar Sahagún, 2008

**Ciudadanía y Profesión.**

**Elementos para una ética de la convivencia.**

Temacilli Editorial Instituto de filosofía, México.

**En este breve texto se resaltan los aportes del libro** del Dr. Luis Armando Aguilar, “ciudadanía y profesión”. Después de leerlo, mi visión del texto que el Dr. Aguilar nos ofrece se resume afirmando que: si actualmente descubrimos a los profesionistas ejerciendo sus profesiones de modo individualizado; arrojados a una circunstancia agudizada en la que ejercer una profesión casi siempre se trata de un empeño en buena medida aislado, del que solo cada uno es responsable, el texto que nos ocupa propone devolver al que -que-ejerce-su-identidad-profesional a sus vínculos constitutivos, aquéllos sin los cuales no puede, ni debe comprendersele.

**¿Qué y cómo nos lo ofrece?** Al leer el libro se va entendiendo de manera transversal lo que el Dr. Luis Armando Aguilar ofrece en cada capítulo y a lo largo de la obra en su conjunto. Aquí se enuncia de manera esquemática para desarrollarlo en adelante. (1) En primer lugar, se va elaborando un diagnóstico sobre la circunstancia del trabajo y profesión en la sociedad contemporánea. En este sentido el autor construye una propuesta ética como debe hacerse toda ética, a partir de la consideración de los datos fundamentales de la realidad, pero, sin derivar a lo puramente sociológico. (2) En segunda instancia, el texto de Luis Aguilar teje una trama de vínculos de este ejercicio práctico, poético, económico, social, jurídico que es el *binomio profesión-trabajo* con los 1 Licenciado en Filosofía, Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Jalisciense); Maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO, Sede México. Actualmente es Rector del IFFIM.

dinamismos de la persona entendida como sujeto, es decir, en proceso de autoposición y autoconstrucción. En este sentido se trata una ética que se asume definidamente en relación con una antropología, entendida como una visión crítica y fundamentada del hombre. (3) En tercera instancia, el libro, y he allí lo medular, nos sugiere comprender el ejercicio de la profesión (del profesional-ejerciendo su identidad) como un modo privilegiado de construir la ciudadanía. En este sentido, se trata de una ética en manera alguna intimista, sino como se nombra desde el inicio, estrictamente política. En estos ejes y a través de ellos, el autor va esbozando un ethos para pensar, promover, hacerse responsable y potenciar políticamente la identidad profesional en la sociedad contemporánea. En cuanto a la forma de presentarlo, sin duda, es de agradecer el modo en que se lo ofrece al lector: en un tono amable, mediante un lenguaje accesible, que convoca a descubrir más que dictando cátedra, o haciendo complejas argumentaciones filosóficas. Quien reseña fue entendiendo que este texto está hecho no tanto para el filósofo habituado a discutir teorías, sino en efecto, para el profesional que indaga, para el estudiante universitario que ciertamente se halle dispuesto a pensar su ejercicio profesional; aquel a quien hay que a sugerir y ensanchar los cauces de una reflexión que no suele hacerse.

**Del diagnóstico sobre la condición del trabajo y la profesión en la sociedad contemporánea.** El Dr. Aguilar elige hacer una valoración más bien crítica de lo que sucede al ser humano en cuanto profesional que se inserta en las diversas estructuras sociales, económicas y de las instituciones, de la mano de filósofos como Paul Ricoeur, Hanna Arendt y Hans Jonas; además, tejiéndolo con algunos análisis provenientes del Magisterio de la Iglesia. Una y otra vez nos va acercando a reconocer al ser humano concreto, quien al ejercer su oficio-profesión queda irremediablemente aislado, dejado a sí mismo; desagregado, desvinculado. De fondo, desolidarizado y en “manos” de la lógica mercado-ganancia-competencia; aun enajenado de sí mismo, como tan lúcidamente hicieron ver los grandes críticos de la sociedad industrial: los críticos frankfurtianos. Luis Armando Aguilar lo va explicitando de varias maneras, se solo señala una expresión como ejemplo: *En cierto modo el drama de nuestro tiempo consiste en la enorme dificultad de conciliar la fuerza humanizante del trabajo con las exigencias fundamentales del trabajo profesional* (p.74). Es de valorar que desde este diagnóstico considerado muy en serio se deriva la propuesta del libro, y que allí se sitúe para dialogar con su interlocutor.

