



Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Sello Editorial

TEORÍAS Y PRAXIS FILOSÓFICAS PERTINENCIA DEL(A) FILÓSOFO(A) EN EL SIGLO XXI

Grupo de Investigación
Cibercultura y Territorio



TEORÍAS Y PRAXIS FILOSÓFICAS

Pertinencia del(a) filósofo(a)

en el siglo XXI

Autores

Einar Iván Monroy Gutiérrez

Yuner Ismar Flórez Eusse

Adolfo Enrique Alvear Saravia

Fernando Andrés Rodríguez Guerrero

Luis Amín Velasco Cobos

Grupo de investigación: Cibercultura y Territorio

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

Teorías y praxis filosóficas. Pertinencia del(a) filósofo(a) en el siglo XXI.

Autores:

Einar Iván Monroy Gutiérrez
Yuner Ismar Flórez Eusse
Adolfo Enrique Alvear Saravia
Fernando Andrés Rodríguez Guerrero
Luis Amín Velasco Cobos

Grupo de Investigación: Cibercultura y Territorio

107
M753

Monroy Gutiérrez, Einar Iván
Teorías y praxis filosóficas. Pertinencia del (a) filósofo (a) en el siglo XXI/
Einar Iván Monroy Gutiérrez, Yuner Ismar Flórez Eusse, Adolfo Enrique
Alvear Saravia ... [et al.] -- [1.a. ed.]. --. Bogotá: Sello Editorial UNAD
/2022. (Grupo de Investigación: Cibercultura y Territorio)

ISBN: 978-958-651-862-8

e-ISBN: 978-958-651-865-9

1. Estética filosófica 2. Filosofía de arte 3. Praxis filosóficas 4. Filosofía
moderna 5. Idealismo trascendental I. Monroy Gutiérrez, Einar Iván II.
Flórez Eusse, Yuner Ismar III. Alvear Saravia, Adolfo Enrique IV. Rodrí-
guez Guerrero, Fernando Andrés V. Velasco Cobos, Luis Amín.

ISBN: 978-958-651-862-8

e-ISBN: 978-958-651-865-9

Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Noviembre de 2022

Corrección de textos: Angie Sánchez

Imagen de Portada: Detalle de Platón con el Timeo y Aristóteles con la Ética. Tomado de:
https://es.wikipedia.org/wiki/La_escuela_de_Atenas#/media/Archivo:La_scuola_di_Atene.jpg

Diagramación: Angélica García

Edición integral: Hipertexto SAS

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.

https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



CONTENIDO

Reseña del libro	7
Reseña de los autores	8
Prólogo	12
Introducción	16

Capítulo 1

<i>Bíos praktikós y Bíos theōrētikós. De los presocráticos al helenismo</i>	18
1.1 De Heráclito a Demócrito	20
1.2 Los sofistas	25
1.3 Platón y Aristóteles	32
1.3.1 Platón	32
1.3.2 Aristóteles	37
1.4 El helenismo	44
1.4.1 Epicuro y la práctica filosófica	44
1.4.2 Séneca y la praxis filosófica	51
1.4.3 Sexto Empírico y la praxis filosófica	56
1.4.4 El escepticismo pirrónico y su pertinencia en la praxis de la salud mental contemporánea	63

Capítulo 2

Teoría y praxis filosófica en Tomás de Aquino	68
2.1 Contexto	69
2.2 La práctica filosófica en el contexto de la <i>Suma Teológica</i>	71
2.3 La vida contemplativa Tomista como praxis filosófica	72
2.4 La vida activa en Tomás de Aquino	73
2.5 Tomás de Aquino y la política	74

Capítulo 3

Teoría y praxis filosófica en la modernidad	78
3.1 El racionalismo y la praxis filosófica	80
3.2 Baruch Spinoza. El uso de la razón en la analítica de las pasiones como praxis liberadora	83
3.3 Kant: el idealismo trascendental y la praxis filosófica	85
3.4 El empirismo y la praxis filosófica	92
3.4.1 John Locke	93
3.4.2 David Hume	100
3.4.3 Voltaire: la praxis filosófica como tolerancia	103
3.5 Rousseau y la praxis filosófica	105

Capítulo 4

Teoría y praxis filosófica, de Nietzsche a Byung-Chul Han	109
4.1 La muerte de Dios y sus implicaciones éticas en el pensamiento de Nietzsche	110
4.2 El pensamiento de Hannah Arendt	113
4.3 El principio de responsabilidad social y crítica en la Escuela de Fráncfort	117
4.4 El principio de responsabilidad ética en Hans Jonas	123
4.5 La sociedad del cansancio en el pensamiento de Byung-Chul Han	125

Capítulo 5

Conclusiones. Pertinencia, posibilidades y perfil laboral del filósofo en el siglo XXI	129
5.1 Pertinencia del filósofo en el siglo XXI. De la academia, liceo o jardín al ágora	130
5.2 Posibilidades laborales para el filósofo del siglo XXI	134
5.3 Campos laborales en los que se requiere hoy de la presencia del filósofo	142
5.4 Perfil laboral del filósofo del siglo XXI	148
5.4.1 Funciones, habilidades y competencias del filósofo	149
5.4.2 Perfil laboral del filósofo en el siglo XXI	152

Referencias	156
--------------------	------------

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. <i>Competencias del filósofo del siglo XXI</i>	150
Tabla 2. <i>Perfil laboral del filósofo en el siglo XXI por campos de acción</i>	152
Tabla 3. <i>Perfil laboral del filósofo en el siglo XXI por trayectoria laboral</i>	154
Tabla 4. <i>Perfil laboral del filósofo en el siglo XXI por ámbitos y roles laborales</i>	155

RESEÑA DEL LIBRO

Si la filosofía no es solo teoría, sino también praxis, y dichas praxis filosóficas son históricas, entonces, en nuestro siglo no solo se presenta la necesidad de filósofos y filósofas, sino también de múltiples y diversas posibilidades para filosofar, así como una caracterización más amplia de su perfil laboral. Nuestro propósito fundamental consiste en analizar diversas perspectivas tanto para la teoría como para la praxis filosófica, generando otras posibilidades de inserción en ámbitos laborales no convencionales al mundo académico. Para ello, es necesario demostrar que la pregunta por la “utilidad” de la filosofía no es nada nueva y que tanto ella como las respuestas hacen parte de su historia y de sus desarrollos teóricos y prácticos. Así mismo, anticipamos otras praxis filosóficas marginales al mundo académico a partir de las cuales fuese posible explorar ámbitos laborales no convencionales para los filósofos, identificando las competencias demandadas y sugiriendo perfiles acordes a las necesidades y retos actuales, caracterizando así un perfil laboral del filósofo del siglo XXI.

RESEÑA DE LOS AUTORES

Einar Iván Monroy Gutiérrez

Formación académica: Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona, España, con la tesis “El problema del pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer”. Magíster en Filosofía Contemporánea de la Universidad San Buenaventura, Bogotá, con la tesis “La relación ser y lenguaje en la filosofía de Martin Heidegger”. Especialista en Gerencia del Talento Humano de la Fundación Universitaria CEIPA. Filósofo de la UNAD, con el trabajo de grado “Hombre, mundo y cultura en Tomás Carrasquilla. Una aproximación a su pensamiento desde *La Marquesa de Yolombó*”.

Producción académica: autor de los libros: *Racionalidad poiética: otro transitar para el pensar y Anaximandro. Con-textos e interpretaciones*, y de los capítulos de libros: “Filosofía abierta a la vir(us)tualidad’: acerca de un debate sobre el manejo biopolítico de la pandemia” del libro *Filosofía y vir(us)tualidad: pensando en contextos de pandemia*; “La carcajada de Platón sobre la utilidad de la filosofía” del libro *El humor en Platón. Humor y filosofía a través de los diálogos*; “La filosofía en Heráclito como indagación y modo de vida” en *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, volume 2, issue 1; “ΑΓΧΙΒΑΣΙ'ΗΝ. El evento del ‘diálogo’ en los acuerdos de paz de La Habana” del libro *La paz el derecho de la democracia: elementos de análisis frente a los desafíos del legislador en la implementación del acuerdo final de paz en Colombia*. Autor también de los siguientes artículos de revista: “πόλεμος. la esencia del ser, el ser de la esencia”, en *Desbordes. Revista de Investigaciones de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades – UNAD*, escrito junto con Antonio Alegre Gorri, y “Huellas de un caminar no transitado. A propósito de una ética Heidegger”, en la *Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* de la Universidad Santo Tomás.

Participación académica: ponente en congresos nacionales: Universidad Santo Tomás, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Universidad del Cauca, Popayán, Universidad Nacional Abierta y a Distancia en las sedes de Bogotá, Medellín y Duitama; e internacionales: Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas en Grecia, Universidad de Lisboa en Portugal y Universidad Nacional de Educación a Distancia de España.

Yuner Ismar Flórez Eusse

Formación académica: Doctorando en Derecho en la Universidad Externado. Maestrando en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica en la Universidad Libre. Especialista en Educación Cultura y Política de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Abogado de la Corporación Universitaria Americana. Filósofo de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Normalista Superior de la Escuela Normal Superior La Merced.

Producción académica. Autor del libro *Aproximación a una genealogía de lo político como principio ontológico*, del Sello Editorial UNAD. Autor del artículo “El derecho como aparato ideológico y represor del Estado”, en la *Revista de Investigación Análisis Jurídico – Político* (2019).

Participación académica: III Congreso Internacional de Educación Superior a Distancia. Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Ponencia: “Hacia un nuevo paradigma: sujetos emergentes para una Colombia en transición”. III Congreso Internacional Interdisciplinariedad y Desarrollo. Corporación Universitaria Americana. Ponencia: “El derecho como aparato ideológico y represor del Estado”. VI Congreso Colombiano de Estudiantes de Filosofía. Universidad del Valle. Ponencia: “Principios éticos, polarizaciones sociales y partidismos en la praxis política contemporánea”. Ponencia: “Principios éticos, polarizaciones sociales y partidismos en la praxis política contemporánea”. I Congreso Iberoamericano de Argumentación. Universidad EAFIT. Ponencia: “Experiencia hermenéutica y giro ontológico: hacia una interpretación lingüística objetivada en el consenso argumentativo”. VIII Congreso Colombiano de Estudiantes de Filosofía. Universidad Tecnológica de Pereira. Ponencia: “Filosofía práctica y acción filosófica desde Epicuro”. I Congreso Internacional Virtual de Calidad e Innovación Educativa. Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Ponencia: “Una aproximación a las prácticas filosóficas contemporáneas”.

Adolfo Enrique Alvear Saravia.

Formación académica: Magíster en Educación Online de la UNAD, Florida. Filósofo de la Universidad de Cartagena.

Producción académica: Autor de los artículos: Alvear Saravia, A. E. (2018). La masacre de El Salado: una experiencia investigativa desde un ambiente virtual de aprendizaje del programa de Filosofía de la UNAD. *Memorias*, (1). <https://doi.org/10.22490/25904779.2885> Alvear, A. E. (2017). La masacre de El Salado: una experiencia investigativa desde un ambien-

te virtual de aprendizaje del programa de Filosofía de la UNAD. *Repositorio Institucional UNAD*. <https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/memorias/article/view/2885/2935>. Alvear, A. (2017). Las falacias ético-culturales del neoliberalismo. En: Achury Torres, T. A. (2017). *Fundamentos Éticos de la teoría y la acción política: El caso del neoliberalismo*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional Abierta y a Distancia. UNAD. <https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/book/article/download/2506/2604/7436>

Participación académica: Filosofía práctica y acción filosófica. Necesidades y retos en los campos laborales para el filósofo en Colombia. Encuentro de Semilleros de Investigación, Universidad Agustiniana; Filosofía práctica y acción filosófica. Necesidades y retos en los campos laborales para el filósofo en Colombia. III Encuentro Zonal de Semilleros de Investigación (Fusagasugá); Adelantos Proyecto de Investigación: Filosofía práctica y acción filosófica. *Filosofía en red*. 10/04/2019; Filosofía práctica y acción filosófica. Necesidades y retos en los campos laborales para el filósofo en Colombia. III Encuentro Zonal de Semilleros de Investigación (Sahagún) 4/05/2019; Democracia Digital. Cátedra Itinerante ZCAR. 28/04/2018; Competencias del Filósofo en el Siglo XXI. I Encuentro Virtual de Egresados del Programa de Filosofía. 25/05/2019; Impactos del Conflicto Armado Colombiano. *Filosofía en Red*. 4/05/2018; La masacre de El Salado: una experiencia investigativa desde un ambiente virtual de aprendizaje del programa de Filosofía de la UNAD. III Congreso Mundial de Educación Superior a Distancia. 15/03/2018; Experiencia Investigativa desde un AVA de la UNAD: El caso de la masacre de El Salado. Foro de Pensamiento Moderno y Contemporáneo. 23/04/2018; Consideraciones sobre la actualidad de la muerte en tiempos del COVID-19. Conversatorio: Estableciendo Normas hacia un Nuevo Orden Mundial. 17/04/2020; La solidaridad: su presencia en la crisis social causada por la pandemia de COVID-19. I Simposio Internacional Virtual de Filosofía y Educación, Escuela de Ciencias de la Educación. 19/09/2020; Breve Contexto del Conflicto Armado Colombiano. Catedra Itinerante ZCAR. 19/06/2020.

Luis Amin Velasco Cobos

Tecnólogo Agropecuario de la Universidad Francisco de Paula Santander, Cúcuta, Norte de Santander. Estudiante de pregrado en Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD.

Fernando Andrés Rodríguez Guerrero

Formación académica: Tecnólogo en Gestión de Procesos Industriales de la Escuela Colombiana de Carreras Industriales – ECCI. Estudiante de pregrado en Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD.

Participación académica: colaborador y miembro de la Red Venezolana para el Avance de la Psicología Científica – REVEPSIC. Participación en el III Encuentro Zonal de Semilleros de Investigación, dando presentación al proyecto “Teorías y praxis filosóficas la pertinencia del(a) filósofo(a) en el siglo XXI”. Participación en el IV Encuentro Zonal de Semilleros de Investigación, dando presentación al proyecto “Teorías y praxis filosóficas la pertinencia del(a) filósofo(a) en el siglo XXI”. Participación en el programa institucional de la UNAD Filosofía en red en exposición del proyecto “Teorías y praxis filosóficas la pertinencia del(a) filósofo(a) en el siglo XXI”. Participación en el I Encuentro de Investigación y Proyección Social UNAD en exposición del proyecto “Teorías y praxis filosóficas la pertinencia del(a) filósofo(a) en el siglo XXI”.

PRÓLOGO

¿Qué es la filosofía?, estamos hablando sobre la filosofía. Al plantear la pregunta de este modo, permanecemos aparentemente en una posición que se encuentra por encima, es decir, fuera de la filosofía. Pero el objetivo de nuestra pregunta es otro: se trata de penetrar en la filosofía, de demorarnos en ella, de comportarnos a su manera, es decir, se trata de “filosofar”.

Con el mayor de los afectos, queridos autores, me han dado el honor de presentar a los lectores el presente texto, que tiene como finalidad el desarrollo del tópico: pertinencia de la filosofía y, por ende, de quienes se dedican a dicha disciplina. Aquí se aborda uno de los problemas esenciales para el pensar filosófico en la actualidad. En el primer escenario que se establece en la presente obra es gratificante observar cómo la actitud filosófica no es anacrónica o ucrónica y que cada asunto y problema que aborda la filosofía no ha caído totalmente en el vacío, por el contrario, el estudio emprendido permite nutrir la vida intelectual en un contexto como el colombiano y latinoamericano, el cual carece de entusiasmo y lozanía por la praxis y actitud filosófica.

La presente obra tiene una profunda estructura que permite revivir el ánimo del pensar filosófico, esto implica, aliento del espíritu por la pregunta fundamental, por ende, ansia por el sistema esencial que se trabaja con base en los grandes pensadores de la filosofía a través de las épocas, y que posibilita la reflexión dada en el presente instrumento, dejando a un lado las consideraciones de caminos vagos o perdidos. Encontramos pues un texto que origina y guía el nuevo devenir de la filosofía en contextos complejos y coyunturales como son las democracias en plena construcción de nuestra América Latina.

Es necesario señalar el estilo que emplean los autores, pues enuncian pautas originales acompañadas de la diafanidad en sus conceptos, sistemas y prosa que seducen e invitan al lector a un diálogo enriquecido que sobrepasa los límites de la mera curiosidad y se enmarca en la investigación rigurosa, que deja entrever la claridad de sus resultados en la proximidad con aquellos que apetecen el discurrir con la acción de la filosofía, su herencia y quienes hoy la mantienen viva y actual.

El texto retoma las definiciones clásicas desde Heráclito y otros grandes filósofos, escuelas de la antigüedad, pasando por la tradición escolástica de la Baja Edad Me-

dia y retomando la modernidad en su cúspide con la Ilustración, desembocando en pensadores contemporáneos del talante de Nietzsche hasta las concepciones de Byung-Chul Han, todo lo anterior, siendo el contexto del problema acerca de la pertinencia y posibilidades de los filósofos en el siglo XXI.

En el transcurso historiográfico y epistemológico que se desarrolla a lo largo de la obra se denota que el curso de la filosofía se aborda en tanto saber, quehacer, influencia y legado. Dichas cuatro concepciones en realidad conducen a las formas absolutas de la intelectualidad, vista como el accionar racional que aborda la problemática, el fenómeno, el vacío o lo inacabado. Estas características convergen especialmente en el hoy, planteando el problema de la filosofía en cuanto a la inteligencia y las nuevas formas de intelectualidad en el mundo de la revolución cibernética.

Cabe destacar que este libro no es la mera ocupación de la historiografía filosófica rodeando un problema, por el contrario, va más allá de la simple curiosidad, y es la determinación de la inteligencia o racionalidad en la situación concreta en que se encuentra instalada la disciplina y quienes nos dedicamos a su estudio. Con todo, logrará el filósofo el desarrollo de la amplitud conceptual que le dé bases y le permita la publicidad del rico y basto universo de posibilidades con propósito diverso que tiene la filosofía. Bajo panoramas diversos y con propósitos varios, la filosofía suministra tipos de conocimiento, a los cuales se les ha denominado filosofía. Además, aporta por dicha vía el método que conduce a las evidencias, con lo cual se logra conformar el criterio que enmarca la reflexión como serie de actos que genera un nuevo panorama que orbita en el movimiento de las razones y los problemas.

Por otra parte, el objeto visibilizado en este texto aborda la investigación en filosofía o aquellos que se dedican a la actividad filosófica, como agentes que deben contar con bases que fortalecen la actividad intelectual, tanto para ejecutar el trabajo y en el caso de evaluar la calidad del mismo. La investigación filosófica, unida a la reflexión siguen un método acompañado siempre de problemas y argumentos. Desde luego, se pretende determinar un acuerdo completo respecto a cuál debe ser el método, los problemas, los argumentos, las evidencias adecuadas a la praxis y la reflexión filosófica. Es posible mantener que hacer filosofía implica exigencias rigurosas, acorde con las pretensiones del mundo y sus complejidades actuales.

Hoy la pregunta por la utilidad de la filosofía, interrogante que cuestiona desde hace siglos a nuestra disciplina, en un mundo gobernado por la tecnocracia y la utilidad desde la perspectiva de lo fáctico, se hace más latente y menos profunda en la discusión, pero como la filosofía plantea pugnas esenciales y no esenciales, profundas y superficiales, es menester en el inicio del siglo XXI dar la cara una vez más a los ataques

y hacer de estos una oportunidad de sistematizar y desarrollar el horizonte de posibilidades de la filosofía. Tarea que este libro encara.

Al caso, si la sociedad actual ve la necesidad del diálogo con la filosofía bajo la perspectiva de utilidad u ocupación de los profesionales en la disciplina, dicha tarea la emprende el texto que tiene usted en sus manos, en tanto aborda los campos laborales en los que se “hace útil” hoy el filósofo, como es mencionado en el texto: uno de los campos relevantes de la filosofía es la ética, la cual es transversal a las actividades humanas, a las profesiones y a los oficios, esta es la mayor razón en sociedades complejas, como la colombiana y latinoamericana donde los comportamientos individuales se encuentran en los contextos laborales donde el comportamiento ético debería ser fundamental no solo para el desarrollo y progreso de las instituciones, sino para el bienestar mismo de los ciudadanos que desempeñan su talento en las empresas o entidades contratantes. Lo anterior es un claro ejemplo de la pertinencia de la filosofía en la cotidianidad humana, asunto que no seguiré abordando aquí, ya que el texto desarrolla de forma clara y completa cada uno de dichos aspectos enunciados en el anterior párrafo.