**Volver la identidad profesional a sus vínculos originales: los internos y los políticos.**

Es necesario en este punto, contrastar esta propuesta de ética de las profesiones con otras, ya sea de cuño conservador o liberal, que centrarían la excelencia de la profesión en la realización teórica y práctica de una serie de competencias y habilidades, comportamientos y actitudes básicas; pero, siempre y solamente consideradas al interno del ejercicio profesional. El resultado es que, de todos modos y dramáticamente, la vivencia del trabajo-profesión resulta alienada del resto de las dimensiones de la persona y ficticiamente separadas de las instancias que constituyen la sociedad. Al fin y al cabo disociadas de la economía, del marco legal, la política, y las relaciones internacionales. Allí incuba uno de los modos de existir que más crudamente proliferan en el tejido social actual: *yo a lo mío, mientras cumpla... mientras lo haga bien y obtenga ganancia.*

**Identidad profesional y ciudadanía.** Estos elementos afirmados en orden a una Ética de la Convivencia, devienen en una propuesta bien definida: el ejercicio la profesión, es susceptible de convertirse en modo privilegiado de ejercer la ciudadanía. Nuestro autor sugiere que la identidad profesional sea como el punto de partida, el sustento, como el humus o suelo nutricio de una identidad ciudadana y de una participación política, que de otra manera corre el peligro de nulificarse, haciéndose ajena a la vida profesional o meramente formal. Tal como sucede en las actuales democracias occidentales donde la vida política ha quedado reducida y solo expresada en el derecho a votar por representantes, o únicamente referida a los temas del poder, y no a los de la vida cotidiana de los ciudadanos, por cuanto no abreva en aquellos ámbitos de lo que a los ciudadanos interesan, cultivan, tienen por campo de desarrollo y saben hacer. Bien dice el autor del texto, que el ejercicio profesional, en un primer momento, se trata de una práctica política de primer nivel, básica, discreta, pero no por ello secundaria; sino que al contrario, tiene la inmensa virtualidad de traer a la arena política la cosa (realmente) pública, entendida como lo que efectivamente viven e interesa a los ciudadanos. Si bien, con ello no se implica divorciar la ciudadanía del resto de la vida política y especialmente de las cuestiones relativas al ejercicio del poder público.

**Educación de la práctica profesional para que sea ciudadana.** El texto no es idealista, ni cae en un moralismo individualista. No trata de constreñir el ejercicio de la profesión a *la realización de un oficio bien hecho como medida de excelencia o de virtud* excluyéndolo de los demás ámbitos de la vida social; hacerlo así alienaría de nuevo la profesión a un reducto marginal del circuito de decisiones de lo social vivido. El autor nos conduce en su propuesta a una exigencia ineludible: Se requiere un proceso personal e institucional de toma de conciencia y de involucración que modifique el status de la práctica profesional. Por eso, en un párrafo que me parece central, Aguilar afirma que: *la cuestión básica que plantea la vida contemporánea es si un profesionalista es capaz de involucrarse políticamente por encima de los cauces que impone la profesionalización en el contexto de parcelación, especialización, que impone cada vez más intensamente el trabajo en la sociedad actual.* Eso supone como exigencia recuperar el valor público de la profesión; destacar el alcance de las virtudes profesionales en el ámbito social y político. La propuesta que nos ocupa es realista y pedagógica en cuanto que nos sitúa en el camino de transformación la conciencia del que ejerce la profesión del individualismo a la ciudadanía: este proceso **pasa por la indignación**, como reacción afectiva, a la vez que ética que reacciona frente a lo intolerable, que se niega a acostumbrarse a lo ya dado, como lo único posible. Formar profesionales implica habilitarles para indignarse ante lo común y tolerado, aunque injusto y perverso, para empezar en el ámbito de la propia práctica profesional. Este proceso implica formar al profesional a adquirir un horizonte de sí mismo y de su profesión **en el que se incluyan los intereses de la colectividad**, como un momento necesario e irrenunciable de su práctica profesional, del que no se puede desprender (aun para que su práctica profesional sea social y económicamente exitosa). Un profesional que necesariamente tenga visión de totalidad, de mundo, de colectivo, será la condición de un profesional en vías de hacerse también, responsablemente ciudadano.



**Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**  
es una publicación semestral que se terminó  
de imprimir en los talleres gráficos de  
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,  
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,  
Tel. 01 (33) 3826-2726.  
E-mail: [prometeoeditores@prodigy.net.mx](mailto:prometeoeditores@prodigy.net.mx)  
en Agosto de 2009.

En su edición fueron usados los tipos de la familia  
**Garamond**

Impreso en México - *Printed in Mexico*