Por último, se hablará de la investigación en el programa de Filosofía de la UNAD, el cual, a nuestra manera de ver, resulta congruente con cada uno de los postulados planteados en esta obra. Tanto en la línea: perspectivas y desafíos para el pensar y la praxis en la actualidad como en las sublíneas: la filosofía como conocimiento y forma de vida; Ciudadanía, paz y desarrollo; y Problemas filosóficos en la era digital, se pretende una actualidad de la filosofía, y con actualidad, nos referimos a la pertinencia y necesidad de la acción (praxis) de la filosofía. Lo cual es posible y se da en una articulación con los niveles macrocurricular, mesocurricular y microcurricular del Programa de Filosofía, el cual, al igual que el presente texto, desarrolla una madurez intelectual y académica propios de un ejercicio educativo de 25 años, luego de encaminar el sendero de descentralizar el pensamiento filosófico y buscar su “normalización” y desarrollo en todas las regiones del país.

Es relevante en este punto resaltar el contexto global, bajo la mirada de las Organización de Naciones Unidas, ya que la UNESCO (2005) viene demandando la promoción y defensa de la filosofía a partir de tres ejes principales: primero, la filosofía ante los problemas del mundo; segundo, la enseñanza de la filosofía en el mundo, y tercero, la promoción de la investigación y el pensamiento filosóficos. A partir de estos principios declarados para la humanidad se han abordado trabajos que apuntan a evidenciar el lugar social de la filosofía en este siglo (UNESCO, 2007). No se puede dejar de lado el papel y la posibilidad que ocupa la filosofía y quienes se dedican a ella, en tanto son defensores de un nuevo humanismo; en medio de la tecnocracia y el modelo híper

económico mundial que rige al mundo. La filosofía y los estudiosos de ella están llamados a ser la voz del pluralismo y cosmopolitismo, son los encargados de constituir la escuela de la libertad bajo el fundamento del humanismo y el pensamiento crítico. Reto que se hace más complejo dadas la multiplicidad de las situaciones actuales y en relación con las perspectivas de futuro.

Teorías y praxis filosóficas. Pertinencia del(a) filósofo(a) en el siglo XXI, en cabeza del Dr. Einar Iván Monroy y los demás autores, cierran un proceso, pero abren un panorama a la razón vital en este libro. Agradezco por la dedicación y pertinencia de esta obra, porque denota el esfuerzo por mostrar a las comunidades académicas y en general a los amantes de la filosofía las posibilidades de esta disciplina heroica que desea conservar el sentido humano, que no es otro que el pensar todo aquello que nos rodea y nos abordará en el futuro. He aquí el camino. Toda mi admiración a un trabajo de perspectiva y rigor.

Cristian Fabián Rodríguez Suárez
Bogotá, Colombia, 2021.

INTRODUCCIÓN

La situación de la filosofía se encuentra entre quienes publican su descrédito y quienes la reclaman como necesaria. En los últimos años, so-pretexto de “inutilidad”, algunas facultades de filosofía, incluso aquellas de alto renombre y tradición como la Universidad Complutense de Madrid, han querido anexarse con otras, cuando no, ser cerradas. En algunas reformas educativas como las que se han planteado en México, España (LOMCE), Chile, entre otros países, se han propuesto excluir paulatinamente, pasándola de obligatoria a optativa; y en Colombia, desde 2014, la han excluido de las pruebas Saber. Es claro que, si se excluye la filosofía en los colegios, la oferta de licenciaturas y programas de Filosofía será reducida significativamente, aunque la demanda puede aumentar en las pocas universidades que la mantengan en sus facultades de ciencias sociales y humanas.

Este gris panorama, poco promisorio, no supone el fin de la filosofía, sino del modo tradicional como se la ha enseñado y para lo que se la ha enseñado, pues más que saber académico, especializado, se la quiere como modo de vida, no solo para la enseñanza, sino, sobre todo, para la vida y sus diferentes ámbitos en que ella se despliega. Si además de saber teórico, también es un saber vivir, lo que está mandado a recoger es la filosofía de la torre de marfil, y por ello, más necesario que nunca filosofar desde otros ámbitos allende la academia tradicional.

Filosofar, ¿qué?, ¿quién?, ¿por qué?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿para qué? Si lo que mengua es la filosofía de la torre de marfil, y, proporcionalmente, aumenta el filosofar en todos los ámbitos de la vida, sobre todo lo que hacemos, el modo como se nos determina a actuar, sobre nuestra relación con quienes con-vivimos, los utensilios que están a la mano, entonces, aprender a filosofar no solo estará existencialmente justificado, sino epocalmente necesitado.

En definitiva, ¿desde qué perspectiva es factible generar otras posibilidades de inserción de filósofos en ámbitos laborales no convencionales al mundo académico? Allende las aulas, más allá de enseñar historia de la filosofía, el ser humano de nuestro tiempo tiene profundas necesidades y la sociedad sendos retos; aquella pregunta se responde a partir del reconocimiento de estos.

Hace un par de décadas se levantó un reclamo por la “utilidad” de la filosofía. Se nos exigía bajar de la torre de marfil o de la montaña e instalarnos en la plaza pública. Como es propio de la filosofía, se empezó a responder cuestionando el sentido mismo de utilidad. Con todo, dicho reclamo no es nada nuevo, como tampoco lo son las diferentes respuestas dadas al mismo. Lo que aquí presentamos es una exposición de la cuestión.

Si la filosofía no es solo teoría, sino también praxis, y dichas praxis filosóficas son históricas, entonces, en nuestro siglo no solo se presenta la necesidad de filósofos y filósofas, sino también de múltiples y diversas posibilidades para filosofar, así como una caracterización más amplia de su perfil laboral. Nuestro propósito fundamental consiste en analizar diversas perspectivas tanto para la teoría como para la praxis filosófica, generando otras posibilidades de inserción en ámbitos laborales no convencionales al mundo académico. Para ello, es necesario demostrar que la pregunta por la “utilidad” de la filosofía no es nada nueva y que tanto ella como las respuestas hacen parte de su historia y de sus desarrollos teóricos y prácticos. Así mismo, anticipamos otras praxis filosóficas marginales al mundo académico a partir de las cuales fuese posible explorar ámbitos laborales no convencionales para los filósofos, identificando las competencias demandadas y sugiriendo perfiles acordes a las necesidades y retos actuales, caracterizando así un perfil laboral del filósofo del siglo XXI.

CAPÍTULO 1

.....

***BÍOS PRAKTIKÓS Y
BÍOS THEŌRĒTIKÓS.
DE LOS PRESOCRÁTICOS
AL HELENISMO***

.....

Antes de entrar en materia, es menester hacer algunas consideraciones que nos permiten introducirnos en la cuestión con una perspectiva mucho más amplia sobre el contexto de los autores abordados. En primer lugar, ya es un acuerdo de la comunidad filosófica asumir que el lugar común del paso del *mito* al *logos* no se puede mantener, y como consecuencia, que en sentido estricto no hay un comienzo de la filosofía en Atenas, ni de una racionalidad occidental que tomase distancia de un período irracional de nuestra historia. En segundo lugar, problematizamos tanto la lectura platónica como aristotélica de sus predecesores, por cuanto en términos generales se asume a los presocráticos como buscadores de las cosas del cielo, contemplativos y desconocedores de las cosas que ocurrían a sus pies tal como se cuenta en la anécdota de la caída de Tales en un pozo (Platón, 1988c), considerando que la atención a las cosas de la casa y de la polis se había convertido en problemas solamente dentro de sus originales propuestas. También sabemos que Tales cultivó aceitunas (Aristóteles, 1988) y que Anaximandro regentó la expedición colonizadora a Apolonia. La respuesta de los pensadores iniciales se debe a los problemas que interpeló su pensamiento. Teniendo en cuenta la proliferación de las polis y las inminentes guerras entre ellas, además del problema de la alimentación de sus habitantes; el tema de las relaciones con los dioses, de los seres humanos entre sí, del conocimiento del mundo interior y de los cielos de cara a las necesidades vitales, como por ejemplo cuál es el mejor tiempo para cultivar o navegar; así como de la mejor forma de conciliar los intereses de la casa y de las castas con los de la polis, resumen el contexto histórico, social y político.

En tercer lugar, en cuanto al problema de los textos, sabemos que la oralidad fue el medio por el cual circuló el pensamiento durante mucho tiempo; que a su carácter fragmentario se le suma el de las fuentes doxográficas y su tradición platónica, aristotélica, estoica, epicúrea o escéptica. Para el caso de los presocráticos nos basamos principalmente en los textos de Cornavaca (2008, 2011), Diels y Kranz (1959) y Melero (1996), aunque también consultando otras fuentes y traducciones reconocidas. En todo caso, allí donde se pueda citar de modo canónico se hará, con el ánimo de facilitar la lectura de los textos a los especialistas en filosofía antigua, independientemente del traductor o editor. Finalmente, teniendo en cuenta la gran extensión que supone una indagación sobre las praxis filosóficas en la antigüedad, nos permitimos tomar los casos más significativos para nuestro presente a partir de algunos presocráticos, unos cuantos sofistas, Platón y Aristóteles y unos pocos representantes de la época helenística.

1.1 DE HERÁCLITO A DEMÓCRITO

El primer testimonio que encontramos sobre un claro indicio de la filosofía misma como un modo de vida destacada y noble, ya en el ámbito privado, ya en el público, es en Platón en la *República* (600b), quien se refiere a una βίου Ὀμηρικῆν y a una Πυθαγόρειον τρόπον τοῦ βίου. El modo de vida pitagórico se distinguía, entre otras cosas, por una relación armónica entre el filósofo y el universo y por el seguimiento a los dioses ἔπεσθαι θεῶ. Las prácticas tanto de la abstinencia, del silencio (Isócrates, 1979; Porfirio, 1987), como del ver, oír y pensar (Porfirio, 1987) sin apropiarse de nada son suficientes para pensar que teoría y praxis no pueden estar separadas, sino que la una supone la otra.

Sin embargo, una vida teórica y práctica, o mejor, una vida donde el pensar es él mismo y en sí mismo una praxis no es prerrogativa del platonismo. Ya en Jenófanes encontramos textos con indicaciones para una vida no solo contemplativa (21B 10-12, 14-17, 18, 19, 23-26, 27-33, 34-36, 37, 38 DK), sino también activa (21B 1-6, 8, 22 DK). Así, en 21B 1 DK, encontramos tanto unas prácticas religiosas –relatos piadosos, libaciones y ruegos–, consideración de los dioses (Cornavaca, 2008), como, sobre todo, porque es lo primero προχειρότερον, “realizar obras justas τὰ δίκαια πρήσσειν” v. 15-16, mostrar obras nobles ἐσθλὰ ἀναφαίνει v. 19, esforzarse por la virtud τόπος ἀμφ’ ἀρετῆς (v. 20) y evitar alegatos violentos στάσις σφεδανάς (Cornavaca, 2008). En 21B 2 DK, el filósofo-poeta ofrece un contraste entre la fama, el honor y la gloria derivados de la virilidad y la competencia y el buen gobierno de la Polis εὐνομίῃ πόλις (Cornavaca, 2008), que resulta del buen saber ἀγατῆς σοφίης v. 14. En el v. 1 del 21B 7 DK encontramos una palabra clave κέλευθον (Cornavaca, 2008), senda, camino, sendero, modo de vida, la misma que volveremos a encontrar tanto en Parménides 28B 1, v. 11 DK como en Empédocles 31B 115, v. 8 DK.

De Heráclito (Cornavaca, 2008) tenemos aportes aún más decisivos toda vez que el pensar aparece en estrecha relación con el actuar a través de la expresión φρόνησιν¹ en 22B 2 DK, φρονέουσι en 22B 17 DK y φρονέειν en el caso de 22B 113 DK. Ahora bien, entre los fragmentos ya mencionados y sumándole el 22B 114 DK, tenemos lo siguiente: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν: común es a todos el pensar 22B 113 DK; ξὺν νόω λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνῶι πάντων: es necesario que quienes hablan con inteligencia se afirmen con fuerza sobre lo (que es) común a todos 22B 114 DK; para

1 Homero, *Odisea* III, 244: Νέστορ’, ἐπεὶ περὶ οἶδε δίκας ἡδὲ φρόνιν ἄλλων y IV, 258: κατὰ δὲ φρόνιν ἦγαγε πολλήν.

cerrar con διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶι: hay que seguir lo común 22B 2 DK, pero no se trata en este caso del pensar, sino de aquello que es común a todos y a todo. Nótese el juego de palabras con una misma raíz en los tres fragmentos: ξυνόν, común; ξὺν νόμι, razonar con sensatez; τῷ ξυνῶι, lo común; a lo que podríamos agregar la expresión οὐ ξυνιᾶσιν: no entienden del 22B 51 DK o ἀξύνετοι del 22B 1, 34 DK. Si el pensar es común a todos, no es prerrogativa de una persona o pueblo, aquello sobre lo cual hay que basarse para pensar sensatamente, entonces, seguir lo común, escuchar el *logos* –22B 1 y 50 DK– es la praxis del pensar.

Como se sigue de 22B 1, 17, 51, 55 y 95 DK, el pensar φρονέω o comprender συνίημι en Heráclito es diferente del conocer γινώσκω, del aprender μανθάνω y del parecer δοκέω. El pensar es del *logos*, de ello recibe su interpelación, a ello corresponde y en ello concuerda ὁμολογεῖν (22B 50 DK). En lo que corresponde a la praxis, tenemos de una parte el 22B 101 DK ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν: me investigué a mí mismo; de la otra el 22B 1 DK πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων: experiencia de palabras y obras; διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει: distinguir cada cosa según naturaleza y declarar cómo es. En la primera, encontramos una relación consigo mismo; en la segunda, con los discursos y acciones de los otros; en la tercera, con las cosas. Entre los fragmentos 22B 73, 74 y 112 DK podemos reconocer algunas indicaciones, reglas tanto para el *Bíos theōrētikós* como para el *Bíos praktikós*: no hablar λέγειν ni obrar ποιεῖν, ni como los que duermen, ni como hijos de los padres, sino cultivar la virtud de la sensatez σωφρονεῖν, buscar la sabiduría que consiste en escuchar ἐπαίοντας, decir cosas verdaderas ἀληθέα λέγειν y obrar según su naturaleza ποιεῖν κατὰ φύσιν.

Respecto al *Poema* de Parménides (Cornavaca, 2011), si bien no encontramos una acción realizada por el sujeto humano, sí que reconocemos la preponderancia del camino en cuanto tal. La experiencia de las cosas que “son de pensar” νοῆσαι es ya la acción por antonomasia. En el fragmento 28B 1, 1-4 DK encontramos que la experiencia parmenídea es inicialmente pasiva: φερόμην “era llevado” por el camino de la divinidad ὁδὸν... δαίμονος; fue recibido, tomado de la mano he instruido por la diosa. Sin embargo, inmediatamente en el 28B 2, 1-7 DK encontramos un contraste bastante significativo: después de ser conducido por las yeguas, haber visto el camino y su vereda y oído las palabras de la diosa, la acción señalada es cuidar, atender, llevar para poner en custodia, κομίζω. El pensar, en principio, no es un proceso interior de representación, sino que lo es de un pensado, o de identidad, sino de correferencia. El camino no es el camino que hace el caminante, sino de lo pensado que se muestra en sus σήματα mojones-indicios. Lo pensado se da como camino y el transitar es propiamente el νοεῖν. El pensar es la acción misma, en lo mismo, cuya intencionalidad es la relación con aquello que se le muestra como lo que es (28B 3; 8, 34 DK). El pensar es una relación con algo y en cuanto tal una acción. Esa relación-acción con lo pensado

se da de tres modos: λέγειν, proferir; νοεῖν (28B 6, 6 DK), pensar; κρίνω, discernir (28B 7, 5 DK). La acción parmenídea no se comprende como actividad consciente de un sujeto sobre un objeto, sino como principio del pensar νοεῖν ante la comparecencia de lo que es νόημα-ἔόντος (28B 8, 34-35 DK). Hay ser, se da (al) pensar.

En cuanto a Empédocles (Cornavaca, 2011), ya desde 31B 2 y 3 DK, encontramos una clara alusión a la relación pensamiento-acción. Los versos 1 al 6 de ambos fragmentos se encargan de mostrar la finitud y embotamiento –δείλ ο μανίην– de los recursos –παλάμαι– o sentidos con los que cuenta el ser humano, quien persuadido por lo que le ha tocado vivir, errante, toma la parte por el todo –ὄλον–. En contraste, los versos 7 y siguientes señalan que el todo, aquello en lo que las cosas tienen su verdad, cumbre de la sabiduría –σοφίης ἐπ’ ἄκροισι–, no es un asunto al que los hombres en general estén comprometidos en reconocer, sino solo quien toma distancia, ἐλιάστης, se aleja de la multitud, no tiene ningún sentido por más fiable y, sin embargo, a todos les otorga credibilidad y aprende por su propia indagación πεύσει, despertando y poniendo en marcha el mortal entendimiento –βροτεῖη μήτις ὄρωρεν–. Por donde, es posible el transitar del pensar –πόρος νοῆσαι–. En concreto, la práctica está orientada al pensar, se hace uno con el pensar: del reconocimiento de la condición humana y del acostumbrado modo como cotidianamente es el hombre se sigue un distanciamiento para indagar y pensar por sí mismo.

Hay dos modos de ver que se corresponden con dos modos de acción. De una parte, tenemos δέρκευ –δέρκομαι–, el contemplar referido a la inteligencia νόωι; de la otra, τεθηπώς –τέθηπα–, el sorprenderse con los ojos ὄμμασιν (31B 17, 21 DK). Sin embargo, hay un verso que es revelador: la práctica del contemplar, o como encontramos en 31B 17, 14 DK, μάθη², el aprender a hacer, acrecienta el pensar. La experiencia del pensar acrecienta al pensar en cuanto tal.

En el fragmento 31B 106 DK encontramos, quizá, los argumentos por los cuales la experiencia –praxis si se quiere– del pensar acrecienta al pensar. El 31B 106 DK dice lo siguiente: πρὸς παρεὸν γὰρ μήτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν³, “pues para los hombres el entendimiento crece en relación con lo (que está) presente” (Cornavaca, 2011, p. 209). La expresión primera es la decisiva: la preposición πρὸς sugiere tanto una cierta intencionalidad, un movimiento, como una correlación. Es en torno a, en dirección a, en relación con τὸ παρεὸν, lo presente, el presente, la(s) circunstancia(s) presente(s), pero también lo posible, ἀέξεται, ἀέξω: aumentar, ampliar, fomentar, fortalecer

2 En 31B 17, 9; 26, 8 DK, encontramos el perfecto μεμάθηκε, he aprendido, un aprender a hacer o un aprendizaje por experiencia.

3 Cfr. 31B 108 y 110 DK.

la μῆτις sabiduría, habilidad, arte, pensar, meditar. Nótese que no hay una alusión al entendimiento como facultad, por tanto, no es a una representación a lo que se refiere la sentencia. Es en relación con lo que hay, en efecto, como el saber crece en el ser humano; es la experienciación de lo que hay la fuente de todo saber. Lo primero es condición de lo segundo.

Por su parte, Anaxágoras introduce la oposición λόγῳ-ἔργῳ. En el 59B 7 DK⁴ tenemos lo siguiente: ὥστε τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ, es decir, “de modo que no se puede saber la cantidad de las cosas que se están separando, ni con el razonamiento ni con la práctica” (Cornavaca, 2011, p. 281). El proceso de separación –ἀπόκρισις– por el que las cosas –χρήματα– llegan a ser, el surgir en sí mismo, no se puede conocer, ni de un modo teórico, ni práctico, tal como sucede con las cosas que son. Nótese que ya en el siglo V a. n. e., se tiene clara comprensión de las cosas que son de palabra y de hecho.

En 59B 21b DK tenemos el siguiente pasaje: [ἀλλ᾽ ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμὲν,] ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη [κατὰ Ἀναξαγόραν τσφῶν τε† αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν σθλλαμβάνοντες,]. Cornavaca (2011) lo traduce del siguiente modo: “[Pero en todas estas cosas somos más desafortunados que las fieras,] en experiencia, memoria, sabiduría y arte [(según Anaxágoras) y nos servimos †...de las...† de ellos (ζ) y cosechamos miel y ordeñamos y, reuniendo (lo tomado, lo) llevamos y transportamos.]” (p. 301). Si bien el texto es un poco oscuro, de dudosa fuente (Torrijos-Castrillejo, 2014, nota 26), nos permite inferir un contraste que apoya lo señalado en el párrafo anterior. En relación con los animales, el ser humano se encuentra en desventaja, sin embargo, por la experiencia, memoria, sabiduría y arte nos encontramos en una relación inversa. Toda obra, señalada aquí por las más cotidianas de un pastor, se lleva a cabo por el uso –χράομαι– de la experiencia, memoria, sabiduría y arte.

Finalmente, aunque Demócrito es el último de los presocráticos, es quizá el primero en demandar la necesidad entre teoría y praxis, pensamiento y acción, articulándolos en la prudencia φρόνησις. En 68B 175 DK nos dice que, aunque todo bien es un don, no obstante, todo mal es resultado de la ceguera de la inteligencia y la falta de reflexión διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην, y en 68B 193 DK tenemos que φρονήσιος ἔργον μέλλουσαν ἀδικίην φθλαξάσθαι, “una obra propia de la prudencia es precaverse de una futura injusticia...” (Cornavaca, 2011, p. 443). En 68B 2 DK encontramos Τριτογένεια (ἢ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον) φρόνησις νομίζεται γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα: (βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἂ δει). “(Atenea) Tritogenia (se considera según Demócrito, como) prudencia, y del ser prudente se derivan tres cosas:

4 Cfr. 59B 1 y 4b DK.

deliberar bien, hablar sin errar y obrar lo que se debe” (Cornavaca, 2011, p. 313). Más allá de la intención etimologizante, es importante destacar la relación esencial entre teoría y práctica: φρόνεις, phrónesis, inteligencia, sabiduría como fuente de la acción, que aquí se representa en la trilogía: deliberar, hablar, obrar. A partir de lo señalado en este fragmento propongámonos abordar sucintamente cada una de ellas.

Mientras que en el fragmento 68B 3 DK, el deliberar βουλευώ está como condición del buen ánimo, de la armonía y la concordia, aquello que debe ser objeto de deliberación es la medida y criterio de la propia acción: ni elegir αἰρέω lo que excede nuestras capacidades, ni lo que se encuentra más allá de las posibilidades; en 68B 37 DK, el abderita nos ofrece ya una escala de criterios y objetos de elección: al ámbito de lo divino corresponden los bienes del alma, al de lo humano los del cuerpo; y en 68B 66 DK establece la necesidad de deliberar antes de actuar.

En cuanto al hablar λέγειν tenemos algunas indicaciones de notable consideración: tanto en el fragmento 68B 44 DK como en 68B 225 DK aparece una sentencia que en todo tiempo y lugar ha sido necesaria: ser veraz ἀληθόμυθον –decir la verdad ἀληθομυθέειν–, no verborreico πολύλογον –no hablar mucho πολυλογέειν–, en otras palabras, que el hablar se ajuste a los acontecimientos, sin adornarlos, desfigurarlos u ocultarlos; en 68B 53a y 55 DK tenemos no solo el señalamiento de la incoherencia entre lo que se dice y hace, sino, sobre todo, en la necesidad de atenerse más a la acción que a los discursos por más excelentes y persuasivos que parezcan; en el fragmento 68B 86 DK, nuevamente censura la locuacidad o verborrea y demanda el escuchar ἀκούειν; en 68B 145 DK es mucho más radical en el juicio de la preeminencia de la acción sobre el discurso: λόγος... ἔργου σκιά: la palabra es la sombra de una acción (Cornavaca, 2011), que argumenta en 68B 177 DK con el siguiente quiasmo: una acción vil nunca es maquillada por un discurso locuaz, una acción noble nunca es desvirtuada por una difamación. Sin embargo, como bien señala en 68B 181 DK, no se trata de la acción por la acción, sino de la comprensión συνέσει–συνήμι y el conocimiento –ἐπιστήμη– como condiciones de posibilidad del obrar rectamente –ὀρθοπραγέων–, pero también condiciones ontológicas por cuanto dan lugar a una transformación del ser humano: ser virtuoso –ἀνδρεῖος– y sensato –εὐθύγνωμος–. Si bien es cierto que la veracidad está asociada a la libertad, es el momento oportuno καιρός lo que sella su claridad tal como lo apunta en 68B 226 DK; finalmente, no solo acompañado, sino aún más estando solo, no se debe hablar con engaño ni obrar vilmente 68B 244 DK.

Respecto al obrar, encontramos que la inteligencia ξὺν νόωι es condición del obrar en el hombre bueno ἀνδρὸς ἀγαθοῦ 68B 35 DK, que la rectitud ὀρθοσύνηι y la prudencia πολυφροσύνηι son principios de su felicidad 68B 40 DK, que precaverse de una injusticia es obra de la prudencia φρονήσιος ἔργον y vengarla de la imbecilidad 68B 193

DK, por ello, quien es injusto es más infeliz que el que padece una justicia 68B 45 DK, incluso, más bondad hay en quien ni siquiera quiere obrar injustamente 68B 62, 68, 79, 89 DK, de tal modo que no solo se es injusto de obra, sino también de intención. Recordemos una vez más lo que sentencia en 68B 177 DK: un discurso, por más bello o persuasivo, nunca impera sobre la acción, cualquiera sea su naturaleza; si es mala no fatiga, si es buena su aprendizaje es extenuante 68B 182 DK, de ahí que, por lo que dice en 68B 242 DK, podría inferirse que la bondad no es natural, sino que se cultiva por el ejercicio ἀσκήσιος 68B 244 DK. En consecuencia, dado que grande es pensar μέγα φρωεῖν y diversos son sus modos πολυνοῖην, es necesario ejercitar –ἀσκέω– y hacer justicia u obrar lo que se debe, más que acumular conocimientos 68B 42, 65 y 256 DK. Como puede inferirse de una lectura profunda de los textos atribuidos a Demócrito, el escepticismo respecto al conocimiento verdadero de la realidad ἐτεός- ἐτεή 68B 6, 7 DK, que se debe tanto a su carácter inextricable –ἐν ἀπόρῳ ἐστί 68B 8 DK–, a que el ser humano está separado de ella ἀπήλλακται, como a una deficiencia en la acción de opinar –δόξις–, a su carácter fluctuante –ἐπιρυσμῆ–, el foco de interés es la acción, pero no cualquiera, sino la que se funda en la prudencia φρόνεσις comprendida esta como pensamiento y praxis.

1.2 LOS SOFISTAS

De acuerdo con el gran amigo y maestro Antonio Alegre (1986), “el magno tejedor de edificios de ideas, Platón, ensombreció a la sofística y sus doctrinas” (p. 11). Pero como bien afirma a renglón seguido, a los sofistas se les ha hecho justicia a partir de los estudios historiográficos contemporáneos. Lo que aquí nos proponemos será, precisamente, continuar en esa línea de seguir equilibrando la balanza, mostrando que, si bien, en cuanto a contenido hay algunas tesis que resultan inadmisibles, en lo referente a la defensa de la necesidad de articulación entre *Bíos praktikós* y *Bíos theōrētikós* no fueron menos que sus predecesores y detractores.

Según Melero (1996), “lo que los sofistas ofrecían, en lugar de la educación aristocrática tradicional, era una formación intelectual sistemática, un plan de estudios que, por decirlo con palabras de J. de Romilly, confería «competencia intelectual»” (p. 11). En otras palabras, en los sofistas se encarna un ideal de formación teórica –cuestiones ético-políticas– y práctica –argumentación–, ordenado a la participación del ciudadano en el sistema político y judicial.

Para los sofistas, la virtud y la sabiduría no solo son enseñables, sino que también les resultan útiles, sobre todo, si están ordenadas al perfeccionamiento moral o la excelencia política, tal como lo señala Platón (1985) en su *Protágoras* 318a “ser cada día mejor” y 319a “formar buenos ciudadanos”. Así, los sofistas se destacan por hacer de la sabiduría una forma de vida, que consistía tanto en la habilidad política, la inteligencia para la acción, como en la oratoria judicial (Melero, 1996).

En primer lugar, destaquemos algunas ideas del paisano de Demócrito, Protágoras de Abdera, las cuales podríamos formular como un saber de lo cotidiano o de la proximidad. Testimonio de ello es lo que nos dice Platón (1985) en su *Protágoras* 318d-319a:

Y esa ciencia consiste en un decidir correctamente sobre los bienes familiares –el modo de administrar de la mejor manera la casa propia– y sobre los asuntos de la ciudad –cómo obrar y hablar sobre los asuntos de la ciudad del modo más eficaz posible–.

— Sócrates: Me parece que hablas de la ciencia política y que prometes hacer de los hombres, buenos ciudadanos (80A 5 DK). (Melero, 1996, p. 93-94)

Ya no se trata solamente del *cosmos*, de lo que contiene y mantiene en una unidad, de lo que está más allá, en lejanía, sino lo más propio, próximo, tanto en lo referente a los bienes de la casa, lo privado, como a los asuntos de la *polis*, lo público, todo ello ordenado a la consecución de una buena ciudadanía. Quien no se reconoce en lo íntimo de su casa, ni delibera con todos los que conviven bajo el mismo techo en torno a los bienes hacia los que se orientan, mayor dificultad representará reconocer el bien común al que deberá tender como ciudadano de la *polis*.

Ahora bien, ¿qué significa “el hombre es la medida de todas las cosas, πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος”? Esta sentencia que encontramos tanto en algunos testimonios (80A 13 DK Platón, *Crátilo* 385e ss; 80A 13a DK Aristóteles, *Metafísica* XI 6, 1062b 12; 80A 13b DK Aristóteles, *Metafísica* X 1, 1053a 31; 80A 14 DK Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos I* 216ss; 80A 17 DK Aristóteles, *Metafísica* IX 3, 1046b 29; 80A 19 DK Aristóteles, *Metafísica* X 16, 1062b 13; 80A 21a DK Platón, *Teeteto* 166dss) como en el fragmento 80B 1 DK (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 60, Platón, *Teeteto* 151e-152a), hay que ponerla en su justo sentido y contexto, más allá de un relativismo epistemológico⁵. Por una parte, *χρημάτων*, además de las cosas sensibles e inteligibles, pasadas y en devenir, que están ante el hombre, también significa aquella esfera de acción ante la

5 Para una aproximación al tratamiento de la cuestión: Marcos, G. (2002). Platón y Aristóteles contra Protágoras: estrategias de refutación del relativismo sofístico. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (34), 199-208.

cual debe llevar una obra de comprensión o de dominio (Untersteiner, 2008). Del mismo modo, μέτρον no significa solo criterio, medida, norma, sino también *dominio*, por compartir la misma raíz de μέδω: gobernar, proteger, cuidar (Bailly, 2000; Chantraine, 2009; Untersteiner, 2008).

Tanto a partir de Platón (1985), *Protágoras* 318d-319a, como de lo que hemos dicho, y en esto sigue a su conciudadano, la preocupación central de Protágoras no parece ser tanto el asunto del conocimiento cuanto del dominio de las cosas que son de la casa y de la polis. Que el hombre es la medida de todas las cosas significa, entonces, que es su distancia o proximidad, el cuidado y dominio de las cosas lo que les imprime su sentido, se trata, en definitiva, de qué valores son los que se constituyen en criterio o medida para su relación con las cosas.

Siguiendo a Untersteiner (2008), la correlación de μέτρα y καιρός puede rastrearse desde los pitagóricos (cfr. 58B 4 DK, Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b), para quienes el *kairós* era la manifestación de la armonía cósmica que congrega las cualidades opuestas. Ahora bien, cuando Protágoras recrea la expresión pitagórica del μέτρα καιροῦ (cfr. Diógenes Laercio, IX, 52: καιροῦ δύναμιν ἐξέθετο expuso el poder del momento justo (Laercio, 2010, p. 347)) con πάντων χρημάτων μέτρον, está queriendo decir que, en tanto es, al hombre le ha sido dado el dominio tanto de lo que es como de lo que hace, y, por tanto, libera al *kairós* como entidad que implica el incurable desacuerdo, para llevarlo al mundo como claridad en la que el hombre puede alcanzar la verdad.

En la misma línea de Demócrito, Protágoras defenderá la necesidad, no solo de la educación, sino también de la práctica de las virtudes políticas, desde una comprensión profunda de las cosas. Dos fragmentos nos permiten apoyar lo dicho: de una parte, a Estobeo, *Florilegio* III 29, 80, le debemos la siguiente sentencia: “nada es el arte [τέχνην] sin ejercicio [μελέτης] ni el ejercicio sin arte” 80B 10 DK (Melero, 1996). Mientras que para Demócrito la bondad es correlato del ejercicio ἀσκήσιος 68B 244 DK, para Protágoras el arte de administrar los bienes de la casa y de la *polis* lo es del cuidado μελέτης. Ejercitarse en la relación con los otros y con lo otro, ya sea esto privado o público es a lo que se tiende con la educación. Ahora bien, según Plutarco, *De la ejercitación* 178, Protágoras también afirmó: “No arraiga educación en el alma, si no se profundiza [Tiefe] mucho” 80B 11 DK (Melero, 1996, p. 128). Con este fragmento se inscribe en la gran tradición que viene desde Heráclito 22B 40 DK, pasa por Empédocles 31B 129 DK y llega hasta Demócrito 68B 65 DK y que critica la erudición, pues más que saber mucho, se trata de comprender en lo profundo.

Seguidamente abordemos a Gorgias de Leontinos acentuando algunas de las ideas que se le atribuyen. De una parte, de entre los sofistas, parece que se distinguió por

un discurso dulce y poético (82A 1 DK) a tal punto de ganarse la censura por parte de Aristóteles (1999) (*Retórica* III 3, 1406b 8; *Retórica* III 1, 1404a 24; *Retórica* III 1406b 5). Contrario a lo que la tradición ha impuesto en torno a que los sofistas se desentendían de la *physis*, según la noticia de Plutarco en *Vidas de los diez oradores*, Gorgias mostró interés por cuestiones físicas: “con la mirada fija en una esfera celeste” se lee en 82A 17 DK. A diferencia de Protágoras, según el mismo Platón (1987), *Menón* 95c, no es en la práctica de la virtud, sino del arte de la palabra u oratoria en lo que concentra todo su empeño (82A 21 DK), pues el mérito de todo orador consistiría en ser capaz de ennoblecer o envilecer un mismo objeto con el elogio o la censura (82A 25 DK). Tanto Platón (1992, 1987), *Filebo* 58a, *Gorgias* 450b, como Cicerón, *De la invención* V 2, destacan de Gorgias su empeño en un discurso eficaz o sometimiento por la palabra (82A 26 y 27 DK).

Que no solo para Protágoras, sino sobre todo para Gorgias, el concepto de *kairós* es vertebral tanto en su propuesta teórica como práctica, lo podemos comprobar a través de Filóstrato en *Vida de los sofistas* I, 1:

Gorgias de Leontinos fue el iniciador de la (sofística) más antigua en Tesalia... [Parece] que fue el primero en pronunciar un discurso improvisado. Para ello se presentó en el teatro de Atenas y tuvo la osadía de decir: «Proposed». De ese modo fue el primero en hacer proclama de tan arriesgado ofrecimiento, mostrando, con ello, que lo sabía todo y que podía hablar de cualquier asunto, confiándose a las sugerencias de la oportunidad. (82A 1a DK) (Melero, 1996, p. 150)

Mientras que Protágoras transforma el *kairós* de entidad divina (pitagóricos), en claro o dimensión en la que se desoculta el sentido de las cosas, Gorgias afirma que el *kairós* es el orto del razonamiento:

La corrección del razonamiento, considerando ésta la ley más divina y universal: decir, callar, hacer y [omitir] lo que se debe en el momento debido. Y dos fueron las facultades, de todas aquellas que el deber impone, que practicaron en grado sumo, la razón [y la fuerza], a la hora de decidir, la una, a la de actuar, la otra. (82B 6 DK) (Melero, 1996, p. 196)

El *kairós* no solo es el tiempo oportuno, aquel horizonte de sentido de lo contingente y posible, sino también lo que confiere criterio a la palabra. Por eso, aquello a lo que tiende la sabiduría es el conocimiento de lo propicio según podemos leer:

Y nuestra lucha, según Gorgias de Leontinos, requiere dos virtudes, audacia y sabiduría. Audacia, para afrontar el peligro; sabiduría, para conocer lo conveniente. Porque tanto la palabra como la convocatoria pública que en Olimpia se hace invita al que quiere; corona, sin embargo, al que tiene capacidad (82B 8 DK) (Melero, 1996, p. 197-198)

En el pasaje anterior también podemos encontrar una clara indicación sobre el asunto de la relación entre teoría y praxis. Para Gorgias, la teoría estaría precisamente relacionada con un proceso cognitivo: el conocimiento del tiempo propicio, el *kairós* como objeto de la sabiduría; la praxis, en cambio, representada en la virtud de la audacia cuyo proceso consistiría afrontar y sortear el peligro. Ahora bien, la cita cierra con una cuestión que podría recrearse como sigue: si bien todos están llamados a desarrollar esas virtudes, no todos lo logran por falta de cultivo de sus capacidades.

Ahora bien, tanto Protágoras como Gorgias apuntan a las cosas de la *polis* y a la relación con ellas. En el fragmento 82B 19 DK, Platón, *Menón* 7, le [habla Menón refiriéndose a *Gorgias* 71d]:

En esto consiste la virtud de un hombre: en ser capaz de intervenir en los asuntos de la ciudad y, con su intervención, hacer bien a sus amigos, mal a sus enemigos, y cuidarse él mismo de no sufrir nada de ese tipo... Y existen muchísimas otras formas de virtud, de modo que no es ninguna dificultad decir en qué consiste. Por tanto, en cada una de nuestras acciones y en cada momento de nuestra vida hay una virtud particular para cada acción y cada uno de nosotros. (Melero, 1996, pp. 197-198) (Cfr. Platón, *Laques* 190c-199)

Para los sofistas Protágoras y Gorgias, la virtud no es una cuestión de *physis* o como se lee, de decir “en qué consiste”, sino de capacidad, de habilidad, virtud es sinónimo de inteligencia práctica. En el “ser capaz” hay una mención explícita al saber-hacer, al saber que hay que poseer, dominar, para poder intervenir efectivamente en el modo del cuidado de sí y de los amigos y del ataque y defensa de los enemigos. Ese pluralismo moral que defiende Gorgias tiene su fundamento ontológico en las cosas que son de la casa y de la ciudad, de tal modo que la virtud resulta ser el encuentro propicio de la acción y del tiempo oportuno.

Como es bien sabido por todos, la oratoria fue para los sofistas la mayor expresión de la praxis por cuanto en ella se medía de qué estaba hecho y de qué tanto era capaz una persona, en otras palabras, en la oratoria exponía sus competencias. Ejemplo de ello

es Pródico de Ceos quien, como se lee en 84A 12a DK, se empeñaba en “la corrección en el empleo y la pronunciación de las palabras” (Melero, 1996, p. 248), o Trasímaco de Calcedón, de quien se dice en 85A 3 DK que la precisión y coherencia en un discurso se vuelven virtudes constitutivas de un buen orador: “¿Cuál es esa virtud de que hablo? El estilo que concibe los pensamientos con precisión y los expone con coherencia, estilo muy adecuado y obligado en los discursos judiciales y en cualquier debate verdadero” (Melero, 1996, pp. 270-271). Corrección y precisión, tonalidad y coherencia serían las condiciones de un discurso exitoso y como tales virtudes o competencias que era menester desarrollar. Por su parte, Hippias de Élida ampliará el ámbito de sus consideraciones. De un lado, a partir de textos como *Hippias Mayor*, 30d 5-e 5 y 301d5-302b 4, podemos destacar la doctrina de la continuidad del ser, que determina todas las cosas y al que están ordenadas en cuanto tales, pues lo que se da como ser de sus partes, estas son por su ser (86B 7a DK) (Melero, 1996). Del otro lado, también se interesó por cuestiones culturales e historiográficas tal como lo indica Melero (1996) y el mismo Platón, *Hippias mayor* 285b: “Toda la ciencia del pasado [ἀρχαιολογίας] la oyen con sumo placer, hasta el punto de que yo me he visto obligado, por su causa, a aprender de memoria y estudiar con profundidad todo lo relativo a ella” 86A 11 DK (Melero, 1996, p. 303).

Finalmente, a partir de algunos textos de Platón podemos inferir cuál era el centro de su praxis retórica: primero, criticaba a Sócrates por cuanto viviseccionaba las palabras y las cosas; segundo, criticaba a Protágoras por escudarse en la conveniencia y perder de vista el suelo de las cosas; tercero, por sus competencias diplomáticas –árbitro y mensajero– y oratorias –razones de Estado–, muy seguramente buscando con ellas la autarquía de Elide (86C 1 DK [Platón, *Protágoras* 337c ss]; 86C 2 DK [Platón, *Hippias mayor* 301b]; 86A 6 DK [Platón, *Hippias mayor* 281 a]; 86A 1 DK [Sudas. v. Hippias]).

Mención aparte nos merece Antifonte, ensombrecido por Protágoras o Gorgias, cuyo pensamiento aborda cuestiones más allá de la lectura tradicional de los sofistas. En *Sobre la verdad*, encontramos claramente dos postulados ontológicos: la manifestabilidad de lo que hay y la convencionalidad de los nombres. El realismo del primer postulado le permitía superar el escepticismo de Gorgias, pues le parece absurdo considerar lo existente como inexistente, toda vez que lo que es, no solo lo ven los ojos, sino que es concebido por la mente. Por ello, contra la posición “es posible ver lo que no existe al igual que lo que existe”, plantea lo siguiente: “Lo que existe siempre se ve y se conoce y lo que no existe ni se ve ni se conoce” (87B 1 DK) (Melero, 1996, p. 345). En definitiva, lo que es, hay, no es una construcción social, sino que se da, se manifiesta por sí mismo, tanto a los sentidos como al pensar. El segundo postulado defiende el convencionalismo del lenguaje, esto es, como construcción social y, por tanto, no es que lo que hay es puro nombre, concepto, sino que los nombres asisten, congregan la manifestación

de las cosas; el sentido, fuerza e historia de los acontecimientos es elaborado en el lenguaje (87B 1 DK) (Melero, 1996). Así las cosas, la primera praxis del filósofo consiste en asistir a los acontecimientos acuñándolos en el lenguaje.

En concordancia con lo anterior, donde la verdad (*alētheia*) se identifica con la naturaleza (*phýsis*) y la opinión (*dóxa*) con la ley (*nómos*) (Melero, 1996) (Nota 37), tenemos un tercer postulado: la preeminencia de la ley natural –por necesaria– sobre la positiva –que es accidental–. En el ámbito de lo privado, “un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses [y] su interés reside en obedecer a la naturaleza”, no obstante, en el ámbito de lo público, “la justicia consiste en no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte” (87B 44 DK) (Melero, 1996, pp. 357-358). Cuando hoy se impone la utilidad como estatuto ontológico de todo cuanto es, bien vale la pena recordar otro aporte de Antifonte en el mismo fragmento: “Lo útil, tal como está fijado por las leyes [positivas], es una cadena impuesta a la naturaleza; lo útil que la naturaleza fija es, en cambio, libre” (Melero, 1996, p. 361). En otras palabras, tenemos dos sentidos de utilidad: el que se fija por la ley [del mercado según nuestro tiempo], que exige el máximo rendimiento a lo que existe, y en este sentido, justo sería dar todo de sí al sistema; en contraste, la utilidad natural es aquella que deja ser a todo lo que existe llevándolo a ser lo que es, por ejemplo, el pensar que lleva al ser humano a la realización de su humanidad. La segunda praxis consistiría en diferenciar lo que es por ley natural y por ley positiva y corresponder a cada una procurando una especularidad entre ellas.

En *Sobre la concordia* encontramos más elementos sobre su proyecto de racionalidad práctica, cuyo fin es la realización de la concordia [ὁμόνοιά] consigo mismo y con el otro. En efecto, en el fragmento 87B 44a DK la encontramos considerada como bien sumo, pero también como condición para la armonía natural o interior, la buena administración de la casa y para el buen gobierno de la ciudad, toda vez que ella “comprende en sí coincidencia, comunidad y unificación de un modo de pensar semejante... Contiene también, por otro lado, el acuerdo íntimo de cada cual consigo mismo” (Melero, 1996, p. 368). Algunas razones de esta praxis pueden inferirse de su comprensión de la existencia humana: lo efímero y cruel que es la vida (87B 50-51 DK), y por ello mismo nada justifica el sacrificio de la vida y descuido del tiempo presente en la cual no es posible “intentar una segunda jugada” para reparar las faltas de la tirada anterior (87B 52 DK); la trampa que guarda la acumulación de bienes, pues las penalidades que supone apropiarlos son pocas en comparación con el dolor que conlleva el desprendimiento (87B 53-53a DK); aun poseyendo riquezas, doble pobreza es carecer de sabiduría (87B 54 DK), que no es otra cosa que conocer [οἶδα] la disposición [διάθεσις] del universo (teoría) y escuchar [ἀκούω] la ley de la concordia (praxis) (87B 63 DK).

Finalmente, en el *Político*, Antifonte llamaba la atención sobre el descuido [καταμελεῖν] de la política, así como la dilapidación del tiempo por entregarse a la bebida y placeres (87B 76-77 DK). Como se infiere, la política y el tiempo resultan ser dos grandes bienes sobre los cuales el filósofo, no el sabio de apariencia [δοκησίσοφος] (87B 105DK), debería poner especial atención: en la política, por su objeto la concordia entre los seres humanos y los pueblos entre sí; en el tiempo, porque en él se da la manifestación de lo que hay.

1.3 PLATÓN Y ARISTÓTELES

1.3.1 PLATÓN

La relación de teoría y praxis en Platón no es un asunto nimio ni extraño en su pensamiento, todo lo contrario, atraviesa de principio a fin todos sus diálogos, ya como reflexión sobre *λόγος-ἔργον* (*Protágoras* 325d, *Fedro* 100a, *República* 354b y 389d, *Leyes* 647d), ya como *θεωρεῖν* y *πράττειν* en cuanto tales. Es más, aunque se ha impuesto la comprensión de un antagonismo infranqueable entre ellas y la superposición de la primera, es hora de mostrar su relación esencial. Palabras y obras, teoría y praxis, no son en Platón dos polos antagónicos, sino que están articulados en la unidad especular de la *techne* τέχνη, saber y hacer, que en Aristóteles haría parte de la poiesis.

Ya en uno de los diálogos de juventud encontramos que no es suficiente con el empeño en lo útil, pues las artes no son, como medios, suficientes para la conservación del ser humano (Platón, *Protágoras*, 322b). Además de ellas, que en el discurso de *Protágoras* estarían orientadas a la división del trabajo, lo que supone que no todos, sino algunos dominen la medicina y otros la arquitectura, se requiere que todos sean partícipes de la sabiduría práctica: “Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad” (Platón, 1985, pp. 526-527). Que todos tengan el sentido de respeto mutuo [*αἰδῶ*] y el sentido de justicia [*δίκη*], de cara a la armonía y sana convivencia, es lo que se requiere para la política, por ello, es necesario ese otro tipo de saber que no hace, crea, produce, saber objetivo y útil, sino que actúa en todo a través de todos, el saber subjetivo. Al hombre no le es suficiente un Prometeo que hurte a los dioses el fuego y supla su carencia de recursos, también le es necesario un Hermes que le conceda los dones del reconocimiento y la justicia.

En concreto, la sabiduría práctica es extendida por Sócrates-Platón a la vida entera. A lo anterior habría que agregar una cuestión que completaría la pirámide, el siguiente pasaje de la *Apología* 36c-d:

Iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo [τῶν ἑαυτοῦ] lo mejor [βέλτιστος] y lo más sensato [φρονιμώτατος] posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma [αὐτῆς τῆς πόλεως] y de las demás cosas según esta misma idea. (Platón, 1985, p. 178)

Lo que aquí se está indicando no es cosa baladí, toda vez que, en sentido estricto, es lo que fundamentalmente se constituye en el problema filosófico por antonomasia: la cosa misma, tanto en el orden natural y de la polis como del individuo, es lo que es por sí mismo(a) y el estar pro-curándose a sí mismo(a), para decirlo con las palabras del *Fedro* 245c-e: lo que se mueve a sí mismo [τὸ αὐτὸ κινεῖν], desde sí mismo [ἐξ αὐτοῦ] y para sí mismo [ᾧ ... αὐτῷ] (Platón, 1988a p. 344). En definitiva, la filosofía es ese saber que asiste a tres dimensiones del ser: la *physis*, la *polis*, y el *ethos*.

Discurso y tono similar lo encontramos en el *Fedón* 64a-e, donde Sócrates llama la atención sobre la diferencia entre la vida de la mayoría, dedicada a los placeres, y la vida del filósofo, dedicada al conocimiento. Aunque muchos interpretan este pasaje como un claro ejemplo de su doctrina dualista cuerpo-alma, no podemos perder de vista que ocuparse del alma es ocuparse de lo que se mueve por sí mismo, como principio de lo que se mueve por otro; dicho en otros términos, ocuparse de la cosa misma es el modo más elevado de preocuparse de cada una de las cosas naturales, de los asuntos de la ciudad y de los placeres del cuerpo.

De otra parte, en el Libro IV de la *República*, a partir de la comprensión de justicia como *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν* (433a-b), “hacer lo que es propio de cada uno” (Platón, 1988b), hacer lo propio de sí mismo, encontramos un indicio que nos conduce a comprender teoría y praxis en un juego especular: si nos remitimos a las artes y al orden del Estado, encontramos que entre carpintero y zapatero no hay mayor ocasión de cometer injusticia porque pueden compartir conocimientos y herramientas; sin embargo, no lo es así cuando el artesano se inmiscuye en los asuntos del guerrero y este en los del consejero o gobernantes (434a-b). Es lo que pasa hoy cuando el caporal se entromete en los asuntos del militar o en los del juez o en los del ejecutivo, queriendo juntar todo

ello en una sola cosa para su conveniencia; o cuando el empresario demanda al humanista o al filósofo a producir algo rentable y útil, cuando lo que le es propio es que *haga* aquello –pensar– en lo que encuentra el elemento de su filosofar. Un preclaro ejemplo de ello es lo que encontramos en el pasaje 433b: después de que Sócrates compara la justicia con la moderación [σωφροσύνης], la valentía [ἀνδρείας] y la sabiduría [φρονήσεως], concluye que la prerrogativa de la justicia frente a las otras se fundamenta en que “con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y –una vez nacidas– les permite su conservación” (Platón, 1988b, p. 223). Si hay algo más propio que el filósofo puede y debe hacer es pensar en lo que deja ser y en lo que custodia lo que es: la libertad. La justicia, como hacer lo propio y propiciante de sí mismo, es condición de la moderación, la valentía y la sabiduría, porque ella misma está fundada en la libertad. Por eso, teoría y praxis, conocimiento y política, están unidas esencialmente en una unidad especular, en la que se muestran no como los términos de una relación, sino como la relación misma.

Ahora bien, aunque el filósofo se dedique al conocimiento, no por ello su vida le es menos agradable y placentera, sino todo lo contrario, no solo es más agradable, sino también mejor, que la del ambicioso y la del amante del lucro. En el contexto del diálogo sobre las semejanzas entre el Estado y el hombre (577c), se ha ofrecido la primera demostración consistente en considerar infortunados tanto al hombre tirano cuya alma es esclava de su propia infamia, como al Estado que es gobernado por él (580c). La segunda demostración centra su atención en el placer. Del mismo modo como hay tres órdenes del Estado, hay tres partes del alma y tres tipos de placeres correspondientes: al alma apetitiva el placer y el lucro, a la impetuosa el predominio y la gloria y a la racional el aprender (580d-581c). ¿Cuál de estos modos de vida [τῶν βίωων] –comercial, marcial o filosófica– es la más agradable? Cada hombre hará la respectiva defensa de los modos de vida que le son propios: el rico pondrá el dinero por encima del honor y saber; el valiente considerará al dinero vulgar y al saber fútil en relación con la gloria; el filósofo los estimará alejados del real placer que supone conocer la verdad [τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν] y la justicia (581d). Para superar el nivel de la opinión y saber quién de ellos está más cerca de la verdad o es más “objetivo” si se quiere, se acude a los siguientes criterios: experiencia, inteligencia y razonamiento.

En relación con la experiencia, mientras al rico le cuesta saborear “cómo son las cosas por naturaleza - ὅπῃ πέφυκε τὰ ὄντα” (582b) y mantenerse en ello, el filósofo ha estado expuesto desde pequeño a los placeres del dinero; a ninguno de ellos le ha dejado de sonreír la fama si han hecho lo que es propio de cada uno, mientras que no hay mayor gloria en “la contemplación de lo que es - τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας” (582c) propia del filósofo. En cuanto a la inteligencia, el filósofo trasciende la experiencia particular de las cosas que son de la casa o la ciudad para dedicarse a la cosa misma. Finalmente,

tanto el rico como el valiente juzgan lo que hacen como lo más cierto, sin embargo, dado que el razonamiento es el instrumento principal del filósofo (583d), quien juzga con inteligencia, será lo que es más verdadero –ἀληθέστατα εἶναι– el objeto de su encomio. En conclusión, de los tres placeres, el saber es el más agradable, por tanto, se corresponde con el modo de vida más agradable –ὁ τούτου βίος ἥδιστος–.

La tercera demostración podría resumirse como sigue: dado que el modo de vida racional es más agradable, si el alma es guiada por ella, los otros dos modos hacen lo que les es justo y reciben lo que les es propio, de un modo mejor y más verdadero; de no ser así, cualquiera de los otros modos de vida tiranizaría a los demás, alejándolos de lo que les es propio y verdadero (586e-587a).

Que el modo de vida no solo es el más agradable, sino también el más útil puede demostrarse a través de algunos pasajes de la *República*. En 487b-d, Adimanto se lanza en ristre contra los filósofos al considerarlos extraños, depravados e inútiles para los Estados, además de rebajar el saber filosófico a mera experticia y juego de palabras. La respuesta de Sócrates no se hace esperar, acudiendo a la analogía del gobierno de un barco: ante el caso de un capitán sordo, corto de vista y de conocimientos, los marineros se amotinan y luchan por hacerse al timón, ya mediante persuasión, ya mediante artimañas. Cualquiera de ellos desestima que un verdadero piloto debe prestar “atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte”, considerando a quien lo es, al “observador de las cosas que están en lo alto”, ‘charlatán’ e ‘inútil’” (Platón, 1988b, p. 302). Es el mundo esa unidad que posibilita el juego especular de teoría y praxis. De ahí que la utilidad del filósofo estribe, pues, en conocer *lo que es y su gobernar* para aplicarlo al gobierno de las cosas de la casa, del Estado y de sí mismo, ocupación que supone no solo estar “dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia... [sino también ser] amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación” (Platón, 1988b, p. 300).

En otro aparte encontramos lo que es una propedéutica de la filosofía, de aquello que excita a la inteligencia a elevarse a la verdad de lo que es, como condición para hacerla práctica en un sentido elevado. En primer lugar, aparece la aritmética (525a), que permite pasar del cálculo comercial al conocimiento del número en sí; le sigue la geometría porque eleva del “‘cuadrar’, ‘aplicar’ ‘añadir’” (527a) cualquier superficie al conocimiento de lo que dimensiona todo cuanto es; en tercer lugar está la geometría de los sólidos o estereometría como conocimiento de la profundidad de las cosas (528b) para elevarse a la profundidad de la totalidad; en cuarto lugar tenemos la astronomía que lleva de la observación de los movimientos del tiempo y del clima al movimiento de los astros (529a); en quinto lugar está la música que permite pasar de la audición de

los acordes y medición de los sonidos (531a-c) a la armonía en cuanto tal; finalmente la dialéctica o filosofía, cuya definición más bella es la siguiente: “Llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo...” (532a), y así, “en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre” (500c-d).

Ahora bien, además del viaje de subida que suponía el conocimiento, se requiere ahora emprender el de bajada, sea porque lleve al Estado un diseño de su plano acorde con el modelo divino, de tal modo que el filósofo sea un “pintor de organizaciones políticas” (500e-501c), sea porque requiera descender junto a los prisioneros de la caverna y participar en sus trabajos y recompensas (519d). Así las cosas, *contemplar* la Idea de Bien supone el compromiso de *aplicar* el conocimiento en la esfera política. De ahí que esa alianza entre política y filosofía ya hubiese sido advertida como necesaria (499b-d), que hubiese sido prohibida su disociación si es que de verdad se aspira a curar los males del mundo, de los Estados y de cada ser humano (473d-e).

De esta manera, dado que el filósofo siente desprecio por el gobierno (521b), es necesario que asuma su compromiso político que se cifra en llevar una vida virtuosa y sabia como condición de aquella riqueza que procura la felicidad para el Estado (521b), en valorar más lo recto, considerar lo justo como cosa suprema y necesaria (540e), “obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público” (517c), ser un “artesano de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica en general” (500d), ocuparse de la consolidación de un Estado justo y feliz y del cuidado de los demás (420b y 520a-b), en definitiva, llevar a la realización el “volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero - ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν” (521c), es decir, retornar de lo inauténtico de la existencia a la esencia o cura de sí, cuidado del otro y de lo otro.

El pensar no está frente a la praxis como aquello hacia donde debe dirigirse, sino que el pensar es él mismo una acción por realizarse. Tampoco el pensar se propone algo menos que la praxis pues el pensar tiene por *telos* el vivir bien y por ello hace una distinción entre lo condicionado –aquello a lo que se orientan las artes particulares– y lo incondicionado –el asunto o cosa misma–. El pensar es la auténtica praxis: la auto-responsabilidad. Aunque en el *Teeteto* encontramos lo que podría considerarse como clara contraposición entre la vida del político y la vida del filósofo, otra mirada es necesaria. En dicho diálogo (172c), en la discusión entre Sócrates y Teodoro, encontramos lo que pareciera un duro señalamiento: “Los que se han dedicado mucho tiempo a la filosofía frecuentemente parecen oradores ridículos, cuando acuden a los tribuna-

les” (Platón, 1988c, p. 237) (Cfr. *Gorgias* 484c ss., y *República* VI 487b-d), es decir, pareciera que se señalara una relación directamente proporcional: a mayor experiencia filosófica, mayor impericia política. Ahora bien, inmediatamente se plantea el asunto inversamente: “Los que han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes parecen haber sido educados como criados, si los comparas con hombres libres, educados en la filosofía” (172c-d) (Platón, 1988c, p. 237). Como puede verse, la relación es inversamente proporcional, a mayor pericia política, menor libertad. Lo que entre uno y otro pasaje se juega es nada menos que la auténtica praxis, esto es, el cuidado de sí.

El filósofo es el auténtico político, no porque ande en tribunales y entre senadores, sino porque piensa en el cuidado de la *physis*, de la *polis* y del *ethos*, en tanto piensa la cosa misma. En *Político*, encontramos un diálogo entre Sócrates y el Extranjero sobre aquellas ciencias que tienen por fin al conocimiento en sí mismo –ciencia pura y simplemente cognoscitiva– y que carecen de toda vinculación con la producción de cosas útiles –ciencia práctica– (258d-e). En el ámbito de la acción, ¿es menos práctico el filósofo que el que gobierna? La respuesta del Extranjero sería la siguiente: quien da su consejo a quien reina, tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante (259a). En síntesis, el filósofo no es quien produce o gobierna, sino que su acción es la *Σωτηρία*: preserva, su función no es instrumental, porque la filosofía no está constituida como causa o medio de la producción, sino de preservar lo que hay (287e). En tanto el sentido o praxis del filósofo es cuidar de la cosa misma, la filosofía es soteriológica.

1.3.2 ARISTÓTELES

Mientras que Platón se guía por la *techne*, Aristóteles lo hace por la *elección*. Mientras que el primero reflexiona sobre la relación teoría y praxis a partir del hacer objetivo *poiein* –fabricar, causar, crear–, el segundo pone su atención y empeño sobre el hacer subjetivo *prattein* –elaboración de la acción conforme a principios y fines–. Sin embargo, es común a ambos una comprensión de dos tipos de saberes: los auxiliares –*ὑπηρετικός*–, que producen y fabrican, y los directivos –*βασιλικός*–, que proporcionan la rectitud de la comprensión y el uso. Si bien es cierto que hay ciertas obras aristotélicas que son populares en el estudio de nuestra cuestión, como es el caso de *Ética nicomáquea*, también hay otras menos renombradas, pero no menos profundas y por ello les dedicaremos mayor atención, como es el caso del *Protréptico* y *Sobre la Filosofía*.

En el *Protréptico*, Aristóteles exhorta a filosofar a Temisión, Rey de Chipre, primer y directo destinatario de la obra, pero también es una defensa ante la crítica de Sócrates (1980) en su *Antídosis*, 263-266, quien considera a la filosofía un saber inútil para

“hablar” o para “actuar” y a la que escasamente le encuentra un valor propedéutico. Contrariamente a esto, Aristóteles tiene en mente otra concepción de utilidad y por ello toma distancia de la que parecía imponerse en la época, exhortando a los jóvenes a filosofar. En el fragmento 5b encontramos:

No hay, pues, que rehuir la filosofía, si la filosofía es en verdad, según creemos, la adquisición y el uso del saber, y el saber está entre los bienes más grandes. No debemos navegar hasta las columnas de Hércules⁶ por afán de lucro y arrostrar muchos peligros y, en cambio, por la sabiduría, no esforzarnos nada y andar escatimando. Aristóteles. (2005a p. 152). Protréptico. Gredos

De los fragmentos del *Protréptico*, que debemos a varios autores, solo nos concentraremos en aquellos que versan sobre el encomio de la filosofía por su utilidad para la vida buena, pues es claro que tanto si se está de acuerdo como que no, en cualquier caso, se filosofa, toda vez que, a favor o en contra, hay que argumentar, o como dice Aristóteles “demostrar” (2a-2g). De tal manera, la preocupación principal de Aristóteles en el *Protréptico* no está en demostrar la necesidad del filosofar, que como ya se ha dicho, acompaña a todo aquel que argumenta, sino en el *para qué* del filosofar, esto es, del temperar la disposición del alma, que no solo conduce a la felicidad, sino también a la rectitud de juicio sobre la relación con las cosas que se disponen provechosamente para la vida, así como de la vida políticamente recta (Aristóteles, 2005a, pp. 141-145).

En el fragmento 5 del *Protréptico* encontramos la tesis central de todo el texto: que el filosofar es posible, provechoso, fácil y placentero (Aristóteles, 2005a). Como demostraciones de que es *posible* tenemos las siguientes: aquello que ontológicamente es primero y, como tal, elemento de todo cuanto es, es más cognoscible que sus efectos, toda vez que si se suprime lo primero no habría ocasión de lo segundo; además, los efectos son contingentes, y, en consecuencia, lo que hoy sabemos de ellos, mañana habrá quedado en entredicho por el cambio de su horizonte de comprensión. Que es *provechoso* tiene su argumento en las siguientes consideraciones: del conocimiento de la naturaleza de las cosas, que no es otra cosa que “la disposición que le es propia” (Aristóteles, 2005, p. 151), se sigue que se tenga a la mano el criterio o medida para juzgar lo que es mejor, tanto en el orden teórico como práctico, y del mismo modo como el panadero produce el pan, el escultor la obra, el arquitecto la casa y así sucesivamente, porque en el producir, crear y construir encuentran lo que les hace ser como son: “El sabio preferirá la reflexión antes que ninguna otra cosa, pues en ello consiste la

6 También conocidas como Estelas de Heracles, están ubicadas en el estrecho de Gibraltar; en la antigüedad eran el límite de lo conocido.

función de esta facultad” (Aristóteles, 2005a, p. 151). En cuanto a que el filosofar es *fácil* puede ser expuesto del siguiente modo: mientras que otras artes o ciencias –como la matemática– representan gran esfuerzo, la filosofía permite progresos en poco tiempo, precisión en las cuestiones tratadas y no requiere de instrumentos ni lugares para practicarla (Aristóteles, 2005a). Finalmente, que es *placentero* filosofar lo demuestra el cuidado y fruición de las cosas elevadas y el abandono de los otros quehaceres y placeres.

Ahora bien, que filosofar es posible, provechoso, fácil y placentero tiene sentido en virtud de las siguientes razones: en primer lugar, tenemos el *argumento antropológico* que consiste en una tesis compartida tanto por el platonismo como por el aristotelismo: el alma que gobierna y el cuerpo que es gobernado. La diferencia está en que mientras para Platón el alma se dividía en tres, concupiscible, colérica y racional, para Aristóteles solo en dos, racional e irracional, con el ánimo de poner a la razón en el centro y alto de la existencia humana, como aquello que por *sí mismo* lleva a cabo la *areté*⁷ que le es propia (Aristóteles, 2005a).

En segundo lugar, tenemos el *argumento teleológico*, esto es, del mismo modo que la salud es el *érgon*⁸ [ἔργον] del médico, la salvación la del piloto, la del arquitecto la casa –aquí *érgon* como función y *télos* coinciden–, y de la visión el ver –*érgon* como uso–: “La verdad es, por tanto, la función más elevada de esta parte del alma” (Aristóteles, 2005a, p. 157). Nótese cómo aquí hay una diferencia fundamental entre las cosas que son del ámbito productivo y las del racional: mientras que es preferible la salud a las cosas saludables, por ejemplo, es preferible estar sano (función) que tomar medicinas para curarse (uso), en el ámbito racional el *érgon* es más esencial porque congrega lo que es función –contemplación de la verdad de los entes– con lo que es obra –pensar–.

En tercer lugar, como parte del anterior, encontramos un señalamiento, a nuestro juicio, directamente contra Isócrates e indirectamente contra Platón, ya que Aristóteles (2005a) es vehemente cuando afirma: “Efectivamente, si este saber fuera de carácter productivo, sus productos serán diferentes de sí mismo, como lo es la casa de la construcción, que no es parte de la casa” (p. 158). Es decir, Aristóteles no tiene a la vista previa la *techne*, y por tanto no está apuntando al hacer objetivo *poiein*, sino la elección de lo mejor y en consecuencia el hacer subjetivo *práttein* o elaboración de la acción

7 Dejamos sin traducir ἀρετή areté con el ánimo de conservar los dos sentidos esenciales de la palabra: virtudes morales propiamente dichas y perfección o excelencia lograda por la praxis. En otras palabras, ἀρετή areté es el modo de ser en el que se realiza excelentemente la disposición o función natural de una cosa.

8 Érgon significa obra, uso, o función, fin (cfr. Ética Nicomáquea I 1, 1094a; Ética Eudemia II 1, 1219a13ss). καὶ τέλος ἐκάστου τὸ ἔργον se lee en Ética Eudemia II 1, 1219a8.

conforme a principios y fines: “El pensar [obra] y contemplar [función-fin], por tanto, son función de la virtud y esto es para los hombres, de todas las cosas, lo más digno de ser elegido” (Aristóteles, 2005a, p. 158). En otras palabras, aquí encontramos la teoría y la praxis reunidas en la sabiduría o φρόνησις⁹.

En cuarto lugar, a partir de los siguientes pasajes: “Si amamos el *ver por sí mismo*, esto prueba suficientemente que todos aman extremadamente pensar y conocer” (Aristóteles, 2005a, p. 159) (cursiva mía), que se complementa perfectamente con:

La visión es necesariamente de todas las percepciones la más deseable y honorable, pero la sabiduría es más deseable que ésta y que todas las percepciones y que el vivir, por poseer un grado más elevado de verdad, de tal manera que todos los hombres persiguen el saber por encima de todo, pues al amar la vida aman el pensar y el conocer.¹⁰ (pp. 160-161)

Podemos inferir que lo que está en juego es aquello que es *por sí mismo*, más que lo que es por otra cosa, lo que es causa más que lo que es concausa o efecto. Como bien podemos reconocerlo en el fragmento 9, se trata de elegir, más que la riqueza, el poder o el placer, la sabiduría, toda vez que es lo más elegible o amada por sí misma y no en virtud de ninguna otra cosa, pues si se poseyera todo aquello, pero nos faltara sabiduría, no solo no podríamos aprovechar ningún bien, por cuanto viviríamos meramente como en estado de enajenación, de minoría de edad o adormilamiento, sino que no sabríamos reconocer el máximo bien, el vivir bien, que solo es reconocible en la libertad, mayoría y vigilia, de tal modo que si son deseables “lo cognoscible y lo claro, evidentemente lo será por necesidad también el conocer y del mismo modo el pensar” (Aristóteles, 2005a, p. 165).

En el quinto lugar tenemos lo que podría llamarse un *argumento teológico*: teniendo en cuenta que el alma está acoplada al cuerpo como su principio vivificador y,

9 Solo aparecerán separadas en *Ética Nicomáquea*, VI 5, 11140a24ss.

10 Nótese la similitud con este texto: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν [25] μέλλοντες πράττειν τὸ ὄραϊν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτῆ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς. Aristóteles, *Met.* 1980a. (cursiva mía). Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no solo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos [25] la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba en que esta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias (Aristóteles, 1994, pp. 69-70) (cursiva mía).

no obstante, el ser humano es un mortal, lo único divino e inmortal que pertenece al hombre es su intelecto como la parte más elevada del alma según hemos dicho (Aristóteles, 2005a).

En sexto lugar, encontramos un *argumento ontológico*, que nos permitimos exponer sucintamente en los siguientes términos: las cosas se generan o bien por obra de pensamiento y arte –una casa, una nave–, o por obra de la *phýsis* –plantas y animales–, o bien por obra del azar. Mientras que las últimas no se generan con vistas a algo y por tanto son algo indeterminado, en las primeras siempre hay un fin en virtud del cual son causadas, sin embargo, lo que es por obra del pensamiento y del arte lo es en conformidad con la naturaleza, pues, contrario a Platón, para quien la naturaleza es una obra de arte que imita un modelo originario (Platón, *Timeo*, 28a-b), para Aristóteles (2005a) “la naturaleza, efectivamente, no imita al arte, sino el arte a la naturaleza” (p. 174). Dicho en otras palabras, dado que en la *phýsis* está implicado no solo el *surgir por sí mismo*, sino aquello por mor de lo cual surge, aquello a lo que se conforma toda obra de arte o del pensar –en tanto la imita y auxilia–, es precisamente a la necesidad con vistas a algo de todo producir.

Ahora bien, si el ser humano surge por obra de la *phýsis* y en conformidad con ella, pregunta el estagirita: “¿Cuál es, entonces, de las cosas que existen, aquellas con vistas a la cual la naturaleza y el dios nos engendraron?” (Aristóteles, 2005a, p. 176). Acudiendo a sus predecesores, cita a Pitágoras: “«Contemplar el cielo»” y a Anaxágoras “«para contemplar el cielo y los astros que hay en él, la luna y el sol»” (Aristóteles, 2005a, p. 176). Si el fin es aquello en lo cual la generación encuentra su consumación, y en el ser humano, las cosas del cuerpo son primeras en el orden del tiempo y las del alma –la sabiduría– es lo último que se genera por naturaleza, entonces, “una cierta forma de sabiduría constituye para nosotros el fin de acuerdo con la naturaleza y el pensar es el fin último con vistas a lo cual hemos nacido” (Aristóteles, 2005a, p. 177).

Contrario a lo que muchos defienden, esto es, que en Aristóteles hay una preeminencia de lo teórico-contemplativo –*bíos theōrētikós*– frente a la *prâxis*, sobre todo por lo dicho en *Ética Nicomáquea* X, 1177b1ss, no podemos olvidar dos cosas: de un lado, el sentido u horizonte de comprensión aristotélico –acción, deliberación– que, como ya hemos dicho supra, difiere ostensiblemente del platónico –creación, producción–; del otro, que el conocimiento y contemplación sea lo más elevado, no quiere decir que su objeto sea siempre el principio supremo, esa “diversa naturaleza –tis hetéra *phýsis*–” en la que se encuentran “las entidades más elevadas” (Aristóteles, 2005a, p. 192), o el cosmos –el cielo, los astros, la luna, el sol–, sino también aquello que hacemos o ejercemos: elegir unas cosas y rehuir de otras, vivir en

potencia, dormidos –léase inauténtico, irreflexivo–, o vivir en acto, despiertos –por sí mismos, no por otro–, pues del mismo modo como el vivir es el ser de todos los vivientes, el pensar rectamente es el ejercicio del alma más elevado y, por tanto, el vivir más propiamente, conforme a la naturaleza.

Lo anterior, nos lleva finalmente al argumento de la *utilidad* que, como es común en Aristóteles, se dice de muchas maneras: de una parte, tenemos el sentido de utilidad a partir de aquello que se define por otra cosa, es decir, lo útil es lo que reporta beneficio y ganancia o fama; y de la otra, el sentido de utilidad comprendido desde aquello que se define *por sí mismo*, esto es, lo bueno y valioso (Aristóteles, 2005a, p. 181). Tanto los médicos como los gimnastas son artífices de la virtud del cuerpo y los arquitectos lo son de la construcción; en contraste, los filósofos, contempladores de la naturaleza de los entes y de su verdad, lo serán del vivir en tanto que se ocupan de los ejercicios o disposiciones del alma. En contraste con la tesis platónica del filósofo rey como el más indicado para legislar y gobernar, Aristóteles (2005a) formula la tesis del filósofo como artesano: “El filósofo es entre los artesanos el único que logra leyes estables y acciones rectas y bellas” (p. 181), por cuanto procuraría aquella ley que mejor concuerde con la naturaleza, vale decir, aquel surgir orientado al mejor fin: la vida buena, feliz, justa, bella de la *polis*. Pero no solo se trata de una concordancia con la *physis* y con la *polis*, sino también *consigo mismo*: “...como si fuera un buen piloto, que tiene amarrados los principios de su vida en lo eterno y permanente” (Aristóteles, 2005a, p. 186).

En *Sobre la filosofía*, un escrito de tres capítulos según Laercio (2010), cuyos contenidos hablarían sobre el origen, desarrollo y progreso del ser humano, a través de cinco etapas, teniendo como eje conductor la palabra “sabiduría” (primer capítulo), sobre su crítica a la teoría platónica de las Ideas, específicamente a los números ideales (segundo capítulo), y sobre su visión del mundo (tercer capítulo), también nos aporta un elemento fundamental a la argumentación sobre nuestro empeño, principalmente aquellos fragmentos que presumiblemente hicieron parte del primer capítulo.

Por una parte, nos encontramos con lo que podría llamarse una historiografía de las antiguas filosofías, y tres cuestiones parecieran ser las preocupaciones principales que se infieren de los fragmentos 1 al 7b: ¿Cuál de ellas es la más remota? ¿Cuáles son sus contenidos? ¿Cuál se deriva de cuál? De acuerdo con Laercio (2010), para Aristóteles (2005b). Sobre la filosofía. Gredos. Los Magos, léase iraníes, son más antiguos que los egipcios, y como dato cronológico pone a Zoroastro como quien vivió seis mil años antes de la muerte de Platón. Esto podría deberse a dos razones: de una parte, establecer un paralelismo entre el dualismo iraní y griego, entre Zoroastro y Platón (Jaeger, 1946); de la otra, sugerir que la sabiduría griega se debe más a los iraníes que a los egipcios. En contraste, con los caldeos no podría establecerse la más mínima relación

por cuanto ellos ponen siete principios, mientras Aristóteles (2005b) solo la forma y la materia. En cuanto a los órficos, dos parecen ser las tesis: una, que Orfeo nunca existió, y dos, por tanto, los poemas órficos (escritos quizá por Onomácritos o Cercón) (Aristóteles, 2005b) solo recogen la doctrina de una comunidad, más que de un personaje. Finalmente, tanto la inscripción délfica γνῶθι σεαυτὸν –conócete a ti mismo–, como la sentencia μηδὲν ἄγαν –nada en demasía– tradicionalmente estaban atribuidas a los siete sabios, particularmente a Quilón, sin embargo, el mismo Aristóteles atribuye la primera a la Pitia, esto es, a Femónoe hija de Apolo, como queriendo poner él mismo el origen de la sabiduría griega en los dioses.

Por la otra parte, tenemos la etimología e *historia* del concepto sabiduría (*sophia*). Tanto Filópono (fragmento 8b) como Asclepio (fragmento 8c) coinciden en reconocer una correlación entre sabiduría –σοφία– y claridad –σάφεια– (Aristóteles, 2005b). La claridad es la condición ontológica de la iridiscencia de las cosas, es el destello o manifestación de las cosas al ser traídas de lo oculto a la luz, por tanto, la sabiduría consiste en clarificar las cosas, traer las cosas a la claridad en la que son manifiestas como tales cosas. En la segunda parte del fragmento 8b, encontramos lo que podría considerarse como la historia del concepto sabiduría atribuida por Filópono a Aristocles de Mesina (s. II., d. n. e), un peripatético que escribió un texto *Sobre la filosofía*, homónimo al de Aristóteles (2005b). La tesis central es la siguiente: dado que los hombres perecen de diversas maneras (enfermedades, hambrunas, guerras, terremotos, cataclismos), de igual modo se pierden los conocimientos y, de diversas maneras y periódicamente, retornan nuevamente. Ahora bien, cinco momentos con sus cinco fuerzas decisivas configuran la idea de sabiduría y al sujeto sabio: en un primer momento tenemos la *necesidad* que conduce a ingeniar lo apropiado para satisfacer las necesidades básicas, por tanto, la sabiduría se entiende aquí como *inventiva* y sabio al inventor; en segundo lugar, está el *placer* o gusto que impulsa a forjar las artes y la civilización, en las que la sabiduría se comprende como *descubrimiento* y el sabio como descubridor; el tercer momento está determinado por *lo político* que demanda todo lo necesario para la estabilidad y concordia de la polis, de ahí que la sabiduría sea definida a partir de las *virtudes* políticas y el político sea la representación del sabio; en cuarto lugar tenemos la *physis* y los cuerpos que surgen de ella, en virtud de la cual la sabiduría se comprendería como *teoría natural* y los sabios como fisiólogos; finalmente, el momento cumbre es aquel determinado por el *saber* en cuanto tal, donde la sabiduría se comprende como *contemplación* de las entidades divinas y el sabio como teólogo, es así porque la sabiduría conduce a la claridad, deja ver lo más claro y manifiesto, en virtud de lo cual los entes cobran sentido.

En obras posteriores algunas de las anteriores cuestiones se mantendrán, incluso de un modo más decisivo. En *Metafísica* 1025b 21-28 y *Tópicos* 145a 15-18, nos encontrare-

mos con la siguiente taxonomía de ciencia: el conocimiento contemplativo o teórico que apunta hacia el saber; el conocimiento creativo, productivo o poético respecto a la obra, el conocimiento práctico que es respecto a la acción, la cual supone tanto la elección como la acción en cuanto tal (Aristóteles, 1994; 2000). En la *Ética Nicomáquea*, III 2, 1111b 27, 1112a 15 y III 5, 1113 b 7-14, Aristóteles (1985) va a señalar que el saber práctico está fundado en la *prohairesis προαίρεσις*, es decir, en la elección “acompañada de razón y reflexión” de los medios respecto al fin dado. Finalmente, en *Ética Eudemia* II 1, 1219 a 38-1219 b 2, encontramos lo siguiente:

La felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta (...) obrar bien y vivir bien son lo mismo que ser feliz, y cada uno de estos términos, la vida y la acción, son un uso y una actividad; y, así, la vida activa es un uso. (Aristóteles, 1985, pp. 433-434)

En concreto, Aristóteles postula una fórmula que nos permitimos expresar del siguiente modo: actuar bien = vivir bien = ser feliz, pero esto se da si y solo si el obrar y el vivir son concordantes a la virtud o naturaleza. Por tanto, los ejercicios del alma –reflexión, deliberación y elección–, sumados al reconocimiento de las capacidades, de aquello de lo que *somos* capaces, son fundamentales para hacer y vivir bien y en ello estriba la mayor utilidad del saber y la praxis.

1.4 EL HELENISMO

1.4.1 EPICURO Y LA PRÁCTICA FILOSÓFICA

En un primer momento es menester realizar la identificación somera del pensador a tratar. Epicuro fue un filósofo de la antigüedad que vivió aproximadamente entre los años 341 y 270 a. n. e., más o menos contemporáneo de Aristóteles, fundó su propia escuela a la que llamó “El jardín”, con una connotación particularmente revolucionaria para la época y es que en ella podían ingresar las mujeres y también los esclavos quienes estaban excluidos de la educación en la antigüedad. Por otro lado, se reconoce que su pensamiento filosófico está permeado por la tendencia a la *praxis* humana: “La ética era la disciplina clave de la filosofía de Epicuro, pues ningún saber tenía valor si

carecía de una repercusión práctica, beneficiosa para nuestras vidas” (Berti, 2015, p. 11). Se dilucida claramente de manera explícita la concepción de la filosofía que tenía el pensador, la cual “era una filosofía rigurosamente pensada como aplicación práctica para lograr una vida feliz, todos los conocimientos debían tender a este objetivo, tutelados por los valores éticos” (p. 35).

Para Epicuro, el pensamiento teórico tenía valor solo en la medida en que fuera sustentación para una práctica en cuanto a la vida, y no cualquier vida, sino una vida placentera, porque recordemos que Epicuro busca la felicidad, y como bien lo afirma Berti (2015), “lo que hace especial y diferente el pensamiento de Epicuro es la afirmación de que el conocimiento teórico adquirido no tiene ningún valor por sí mismo si no tributa nada a la buena vida” (p. 38). Sin embargo, no es como se ha pensado en la actualidad, que es un hedonista vulgar, que solamente busca el placer por el placer; dicha interpretación se debió a las distorsiones dadas en la época del cristianismo donde desacreditan estas corrientes que daban importancia a los placeres del cuerpo y aún persisten rezagos de dichas interpretaciones viciadas de subjetivismos y sin fundamentación, válidas desde una perspectiva objetivamente hablando. Es cierto que “se trata de una ética hedonista, pero no bajo el uso coloquial que actualmente se le da al término, así como se esbozó antes, debe entenderse como el no sufrimiento o dolor en el cuerpo ni turbación en el alma” (Deras, 2018, p. 69). Puede entenderse a Epicuro como un hedonista racional, que busca el placer, pero teniendo siempre presente la prudencia, valor que va a estar mediando su filosofía a lo largo de su vida, quien igual que su contemporáneo Aristóteles iba a propender por el justo medio donde no se caiga en excesos, pero tampoco en defectos, esto se puede entender cuando Epicuro (2012) plantea que “también en la moderación hay un término medio, y quien no da con él es víctima de un error parecido al de quien se excede por desenfreno” (p. 104).

Nuestro pensador plantea que, para alcanzar la *eudaimonía*, (traducida como felicidad), se debería lograr la *aponía* y la *ataraxia*. Mientras que la primera se entiende como la ausencia del dolor físico, la segunda como la imperturbabilidad del espíritu, advirtiendo que el sentido del espíritu no es el mismo que el del cristianismo, sino que hace referencia a la parte interna del ser antropológico, es estar bien consigo mismo. Desde esta perspectiva, se tiene en cuenta que “la ética epicúrea no se resumía en un conjunto normativo, sino que suponía una práctica de vida, diferenciándose así de las filosofías teóricas” (Berti, 2015, p. 12). Se infiere entonces, la incidencia de la filosofía epicúrea en la vida de quienes asistían a “El jardín”, en donde, no solo se pensaba la vida y la felicidad, sino que se vivía la doctrina, fruto de las reflexiones que trascendían de lo meramente teórico –de una manera natural– al campo de la práctica. Esto se

constata cuando el autor, antes de dar inicio con el filosofar en la escuela, ofrecía un banquete y así se podía estar dispuestos solo a aprender una vez satisfechas las necesidades básicas.

En la misma línea de argumentación, de acuerdo con Berti (2015), “Epicuro pensaba que la función de las reflexiones filosóficas era terapéutica; es decir, que servían para mejorar la vida de quienes las acogían y ofrecían soluciones a sus problemas” (p. 37). Desde esta perspectiva, la filosofía puede ser considerada como un instrumento para aliviar las tensiones del alma e incluso los dolores físicos, es una especie de medicina que cura los males individuales, los cuales simultáneamente inciden en el bienestar general y a su vez la salud pública.

Una primera etapa que se da en este procedimiento terapéutico de la filosofía es develar las causas de los sufrimientos, lo cual puede llegar a descubrir, que dicho sufrimiento está causado por falsas percepciones e imágenes que se tienen de la realidad o por una mala interpretación que se le da a la felicidad, situación que es muy pertinente para las sociedades contemporáneas, donde se tiene una imagen distorsionada de la felicidad agenciada por las empresas y medios de comunicación masiva, que conlleva a que la persona se sienta frustrada si no obtiene un objeto físico determinado a través del cual piensa conseguir la felicidad. Así, la filosofía permite saber qué es lo realmente importante y qué es una mera manipulación del mercado para incentivar el consumo y lograr ventas que permitan que dichas empresas mantengan el monopolio del mercado.

Volviendo a Epicuro y apoyando lo anterior se considera que:

Saber y filosofar sobre lo que se conoce es ventajoso a la hora de examinar cuáles son los motivos de los malestares humanos, así como para explorar en los motivos que impiden a muchos disfrutar de la vida plenamente, y analizar por qué las personas se angustian o temen. Conocer, filosóficamente hablando, es penetrar en la naturaleza del alma, en los desequilibrios entre la mente y el cuerpo, y discernir cómo se forman los juicios de valor gobernados por la falsa imagen de la felicidad o los placeres malentendidos. (Berti, 2015, p. 38)

La falsa imagen de la felicidad en la actualidad está relacionada con el discurso de la posmodernidad donde líderes políticos y magnates de la economía configuran un lenguaje que va incidiendo en las prácticas culturales de consumo, que prometen una vida mejor si se compra un determinado producto, pero que en última instancia es solo un discurso vacío que a “juicio de Epicuro, ese ejercicio retórico era insustancial, pues no afrontaba las verdaderas razones que ocasionaron miedos y sufrimientos, y

solo se recreaba en la belleza del discurso bien trenzado y la habilidad del orador, sin contenido útil” (Berti, 2015, p. 38). Así, se propende por la practicidad del discurso filosófico, pues según nuestro pensador “vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano” (Epicuro, 2012, p. 117). En el momento que se están descubriendo los velos que no permiten la real apreciación de los fenómenos sociohumanos se está generando un alivio para evitar el sufrimiento.

Nuestro filósofo reconocía dos causas de todos los males del hombre “pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma” (Epicuro, 2012, p. 89). Así entonces, Epicuro (2012) formuló de manera taxativa un tratamiento filosófico al que llamó *tetrafármaco* y que consistía en lo siguiente:

- a. No temas a los dioses ni al destino.
- b. No te preocupes por la muerte.
- c. Lo bueno es fácil de conseguir.
- d. Lo doloroso es fácil de soportar.

Esta especie de medicina era dada por el filósofo, como lo diría el mismo Epicuro (2012): “Justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca expulsar la afección del alma” (p. 117). Tal es la concepción de practicidad de la filosofía en Epicuro que lo equiparaba a un médico, mientras el médico que estudia la medicina en cuanto tal y da alivio a las enfermedades del cuerpo, el filósofo alivia el alma, entre otras cosas, pues cuando el alma está enferma, el cuerpo físico se deteriora y enferma también; tan importante y eminentemente práctica la profesión de un médico como la de un filósofo en este contexto que se vienen argumentando. Así como quien se siente con alguna dolencia física debe visitar a un médico, quien tenga sufrimientos del alma debe buscar al filósofo pues según Rodríguez (1994) “la angustia y el sufrimiento humanos se curan siguiendo los consejos del mejor médico de almas, Epicuro” (p. 102).

Así como el médico tiene el deber de auxiliar al enfermo en el momento que lo necesite, el filósofo debe estar presto a atender a cualquier paciente cuando este lo requiera y más si es un caso de urgencia. Situación que en las sociedades actuales es muy apremiante debido a las diversas enfermedades de la posmodernidad, ya que la gran mayoría son causadas por la mala interpretación de los placeres y la percepción paupérrima de la felicidad y de la realidad misma. Dice el pensador italiano Berti (2015) que “el filósofo o filósofa siempre debe estar dispuesto a intervenir, como un médico que extirpa las causas del dolor” (p. 50). Lo cual es muy dicente, pues en la contempo-

raneidad abundan los remedios que no atacan las causas, sino que, por el contrario, ofrecen calmantes momentáneos, mientras el filósofo debe ir a la causa primera del dolor para poder, de ese modo, ofrecer alternativas reales y de fondo a las problemáticas de padecimiento del individuo o en efecto de la sociedad.

Las sociedades en su estructura comprenden una compleja organización para lograr un funcionamiento más o menos adecuado, de manera que garantice unas condiciones mínimas de supervivencia del ser humano que hace parte de esa comunidad, el cual encuentra en ella sus posibilidades de desarrollo; dicha organización ha sido pensada por diversos autores a lo largo de la filosofía propendiendo por una u otra forma de organización social y política, obedeciendo a una dimensión intrínseca del ser antropológico, que es la necesidad de vivir en sociedad, aunque estas teorías políticas nacen en una acción intelectual discursiva, tienen repercusiones directas en la práctica de la vida cotidiana, en cuanto se estatuye un conjunto de normas que son sancionatorias para prevenir y modificar las conductas que se presenten contrarias al modelo de estado que es adoptado. Así entonces, Epicuro también incursionó en el mundo de la filosofía política y del derecho, aunque dijera que para una vida feliz había que dejar de lado la *praxis* política en cuanto a profesión u oficio, sin embargo, proponía que había que respetar las normas, que “la justicia y las leyes contribuyen a la felicidad de las personas, en tanto y en cuanto ofrecen un contexto de seguridad” (Berti, 2015, p. 71). La seguridad a la que se refiere Epicuro es a la seguridad jurídica, donde las normas deben estar previamente establecidas y no deberían cambiarse al arbitrio del gobernante de turno, o sin un proceso pedagógico o estudio sociojurídico que así lo determine, de modo que el ciudadano conozca las reglas de juego con antelación a su actuar y de ese modo estar seguro de que si actúa conforme a las leyes establecidas no se deberían violentar sus derechos.

Epicuro concebía la justicia como un consenso que se introyecta en el imaginario social, como una especie de contrato social al estilo de los contractualistas modernos. Se podría considerar a Epicuro, entonces, como el primer contractualista, donde lo que está bien o mal es pactado y aceptado por una sociedad determinada en un periodo histórico y en un lugar preciso, pues según el filósofo “la justicia vista en sí misma no es nada sino un pacto de no perjudicar ni ser perjudicado en ningún momento en los tratos entre unos y otros y que afecta a la extensión de espacio que sea” (Epicuro, 2012, p. 97). Se podría argumentar al respecto un relativismo donde justifique todo acto del ciudadano, sin embargo, queda rebatido en la medida que los juicios son sometidos al consenso que en última instancia es quien lo objetiva y le da legitimidad a las normas pactadas que una vez legitimadas pierden subjetividad y se objetivan en la sociedad,

del mismo modo, una norma pierde legitimidad cuando no es objetivada en el consenso, pues si una norma no es reconocida por la comunidad, debe ser derogada porque de acuerdo con Epicuro (2012) “si uno dictamina una ley pero no desemboca en utilidad para las mutuas relaciones, entonces eso ya no tiene el carácter de la justicia” (p. 97). Y recuérdese que solo es justo lo que así es reconocido por la comunidad, por ello si no tiene carácter de justicia no es reconocido y por ende no es legítima dicha norma, lo confirmaría Epicuro (2012), cuando refiere que “entre las normas consideradas justas, aquella que por la práctica de las mutuas relaciones humanas se ve que es confirmada que es útil tiene la garantía de su carácter justo” (p. 97). De este modo no se podría ir en contra de los intereses de la sociedad y prestaría entonces una utilidad sumamente importante en cuanto a que no se podrían hacer normas acomodadas a intereses elitistas particulares. De este modo, el filósofo tendría un fin práctico en la sociedad como vigía de los derechos y los intereses generales condensados tanto en las normas positivas, como en el derecho en sentido material, de no ser así, como es permitido en la Constitución Política de Colombia, se demanda la norma y el filósofo prestaría la asesoría al abogado o ciudadano del común que lo requiera en temas de argumentación y fundamentación válida y pertinente para sustentar la contrariedad o inconstitucionalidad de una norma determinada.

Así como en los demás campos gruesos de la filosofía de Epicuro, los males del hombre radican en los miedos, por tal motivo sustenta que es por una parte el egoísmo del hombre y por otra el miedo a la muerte lo que lleva al individuo a delinquir, lo anterior lo podemos constatar en la siguiente cita:

Pero la filosofía no sólo nos enseña a disfrutar moderadamente de los placeres. Es muy importante que conozcamos qué cosas no debemos temer: los dioses y la muerte. «Todos los males, asegura Lucrecio (III, 59ss), los engendra el temor a la muerte: la avaricia, la ciega ambición de los honores, que obliga a los hombres a violar las fronteras del derecho (*finis iuris*), haciéndoles cómplices y servidores del crimen (*socios scelerum atque ministros*), empeñándose día y noche con constante trabajo por escalar el poder (*ad summas emergere opes*), tales llagas de la vida son alimentadas por el temor de la muerte». (Rodríguez, 1994, p. 109)

Si por medio de la filosofía se logra atenuar el miedo a la muerte causante en gran medida de actitudes delictivas o al menos una concientización racional de la condición del ser humano y de las normas que son necesarias para el funcionamiento de la sociedad, se habrá contribuido a menguar la criminalidad. Esta situación trasciende la

mera teoría filosófica y hace lugar en la práctica pura de una disciplina que se ha tomado como solo intelectual, y estaría de este modo legitimado al filósofo a incursionar en el campo de la política criminal de un Estado, de modo que se supere el populismo punitivo muy común en estos tiempos y se legisle con fundamentos fácticos y teóricos consecuentes con políticas serias previamente establecidas y pensadas para una mejor sociedad donde primen los derechos humanos y el bien común.

Con un horizonte como el anterior, el filósofo está obligado no solo a cumplir la norma, sino a promulgarla. Según Epicuro (2012), “las leyes son promulgadas por los sabios, no para no hacer mal, sino para no sufrirlo” (p. 119). Se vislumbra de este modo un tinte utilitarista de Epicuro en la justicia, pues esta es de gran utilidad en la consecución del fin que propone Epicuro que es la búsqueda de la felicidad, pues de acuerdo con el pensador “la justicia fijada por la Naturaleza es la piedra de toque de la conveniencia de no perjudicar ni ser perjudicado uno por otro” (p. 96). Desde esta perspectiva se puede ver en Epicuro un iusnaturalismo antropológico, donde la justicia es algo intrínseco al hombre, pero como potencia pues se hace necesario un acuerdo de voluntades, un pacto de no dañarse los unos a los otros. Con lo anterior se observa otra cercanía de los contractualistas con Epicuro, donde parten del presupuesto de que el hombre es mezquino y egoísta y es ahí donde se hace necesaria la ley positiva para proteger a los unos de los otros, puesto que en su potencialidad está el de ser justos. Esto se puede dilucidar cuando propone que, “para abstraer al hombre de las inquietudes coyunturales que los hombres se causan se crean dos vías: una justicia basada en un pacto humano de no agresión (principio negativo y pasivo) y una amistad de grupos reducidos (principio positivo)” (Perales y Martínez, 1998, p. 4). La amistad en Epicuro toma un lugar muy importante, es uno de los conceptos centrales que constituyen su filosofía, porque el hombre no es autosuficiente, necesita siempre del otro y con mayor razón aún, cuando es el placer el fin a conseguir pues la amistad por sí misma es un placer, pero en términos de utilidad constituye un núcleo que complementa y crea la felicidad, en la medida que la otredad es objeto generador del placer en variadas ocasiones.

Del mismo modo que llama al cumplimiento de la norma, también condena la injusticia y lo realiza bajo un concepto muy especial que poco se ha tenido en cuenta en la teoría jurídica y es el hecho que quien infringe la norma es tildado de malo, pero no es merecedor de violencia como castigo o represión, sino que es un acto negativo en sí mismo en cuanto estropea su propia felicidad y pone en peligro la seguridad jurídica de la comunidad, de este modo,

la justicia, entendida por Epicuro como pacto de no agresión mutua, proporciona el fundamento del gozo constituido por la imperturbabilidad y seguridad. Por la misma razón la injusticia resulta mala, no como objetivamente merecedora de castigo, concepto extraño al sistema epicúreo, sino porque el injusto se expone a recibir un trato idéntico al que él da, posibilidad que crea una psicosis de terror destructora de la seguridad e imperturbabilidad y, por tanto, del gozo. (Epicuro, 2012, p. 37)

Lo anterior es compatible con algunas de las teorías jurídicas contemporáneas, lo que muestra la pertinencia y actualidad de Epicuro, pues como ya se ha visto de manera suficiente la practicidad de su filosofía radica en ser medio en la consecución de la *eudaimonía*.

1.4.2 SÉNECA Y LA PRAXIS FILOSÓFICA

Lucio Anneo Séneca, llamado Séneca el Joven para distinguirlo de su padre, fue un filósofo, político, orador y escritor romano conocido por sus obras de carácter moralista. Nace en Córdoba, en el año 4 a. n. e. y muere en Roma, en el año 65 d. n. e. El pensador es otro de los grandes representantes del Estoicismo que recorre caminos muy parecidos a Epicuro a juzgar por sus escritos donde de manera constante hace referencia a este. Así entonces, para Séneca la filosofía también tiene un carácter eminentemente práctico, lo cual se puede confirmar cuando en sus *Cartas a Lucilio* se lee:

La filosofía no es una actividad agradable al público, ni se presta a la ostentación. No se funda en las palabras, sino en las obras. Ni se emplea para que transcurra el día con algún entretenimiento, para eliminar del ocio, el fastidio: configura y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan. (Séneca, 2013, p. 361)

No es agradable al público precisamente porque la filosofía según la entendía el pensador, y como lo dice manera explícita, no era una simple entretención, sino por el contrario, una praxis que se debe tener muy presente, pues el filósofo es un sabio y debe comportarse como tal; dicho comportamiento no es una actividad meramente discursiva o teórica, pues el comportamiento humano siempre implica la acción tanto en lo personal como en el compromiso social, pues “la filosofía exige frugalidad, no castigo; además, puede existir una frugalidad sin desaliño. Esta medida me complace:

moderar la vida en medio de las buenas costumbres públicas; que todos no sólo contemplan nuestra vida, sino que la aprueben” (Séneca, 2013, p. 336). Desde esta perspectiva, el filósofo tiene una gran responsabilidad social, la cual es difícil que la pueda eludir pues las acciones deben estar aceptadas por la moralidad pública. En la cita anterior además se puede ver un llamado a la prudencia y a la vida mesurada, lo que implica una praxis indudablemente a quien se dedique a la filosofía. Con esta praxis se acerca cada vez a su predecesor Epicuro y, más aún, cuando refiere:

Trata sólo de progresar y comprenderás que ciertas situaciones son menos temibles precisamente porque nos infunden mucho temor. Ningún mal es grande, si es el último. Llega a ti la muerte: debieras temerla si pudiese quedarse junto a ti, pero una de dos: o no te alcanzará, o pasará. (Séneca, 2013, p. 334)

Recordemos que Epicuro proponía que gran parte de los males y sufrimientos del ser antropológico provenían del miedo, incluso la solución que propone Séneca es muy parecida a la de Epicuro, como se pudo evidenciar en la cita inmediatamente anterior. Así entonces, la praxis filosófica presta utilidad en cuanto a diferentes tratamientos psicológicos en la supresión de los miedos con tan solo hacerse consciente de ellos por medio de la razón, y del mismo modo que Epicuro, el filósofo sería un médico del alma y la filosofía una medicina en cuanto cura los males del espíritu, pues “quien practica la filosofía como antídoto de su espíritu, resulta magnánimo, lleno de confianza, invencible y más elevado cuando uno se le acerca” (Séneca, 2013, p. 601).

La salud mental a la cual se viene haciendo referencia, también tiene una repercusión colectiva. El principio es el siguiente: si uno está bien estructurado, integrado, la comunidad también lo estará. Esto se puede deducir cuando Séneca refiere que “lo primero que garantiza la filosofía: sentido común, trato afable y sociabilidad, objetivo este del que nos separará la desemejanza. Cuidemos que estas cosas, con que pretendemos conseguir la admiración, no sean extravagantes y odiosas” (Séneca, 2013, p. 336). Pues cuando una persona se siente bien consigo misma y además lo irradia con el trato hacia los demás se van a generar buenos ambientes de desarrollo social, lo cual se podría tener en cuenta en el campo empresarial en cuanto a la generación de óptimos ambientes de trabajo donde a mayor motivación se traduce en mayor productividad, es decir, que desde el mismo campo psicológico se incursionan en diferentes ramas de dicha ciencia como la clínica y la organizacional, que ambas prestan un servicio pragmático lo que en última instancia de la manera que se viene argumentado evidencia una praxis filosófica aplicada a la clínica y a la organización, se podría entonces hablar legítimamente de una filosofía clínica y de una filosofía organizacional.

En la línea de argumentación sobre la praxis en la filosofía de Séneca se destaca el hecho que el pensador consideraba que la educación debería de ser una cuestión práctica pues argumentaba que los grandes pensadores de la antigüedad lo fueron gracias a la imitación de sus maestros y no solo a la palabra de estos. Según Séneca (2013):

Cleantes no hubiera imitado a Zenón, si tan sólo le hubiera escuchado: participó en su vida, penetró en sus secretos, examinó si vivía según sus normas. Platón, Aristóteles y toda la pléyade de sabios que había de tomar rumbos opuestos, aprovecharon más de la conducta que de las enseñanzas de Sócrates; a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidación con Epicuro. Y no te invito solamente a que aproveches en la virtud, sino a que me seas útil; pues el uno para el otro seremos de grandísimo provecho. (p. 337)

Así entonces, la educación no debe ser un fenómeno meramente teórico donde se susciten una serie de conceptos que después los alumnos reproduzcan mentalmente. La educación se debe confirmar en los actos de quien estudia y en la transformación de los espacios donde el conocimiento interactúa con quienes lo dinamizan. El hecho de la enseñanza es pragmático y como el filósofo es eminente un maestro debe por antonomasia ser muy práctico en su relación con el entorno, con los demás y con el conocimiento mismo, es decir, que quien se relacione o busque un filósofo debe salir mejor que como llegó en busca de dicho profesional, así lo deja ver nuestro pensador cuando refería que:

El que acude a la escuela de un filósofo, es necesario que todos los días obtenga algún provecho: que regrese a casa o más sano o sanable. Y regresará sin duda: tal es la fuerza de la filosofía que no sólo ayuda a los que se consagran a ella, sino también a los que con ella se van familiarizando. (Séneca, 2013, p. 581)

De este modo, es claro que la filosofía no solo se queda en un discurso complejo y abstracto, sino que por el contrario trasciende el campo teórico y configura unas lógicas sociales transformadoras de realidades fácticas. Este impacto transformador es mayor aun cuando se trata de educación, el cual es un acontecer diario, pues la educación es un proceso y como tal son incontables actos sucesivos que se repiten progresivamente hasta lograr una apropiación significativa de lo que se desee aprender, es decir, que la educación bien entendida trae consigo el proceso de la práctica incorporado, es un entrenamiento constante en el campo del conocimiento concreto que se pretende adquirir. Así lo reconoce Séneca (2013) al decir que a “los expertos en la lucha los prepara el ejercicio, al músico lo estimula quien ha aprendido su mismo arte.

El sabio tiene necesidad de practicar sus virtudes; como él se estimula a sí mismo, es asimismo estimulado por otro sabio” (p. 588).

De la necesidad de la práctica no está exenta ninguna disciplina. Todas tienen y requieren ese componente pragmático, y en lo que atañe a la filosofía desde esta perspectiva educativa, se considera que la filosofía es susceptible de ejercitarse en el cultivo del ser humano en cuanto tal. Es, por tanto, constructora de humanidad, de sociedades dignas y comunidades autosostenibles, en cuanto piensa el ser humano como individuo y cómo este se relaciona con el mundo que lo rodea, para lograr unas dinámicas sociopolíticas que sean convenientes a la gran mayoría, sin excluir las minorías, sino brindando alternativas, de modo que el desarrollo sea equitativo y justo. Para ello el individuo debe aprender a practicar sus virtudes que se acuerden por medio de un consenso estableciendo unos mínimos éticos que se deben respetar; sin embargo, si los docentes solo se centran en el cultivo de la inteligencia racional y se deja de lado la emocionalidad y la moralidad se está dando una educación incompleta y ese problema sí que lo padecen las sociedades contemporáneas, pues el modelo económico imperante exige solo productividad en términos económicos, incluso los colegios y universidades funcionan como empresas donde lo único que les interesa es la captación de estudiantes quienes movilizan la economía de los dueños y administradores de la educación. No obstante, el educando mismo es culpable también de su proceso en la medida que desde que acude a la institución educativa lo hace pensando también en el bienestar económico que ello le va a proporcionar y no en la adquisición de conocimiento o cómo puede contribuir a un mayor bien para la sociedad, así entonces es tan culpable el Estado, la empresa, el profesor, como el mismo estudiante. Ya lo decía Séneca (2013):

Trozamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su inteligencia. (p. 585)

Lo anterior, que se traduce en problemas éticos, sociales y educativos tiene consigo un carácter práctico de manera innegable. De lo contrario, cómo se explica que el Estado funcione a medias por culpa de los déficit presupuestales causados por la apropiación de dineros a manos de agentes del Estado, o que las empresas entren en estado de iliquidez debido también a problemas de ética, o que las universidades vendan títulos sin importar la calidad de la educación y luego se ven profesionales con problemas jurídicos por las malas prácticas en el ejercicio técnico de sus profesiones, donde se cobran vidas humanas, se crean daños irremediables al medioambiente, se acaba con la dignidad de una persona o se daña el patrimonio de otros tantos. Si lo anterior no

son repercusiones prácticas en la falta de una educación bien planteada desde una buena principalística ética con miras a la calidad de los procesos, en transversalidad con la práctica y el conocimiento concreto de cada área del conocimiento, entonces nada lo es.

Séneca de manera general, en cuanto a la política, prefiere estar apartado del poder, se considera una filosofía de evasión de los temas públicos. Sin embargo, plantea lo negativo que puede ser para el hombre sabio estar en contra o tener enemigos en el poder, el pensador lo expresaba así: “Pues, el sabio jamás provocará la cólera de los poderosos, antes bien la esquivará, no de otra suerte que el navegante a la tempestad” (Séneca, 2013, p. 358). Esto también se puede interpretar como una postura pacifista y, más aún, si se considera el contexto de este pensador donde la gloria de la Grecia clásica estaba en decadencia debido a las guerras. Este postulado se puede ver con mayor claridad en la siguiente cita donde el filósofo reseña que:

Por ello, esforcémonos en evitar las ofensas. Unas veces es el pueblo al que hemos de temer; otras, si tal es la constitución de la ciudad que la mayor parte de los asuntos los dilucida el Senado, serán los miembros prestigiosos de éste; otras una sola persona a quien se le ha otorgado el poder de manos del pueblo en favor del pueblo. Tener como amigos a todos ellos es empresa difícil, basta con no tenerlos por enemigos. (Séneca, 2013, p. 358)

Lo anterior es una postura bastante práctica que además de vivirla el filósofo llama a que sea vivida de este modo. Apacigua los ánimos tanto para con el pueblo como para con los políticos que lo dirigen, como se dejó ver con antelación, se denota una postura pacifista en cuanto a la política, pero que a pesar de su no participación de manera activa se considera con una gran practicidad y utilidad, no solo por evitar que el pensador y contradictor sea perseguido, sino que es un llamado a vivir en la ciudad conforme a las leyes del estado que representan el colectivo. Es evitar la violencia y los comentarios incendiarios que muchas veces, más que buscar un bien general, están llenos de odio y resentimiento y que lo único que se busca con ello es figurar, hacerse notar, y utilizar las situaciones generales y de otros dirigentes para hacerse al poder que luego también lo utilizan de manera no conveniente al colectivo.

Teniendo en cuenta lo que se viene disertando, también se reconoce que Séneca no rehúye de manera deliberada de la política. Más bien, en la práctica lo que hace al fin es mantener la paz y la seguridad pública, porque él mismo dijo que “otro tanto hace el sabio: esquivo el poder político que podría perjudicarlo, evitando ante todo el parecer rehuirlo, ya que una parte de la seguridad radica también en no pretenderlo

abiertamente, porque uno condena aquello que rehúye” (Séneca, 2013, p. 359). Y recordemos que Séneca como buen seguidor de Epicuro buscaba la seguridad porque de ese modo estaba más cerca de la felicidad que era el fin último del hombre. El filósofo entonces debe estar comprometido con la seguridad pública, sin embargo, no aspiraba a que el filósofo gobernara como lo propusiera Platón.

Mas en otra ocasión examinaremos si hay que encomendar al sabio los asuntos públicos. Entre tanto te recomiendo a aquellos estoicos que, excluidos de los cargos públicos, se retiraron a cultivar su modelo de vida y codificar leyes en bien del género humano sin ocasionar agravio alguno a los más poderosos. El sabio no alterará las costumbres públicas ni atraerá al pueblo hacia su persona por la singularidad de su vida. (Séneca, 2013, p. 360)

Se puede también elucidar en la cita anterior el hecho que Séneca da por sentado que el estudioso de la filosofía codifica leyes que estén en pro del bien humano. Lo que implica que el campo de acción del filósofo está estrechamente relacionado con la política y por ende con las normas que configuran las dinámicas jurídicas, pues en última instancia son los políticos los que hacen las normas por medio de algún órgano con las funciones de legislador. Sin embargo, no todos los políticos tienen las competencias para hacerlo y es ahí donde el filósofo en su praxis conceptual y reflexiva puede asesorar cualquier órgano del Estado de modo que las acciones realizadas por este se encuentren mediadas por concepciones racionales conllevando a la equidad, la justicia y el bienestar general que en términos de los estoicos sería la felicidad general, esto sin distinción de ninguna índole, pues así lo proponía el mismo Séneca (1984) cuando decía que “este hombre que llamas esclavo ha nacido de la misma simiente, goza del mismo cielo, respira, vive y muere igual que tú (...) vive con el inferior tal como quisieras que un superior viviese contigo” (p. 104). Esto no es más que la enunciación de la dignidad humana, que tuvo que pasar muchos años, se libraron muchas luchas y corrió mucha sangre para que diera como resultado la promulgación de los derechos humanos y de esto se desprenden ríos de letras en códigos, doctrina y jurisprudencia aplicadas a la realidad fáctica apalancadas en la búsqueda de la dignidad del ser humano.

1.4.3 SEXTO EMPÍRICO Y LA PRAXIS FILOSÓFICA

Como se ha venido haciendo en apartes anteriores, es menester contextualizar al lector con el pensador sobre el cual vamos a disertar. Sexto Empírico (ca. 160 - ca. 210),

fue un médico y filósofo griego. Uno de los más importantes representantes del escepticismo pirroniano y es quien mayores datos nos aporta sobre la corriente mencionada, la cual consiste según el autor, en curar a los individuos del mal de la arrogancia y jactancia de presunción de saber absoluto. Por el contrario, sostenía que no existen verdades absolutas, sino que todo admite argumento en contrario atacando de este modo el dogmatismo y las concepciones cerradas de la realidad en todos sus aspectos. El filósofo habla con propiedad de curar, porque como se puede leer fue un médico influyente de su época, lo que nos conecta con la praxis filosófica que pretendemos demostrar en el presente acápite, que no solo se puede deducir del pensamiento del filósofo en mención, sino de la vida misma del pensador, que se dedica como médico a curar los males del cuerpo y como filósofo a curar los males del alma.

Con un horizonte como el anterior, es menester que se esclarezca el escepticismo, que según el filósofo

es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas– primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia. (Sexto Empírico, 2014, p. 32)

En la cita inmediatamente anterior se puede establecer una serie de elementos que nos permiten ir esclareciendo el camino a seguir para deducir legítimamente la postura de la praxis que existe en el pensamiento escéptico especialmente en Sexto Empírico. Lo primero es notar el elemento dicotómico implícito en el razonamiento del pensador, donde una cosa puesta en cuestión siempre tiene otra proporcionalmente contraria, que es tan válida como la que se expone, de este modo en el campo pragmático se legitima al otro, eso diferente a lo que soy yo, pero no por ello es menos real, menos válido, por el contrario, esa diferencia, esa dicotomía enriquece y justifica la diversidad. Este planteamiento tiene repercusiones inimaginables: en el campo social y político, estaría avizorando una ética de consensos utilizados en las sociedades contemporáneas de cara a las necesidades contextuales donde brota la multiculturalidad y la diversidad en un mismo contexto; de esta forma, no existe una sola verdad absoluta, una sola manera de hacer las cosas bien, existen muchas formas igualmente válidas. Es decir, que el pensamiento del filósofo en cuestión estaría atacando la exclusión, la discriminación de los diferentes, que siglos después iba a denunciar el filósofo Foucault, y que gracias a planteamientos y pensadores como estos se han librado batallas en derechos humanos, y se han propuesto proyectos de ley que se han convertido en leyes que hoy hacen parte de un ordenamiento jurídico-político. Todo esto es una praxis filosófica en sí, y tiene un fin acorde con Sexto y es lograr la ataraxia

como lo han venido proponiendo Epicuro y Séneca. Así entonces, en el momento que se logra la inclusión y la diversidad se van a evitar muchos conflictos de intereses tanto sociales como personales, que en última instancia se ve reflejado en una seguridad social, jurídica y por ende en la imperturbabilidad del espíritu humano.

Por otra parte, se expone otro tópico esencial en el pensamiento de Sexto Empírico y es la suspensión del juicio. Lo que tiene una repercusión pragmática de corte más individual porque de acuerdo con el autor “la suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu” (Sexto Empírico, 2014, p. 33). Desde esta perspectiva, no queda mucho que agregar porque se puede ver de manera latente el efecto práctico que trae consigo la suspensión del juicio, que sería la ya mencionada serenidad del espíritu, es decir, la salud mental tan apetecida en las sociedades contemporáneas, que son eminentemente sociedades del aburrimiento, del tedio, del estrés, que encierra a una amplia población y que incluso se convierte en un tema de salud pública por los problemas sociales que de esto se desprenden, como dependencias a drogas y fármacos, homicidios, suicidios, entre otros no menos importantes que dejan un impacto negativo en la sociedad. El filósofo entonces es el llamado a abordar esta problemática, pues según Sexto Empírico, (2014) “implícitamente, con la noción de orientación filosófica escéptica también ha quedado definido el filósofo pirrónico. Es en efecto el que participa de la citada capacidad” (p. 33). Si bien es cierto que no se puede confundir un filósofo con un psicólogo, pues mientras este trata o interviene en las patologías, el filósofo por medio de la orientación racional y utilizando el método pirroniano con la suspensión del juicio en momentos de estrés y tedio busca prevenir dichas patologías, que como ya se ha visto aplica no sólo en lo individual, sino también en lo público.

En la contemporaneidad, en la sociedad de la información, se pueden llegar a crear un sinnúmero de confusiones y de búsquedas de una verdad y de un sentido de la vida, de la existencia o de situaciones menos trascendentales, pero que repercuten sobre las identidades personales e incluso comunitarias, porque con tanta información que circula en los medios de comunicación no se sabe cuál tomar. Es ahí donde toma sentido y pertinencia el escepticismo en el contexto de Sexto (2014), pues ya enuncia el autor:

Que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡cómo si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario, el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra

proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar. (p. 33)

Tener claro que no existe un punto de vista que es el verdadero y el correcto, nos quita una inmensa carga emocional. Nos desgastamos cada instante en pensar y planear a quién imitar, cómo hacer lo correcto, dónde encontrar la verdad, esto es herencia de las sociedades industrializadas donde se da la producción en masa con moldes iguales y quien no se ajuste a ese molde está mal y hay que desecharlo. Pero lo cierto es que la sociedad actual es muy compleja y no funciona con tal homogeneidad, así entonces cada individuo le da el sentido a su propia existencia al mejor estilo de Heidegger y Sartre donde “la existencia precede a la esencia y no al contrario”, incluso diría nuestro pensador que si existiera una forma correcta y única de vivir sería más dañina que provechosa. En palabras de Sexto Empírico (2014): “En realidad, incluso si uno a mayor abundamiento concediera que ese imaginario arte de vivir se da en alguien, aparecería más como perjudicial y como motivo de preocupación para aquellos que lo poseen que como beneficioso” (p. 330). Los sistemas cerrados de verdades absolutas crean angustias y dominaciones que no son compatibles con las dinámicas sociales contemporáneas y con la coyuntura geopolítica actual. Es por ello por lo que los dogmas se van deconstruyendo y se van aceptando distintas miradas sobre un solo fenómeno que permite ampliar el espectro y dar de este modo varias soluciones igualmente válidas a un solo problema.

Con Sexto Empírico se entiende la filosofía al igual que en Epicuro y Séneca donde no es una sola disertación, sino que es un estilo de vida. No es algo a lo que un determinado individuo se dedica, sino que también divulga además esa forma de vida, lo cual por antonomasia trae unas implicaciones prácticas, porque si no es una actitud meramente contemplativa, sino que es el actuar de un ser humano que pertenece a un colectivo, trae una alteración en las dinámicas sociales, que fue por ello precisamente que le siguieron el juicio a Sócrates, por las repercusiones prácticas que tenían sus enseñanzas a los jóvenes de Atenas. El mismo Sexto Empírico (2014) lo expresó al entender la filosofía como una especie de ética al decir que “nos acercamos también a la rama de la Lógica y a la de la Ética en lo que se entiende por Filosofía” (p. 35). Así entonces, la filosofía para el pensador comprende cierta praxis humana y que al ser del corte de la ética va a repercutir en las leyes que regulan el comportamiento.

En cuanto a la parte normativa de la sociedad, Sexto Empírico (2014) nos viene a decir que los escépticos “seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales” (p. 34). Se denota entonces, una confianza en la institucionalidad de su tiempo, toda vez que llama a vivir conforme a las disposiciones

políticas de su tiempo y guardar además las normas que son hechas por el aparato político, además que lo va a considerar como algo conveniente para la consecución de los fines del hombre, es lograr la tan mencionada ataraxia.

Si bien es cierto que los escépticos no tomaban posición sobre ciertos asuntos, sino que suspendían el juicio, como se puede apreciar a continuación: «Suspensión del juicio» por eso de que la mente –en virtud de esa equivalencia de las cosas en estudio– se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada (Sexto Empírico, 2014, p. 64). También lo es que partían de algunos presupuestos que daban por sentado para hacer de la vida algo más pragmático; esto lo podemos apreciar en el siguiente fragmento de nuestro filósofo:

Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos. Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos. Pero todo esto lo decimos sin dogmatismos. (Sexto Empírico, 2014, p. 36)

Estos presupuestos los entiende Sexto como unas necesidades básicas que de no ser así no sería posible la vida misma. Son unas exigencias de la condición natural del ser humano, y nótese para lo que nos atañe en el presente apartado que incluye las leyes como esas necesidades naturales del hombre sin las cuales no sería posible la acción del ser humano comprendido en una comunidad. Además, entiende que las leyes comprenden la piedad, valor humano bastante interesante porque trae consigo una manera particular de comprender lo sociojurídico, y es la importancia que tiene la norma para que un ciudadano no sea juzgado arbitrariamente, con violación a su debido proceso; por el contrario, el debido proceso es ya un principio establecido de manera universal. Esto va a cobrar importancia en el mundo contemporáneo donde el pueblo sin miramiento de las leyes establecidas y sin conocimiento de las mismas pide venganza, cadena perpetua o muerte a quien es sindicado de algún delito. Es entonces el conocimiento del derecho y la correcta institucionalidad judicial que permite un

juicio con piedad, porque si la justicia se deja en manos del pueblo continúan lapidando sin conocimiento de causa a quien sea señalado de alguna violación a determinado orden moral establecido que se mueve más por fe y por emociones primitivas que por un ejercicio responsable y objetivo de las situaciones fácticas que rodean el hecho jurídico. Sin embargo, este clamor del pueblo se ha calado entre los políticos temerarios y proponen proyectos de ley basados en los rumores populares y no en el conocimiento del derecho, lo que distorsiona la moral y la información pública y se pierde tiempo valioso que debería de ser aprovechado en proyectos legales que sí sean de gran utilidad para el pueblo. Para corregir esto, se podrá rodear de personal capacitado entre ellos filósofos que asesoren con conocimiento de causa las iniciativas de ley conforme a unos principios establecidos universalmente aprobados, y que dicha aprobación universal le da la validez que requiere una norma para ser aplicada, de no estar legitimada universalmente sería una norma que carece de tal legitimidad y por ende contraria a derecho, lo que daría lugar a crear caos jurídicos no convenientes para ningún Estado. Sin embargo, con la preexistencia de una norma bien estructurada y legítima se garantiza un proceso con igualdad entre las partes y es ahí donde el escepticismo va a aportar de manera significativa cuando Sexto Empírico (2014) nos dice que:

El «no es más esto que esto» deja en claro nuestra forma de sentir según la cual, en virtud de la equivalencia de los opuestos, concluimos en la neutralidad; entendiendo por equivalencia la igualdad en cuanto a lo de parecernos probable y entendiendo en general por opuestos las cosas que se impugna mutuamente y por neutralidad el no asentimiento a ninguna. (p. 62)

Lo anterior se puede interpretar de manera análoga con el principio de igualdad de las partes que comparecen a un proceso judicial. Garantizar al ciudadano que en el momento que se le siga un proceso va a tener un juicio justo donde sea un tercero imparcial (juez), quien decida sobre su derecho con base en las normas, no en las opiniones populares o personales, sino en la objetividad jurídica de cada época y lugar determinado. En esta cita se puede vislumbrar un principio de lo que hoy se conoce como el sistema adversarial, donde una parte litigiosa debe de ser vencida en juicio ante un tribunal imparcial, y se confirma nuevamente con Sexto Empírico (2014) cuando dice que “hablando en términos generales, surge por la contraposición de las cosas. Y contraponemos ya sea fenómenos a fenómenos, ya sea consideraciones teóricas a consideraciones teóricas, ya sea los unos a las otras” (p. 37). Este método del proceso adversarial es hoy puesto en práctica casi universalmente, de ello ha dado cuenta el derecho comparado, esto precisamente porque no existe una sola verdad en un proceso al mejor estilo de los escépticos.

Teniendo en cuenta lo anterior piénsese por ejemplo en un juez escéptico, que por cierto resultaría muy pragmático y que no es algo ajeno a los procesos actuales. Por principio dicho operador judicial debe serlo, de lo contrario no sería un juicio justo porque el acusado sería culpable desde el principio. El juez escéptico diría, como Sexto Empírico (2014), que

cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno. La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente «es» dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno. (p. 35)

Lo anterior permite analizar dos cosas, una es la verdad procesal que es diferente a la verdad fáctica, y la segunda la antijuridicidad. La primera es reconocer que en un proceso más que verdades fácticas se busca establecer una verdad procesal que le permita a los operadores judiciales accionar conforme a unas normas que pueden ser favorables o no, de modo que se puedan aplicar los principios generales del derecho y de cada una de sus ramas en los casos concretos y particulares porque no todos los casos son iguales. En cuanto a la antijuridicidad, es como la sociedad perciba el fenómeno dado, porque en ocasiones pueden existir conductas típicas y culpables, pero no tiene el juicio de la reprochabilidad social como en los casos de insuperable coacción ajena, miedo insuperable, etc., y esto no es otra cosa que analizar lo que se piensa del fenómeno y no el fenómeno mismo. Este pensamiento es completamente legítimo para aplicarlo a este fenómeno jurídico porque Sexto Empírico habla del fenómeno de manera indiscriminada, no concreta, es una forma abstracta como se acostumbra en la filosofía de modo que pueda ser aplicado a cualquier ente (todo aquello susceptible de ser) y el derecho es, se puede ver entonces, la incalculable practicidad del pensamiento de Sexto Empírico en este campo judicial que incluso hoy operan de manera muy fuerte y arraigada, pero que nuestro pensador ya las había avizorado muchos siglos atrás, que en su época no fueron puestas en práctica, y que se tuvo que esperar hasta el derecho moderno para que su pensamiento viera luces al respecto.

Retomando nuevamente las necesidades naturales a las que hace referencia Sexto Empírico (2014), donde se recuerda lo que nos refiere el autor:

La vida ordinaria –de la que se vale el escéptico– está hecha de cuatro tipos de exigencias: uno que consiste en la guía natural, otro en el apremio de las pasiones, otro en el legado de leyes y costumbres, otro en el apren-

dizaje de las artes prácticas. Pues bien, así como en cuanto al apremio de las pasiones el escéptico es encaminado al agua por la sed, al alimento por el hambre y análogamente a cualquiera de las demás cosas. (p. 74)

Análogamente, como lo permite interpretar la cita anterior, el ser humano es encaminado al legado de las leyes por la necesidad de convivencia pacífica, justa y equitativa, pues de lo contrario el hombre estaría en un estado primitivo como lo diría Hobbes y se convertiría en una amenaza para el mismo hombre socavando la seguridad social y por ende la tan anhelada imperturbabilidad del espíritu que busca nuestro autor. O también podría suceder que sin una norma clara y expresa no sea el mismo ciudadano quien proporcione la inseguridad y caos, sino la misma institucionalidad pues la norma existe precisamente como una barrera a las actuaciones del Estado que puedan resultar dañosas y que el individuo no está obligado a soportar.

1.4.4 EL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO Y SU PERTINENCIA EN LA PRAXIS DE LA SALUD MENTAL CONTEMPORÁNEA

Como se ha venido exponiendo con antelación, el objetivo del escepticismo es lograr a través de la suspensión del juicio la tranquilidad del espíritu, esto se puede corroborar cuando Sexto Empírico (2014) expresa que “el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad” (p. 36). Esto trae consigo unas consecuencias prácticas en materia de salud mental, y hace una distinción muy importante para lo que aquí nos convoca y es que diferencia entre las cosas que se pueden prevenir y controlar porque dependen del individuo como tal y de las que no dependen del sujeto porque son cuestiones externas sobre las que los seres humanos no pueden evitar. Sin embargo, si se puede mitigar el sufrimiento de las cosas que estamos obligados a soportar dada la condición humana, tener esta claridad es un avance positivo en la consecución del fin del escepticismo, en tanto el solo hecho de ser conscientes de que existen situaciones que se pueden controlar por nosotros mismos y otras que solo queda buscar la mejor manera de soportarlas lo cual se puede lograr con el método pirroniano, según se puede ver a continuación:

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y

lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. (Sexto Empírico, 2014, p. 36)

En la constante batalla por la búsqueda de la verdad y las posiciones correctas se dan desgastes y desilusiones y esto puede repercutir en impotencia y afectar la autoestima. Más aún, teniendo en cuenta la sociedad contemporánea que es tan agitada y exigente y donde se evidencian altos índices de depresión y ansiedad, al sentir frustración por no cumplir unos objetivos impuestos por el sistema en la mayoría de los casos, incluso en el campo académico, existe tal prepotencia sobre el que considera que por un título es superior en conocimiento y sus teorías y posturas son las únicas que gozan de validez, desde este mismo campo se da la exclusión porque no admiten otras miradas que tiene argumentos igualmente válidos que los de quien lo está emitiendo. Esto lo traería a colación el mismo pensador al considerar que “también lo relacionado con el conocimiento intelectual es con relación a algo, pues las cosas relacionadas con el conocimiento intelectual se razonan según quien las piensa; y si objetivamente fueran tal cual se razonan no estarían en discusión” (Sexto Empírico, 2014, p. 59). Deja claro que las posturas intelectuales dependen del sujeto, son entonces subjetivas en todo el sentido de la palabra y como existen tantas explicaciones de un mismo fenómeno, todas pretendiendo la verdad, entonces según el escepticismo “si no podemos convenir con todas las posturas sobre los elementos últimos ni tampoco con algunas de ellas, entonces conviene suspender el juicio sobre ellos” (p. 141). De este modo, es importante tener claridad que el ser humano es incapaz de conocer la verdad acerca de los principios que constituyen la esencia misma de los entes. Esta postura la expone el pensador de la siguiente manera:

En efecto, puesto que cualquier postura que uno formule sobre los elementos últimos se remitirá a lo corpóreo o a lo incorpóreo, concluimos que basta hacer notar que por un lado son inaprehensibles las cosas corpóreas y por otro son inaprehensibles las incorpóreas. En virtud de ello, en efecto, también será claro que son inaprehensibles los elementos últimos. (Sexto Empírico, 2014, p. 142)

Al ser inaprensibles los elementos últimos, se pueden establecer unos consensos pragmáticos que permitan la actuación de los seres humanos. No con la certeza absoluta de que ello es la verdad, lo que da la posibilidad del movimiento y la evolución constante en el momento de que lo establecido no se ajuste a las necesidades de quienes

acordaron ciertas significantes sociales o personales. Esto aplicado al campo de la salud mental y la tranquilidad del espíritu es importante en la medida que el sujeto que se percibe a sí mismo va a tener claridad que él no es tal o cual cosa o es de tal o cual manera, sino que son solo comportamientos y apreciaciones que se pueden cambiar con la voluntad del sujeto, dejando de percibir algo que él puede considerar negativo y soportarlo con mayor facilidad o incluso mutar dicha percepción a través del acto de hacerse consciente o suspendiendo el juicio o prejuicio que se tiene arraigado. Ya Sexto Empírico (2014) en sus esbozos pirrónicos nos viene a decir que:

Por ello, permanece impasible ante las cosas opinables. Y ante lo inevitable sufre con mesura; pues en cuanto persona capaz de sentir, sufre; pero al no dar por sentado que sea malo por naturaleza aquello que él sufre, lo sufre con mesura. En efecto, el dar por sentada tal cosa es peor incluso que el propio hecho de sentir dolor; hasta el punto de que a veces quienes se automutilan o sufren algo semejante lo llevan bien, mientras que los que se afirman en su forma de ver lo sucedido como algo malo se hunden moralmente. (p. 181)

Al igual que Epicuro, Sexto comprendía que uno de los grandes miedos del hombre era la muerte, dicho suceso le resta considerablemente tranquilidad al espíritu y sentido a la corta e insignificante existencia. Sin embargo, con su método de curación del alma puede ayudar en gran medida a reducir dicho miedo en el sentido que,

no habría que considerar, pues, que la muerte sea una de las cosas terribles por naturaleza, como tampoco que la vida sea una de las buenas por naturaleza. Y nada de lo citado es tampoco de tal o cual forma por naturaleza, sino que todo es opinable y relativo. (Empírico, 2014, p. 180)

Cuando se deconstruye ese tabú frente a la muerte, existente en la sociedad occidental se abre la posibilidad de duda o discusión donde no necesariamente este suceso que tanto afecta una sociedad sea algo negativo. Este principio da lugar para construir asesorías para las elaboraciones de duelos, situación que puede afectar tanto a una persona como una familia.

A manera de conclusión, con respecto al tópico que se viene disertando, se considera entonces que el filósofo escéptico es un médico que cura las almas como lo expresa explícitamente Sexto Empírico (2014):

El escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de

la Razón. Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a los pacientes graves y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia, y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves. (p.188)

Además, en la cita anterior se expresa con claridad qué tipo de enfermedad mental es la que trata el escepticismo y esta es la arrogancia que según el escéptico es quien se jacta de saber y dar por sentado dogmáticamente una percepción de una porción de realidad o de algún fenómeno determinado.

El llamado entonces es a la vida simple, sin dogmas ni creencias cerradas que implican puntos de vista inamovibles. Por el contrario, la sencillez de vida implica la percepción amplia de realidad donde se admiten miradas diferentes y caben opiniones contrapuestas respetando siempre los punto de vista contrarios al propio. El escéptico va tranquilo por la vida, sin que le afecte mucho pues prefiere suspender el juicio antes de complicarse su existencia y sufrir consecuencias de salud por la rigidez del pensamiento y la percepción de la realidad de una solo forma, pues las cosas no son buenas o malas en sí según esta corriente, y es ahí donde se suspende el juicio, no importando “si algo es por naturaleza bueno o malo o, en general, obligatorio, apartándose también en eso de la petulancia dogmática. Y sigue sin dogmatismos las enseñanzas de la vida corriente” (Sexto Empírico, 2014, p. 180).

En conclusión, de este desarrollo capitular podemos inferir tres praxis filosóficas: conocimiento del mundo, la concordia en la polis y el cuidado de sí. Desde los presocráticos ya se advierten, en definitiva, unas praxis relacionales concretas: con el cosmos, con los dioses, con los otros y con las cosas. De esto se desprende el cultivo de la virtud; la búsqueda de la verdad y del bien común; hablar siempre con la verdad, o lo que es lo mismo, ajustar lo que se dice con los acontecimientos; el pensar como praxis por antonomasia, pues pensar es una relación con algo, y, por tanto, una acción, tanto la de indagar como la de pensar por sí mismo, sin dejarse llevar por la opinión de la multitud o de la impresión de los sentidos. La praxis del pensar acrecienta al pensar. Una praxis transversal es la prudencia en el deliberar, hablar y obrar; cómo la prudencia está orientada a no cometer acciones injustas. El pensar bien es condición del obrar bien, garantía de la rectitud y de la prudencia, principios, a su vez, de la felicidad.

La habilidad, técnica o inteligencia práctica se va a hacer sentir mucho más en los asuntos de la ciudad, es decir, en la participación del ciudadano en el sistema político y jurídico. La nueva ciudadanía expresada tanto en lo privado como en lo público; la definición de los valores o medidas que se utilizan como criterio para la relación con las cosas; la virtud de la audacia para afrontar y sortear el peligro; la oratoria, la precisión y coherencia en el discurso; acuñar los acontecimientos o conceptualizar las cosas también resulta una praxis vital; en definitiva, la realización de la concordia no solo con el otro, sino también consigo mismo, como condiciones para la concordia de la polis. Teoría y praxis, conocimiento y política, no son dos términos de una relación, sino la relación misma. El pensar es la auténtica praxis: la autorresponsabilidad; el cuidado de sí, la búsqueda de la autenticidad y de lo propio. Ya por la *techné-poiesis* –Platón–, ya por la *elección-práttein* –Aristóteles–, la praxis filosófica está orientada a dos fines muy interrelacionados: la vida política correcta y la vida buena, y en su intersticio, el criterio para juzgar lo que es verdadero, justo, bello y bueno, así como la acción conforme a principios y fines. El pensar rectamente, como la praxis más elevada y condición para vivir más propiamente, auténticamente; la buena disposición del alma. En últimas, la vida buena, feliz, justa y bella.

Finalmente, como en ninguna otra época, en el helenismo las praxis filosóficas fueron tan destacadas, toda vez que una de las preocupaciones fundamentales radicaba sobre una vida feliz. La praxis filosófica es un modo-de-vida, o una terapéutica, o un gobierno de sí, ya mediante la toma del timón de su vida o mediante la suspensión del juicio, pero en todo caso, dichas prácticas estaban orientadas a la vida buena y feliz o a la serenidad de espíritu como modo de expresión de aquellas.

CAPÍTULO 2

TEORÍA Y PRAXIS FILOSÓFICA EN TOMÁS DE AQUINO

2.1 CONTEXTO

Al principio los filósofos paganos no eran muy tenidos en cuenta debido al monopolio de la cosmovisión cristiana, la cual no aceptaba críticas ni nada que disidiera de su posición cerrada aferrada al dogma de la fe. Luego se tomaron los escritos de los filósofos griegos y fueron interpretados acordes con la fe, como es el caso de Aristóteles quien influyó de manera directa en la filosofía y teología de Tomás de Aquino, pues si se hace un examen detenido a las obras de Tomás se dilucida que los argumentos lógicos y ontológicos sobre los cuales fundamenta su postura están ligados a los conceptos de Aristóteles, especialmente el concepto de acto, de potencia, de motor inmóvil, entre otros no menos importantes que fueron incorporados en las obras de Tomás. Desde esta perspectiva, teniendo en cuenta la gran influencia de Tomás en la Edad Media, quien se basó en Aristóteles, se puede decir que el estagirita tuvo una importancia en dicha época tal que el monopolio de la Iglesia llegó a sentirse celosa y prohibir su lectura en algunos momentos. Y es precisamente este punto que constituye el problema para el cristianismo el redescubrimiento de Aristóteles, porque si bien es cierto que su nombre sirvió de fundamento para demostrar la existencia de Dios, también fomentó la razón por encima de la fe como fuente confiable del conocimiento, lo que puso en peligro los intereses de la Iglesia quien ejercía el monopolio en dicha coyuntura social y política.

El joven Tomás impulsado por su corazón e influido por los Dominicos, una comunidad religiosa de predicadores y amantes de la pobreza y la sabiduría, renuncia a la oportunidad de ser un rico y poderoso miembro de la Iglesia dominante, incluso en contra de su familia. Así entonces, se puede ver en Tomás una mentalidad idealista, de servicio y de entrega a su vocación, lo que a primera vista puede ser inconveniente desde una perspectiva material, teniendo en cuenta la riqueza que poseía su familia, pero a la larga será la razón por la cual hoy conocemos su pensamiento y su vida.

De acuerdo con lo relatado el joven Tomás se comprende como un individuo inteligente y estudioso, muy disciplinado y luchador de sus sueños, además de valiente pues se necesita valor para despreciar la comodidad y la riqueza, acompañada de poder, para vivir solo por ideales. Es un joven aprovechador de los recursos socioculturales e ideológicos que su tiempo le brindó.

Todo pensamiento filosófico no es del todo autónomo, en la medida que está directamente influenciado por un contexto espacial y temporal, es decir, no se filosofa atemporalmente, es por ello que, cada filósofo construye su pensamiento y su obra acorde con los problemas y dilemas que más relevancia tiene en su época. De ahí que Tomás de Aquino centra su pensamiento en sustentar la existencia Dios y en tratar de encontrar una armonía entre la fe y la razón, problemas fundamentales de la Edad Media. Tomás, sin embargo, a pesar del sistema cerrado de la Iglesia aferrada a sus dogmas quiso ir más allá y plantearse el problema desde la razón, para lo cual, le vino muy bien tomar como guía los escritos de Aristóteles, quien había superado la vieja pugna entre el movimiento y lo estático por medio del concepto de acto y potencia, conceptos que vinieron a fundamentar muy bien la teología de Santo Tomás. Teniendo en cuenta lo dicho, el Aquinate fue un gran filósofo y más considerando la época en la cual desarrolló su pensamiento.

En cuanto a su obra, se pone de presente en un primer momento el aporte del pensador en materia ontológica cuando habla del ser en cuanto ser, parte de lo que es el ser en la realidad y tal como lo puede concebir la mente humana. En este sentido, es un realista, en un segundo momento, se considera su aporte al campo de la gnoseología. En este campo sobre el conocimiento, Tomás sostiene que la inteligencia viene de Dios, por tanto, no se puede tener un conocimiento verdadero si no se considera desde la divinidad misma. Por otro lado, en cuanto a la antropología entiende que el ser antropológico se considera un ser por participación, es decir, como extensión de Dios, así entonces existía divinidad en el ser antropológico; es decir, el hombre como una extensión de Dios hecho a su imagen y semejanza. La ética de Santo Tomás es una ética finalista, donde acorde con Aristóteles todas las acciones humanas tienden a un fin. No obstante, mientras Aristóteles plantea que dicho fin es la felicidad terrena, Tomás plantea que es también la felicidad, pero en la contemplación de Dios. Por último, en cuanto a la política, Santo Tomás recoge de Aristóteles la idea de que el hombre es por naturaleza un ser político, lo que le da a la política un carácter intrínsecamente ético, pero va más allá y propone las acciones de los hombres como fines; el fin de las acciones del hombre es llegar a Dios, según Tomás.

2.2 LA PRÁCTICA FILOSÓFICA EN EL CONTEXTO DE LA SUMATEOLÓGICA

Santo Tomás distingue dentro de la psique del ser humano dos esferas, una de ellas es la vida contemplativa y la otra es la vida activa. A decir del pensador: “Lo más propio del hombre es entender y obrar a impulso de la razón” (De Aquino, 1994, p. 626), Quien se dedica más al entendimiento entonces ejerce más la vida contemplativa, mientras que quien se acerca más a la acción pertenece a la vida activa, valorando más Santo Tomás a quien se dedica a la vida contemplativa que a la vida activa, “la vida contemplativa se ocupa directa e indirectamente del amor de dios. El ocio santo, o sea, el de la vida contemplativa, busca la caridad de la verdad, de la verdad divina que es el objeto principal de la vida contemplativa” (p. 626). Es decir, que la vida contemplativa para el filósofo va más allá de la simple especulación y pensamiento, más bien como se pudo ver es una implicación moral de la filosofía al mejor estilo de la filosofía helenística, donde el filosofar va ligado con una percepción particular de comprender la vida y de vivirla conforme a dicha comprensión.

Tanto la vida contemplativa como la vida práctica constituyen el ser antropológico, pues según el pensador “el principio de la acción y de la contemplación es el alma por medio de las potencias” (De Aquino, 1994, p. 640). Lo anterior legitima ontológicamente la praxis del hombre en tanto la acción y la contemplación son connaturales al ser humano, es decir, que ambas vidas hacen parte del alma. Por tanto, el hombre es capaz de llevar a cabo cualquiera de las dos en tanto están dentro de lo que el hombre es capaz de desarrollar. Desde esta perspectiva se considera que el concepto de vida contemplativa trae consigo algo de vida activa, pues de lo contrario no es posible la subsistencia del hombre en cuanto tal, con las necesidades que lo apremian y dada su condición social. Esto se interpreta de la cita donde Santo Tomás refiere que “los conceptos de activo y contemplativo, o especulativo y práctico, son diferencias del entendimiento” (p. 640). Al ser diferencias del entendimiento trae implícito que se trata de la vida no en forma general, sino en cuanto a la vida determinada del hombre, y que la diferencia no es de fondo, sino que es formal.

En la misma línea de argumentación se tiene que “en la vida activa y la contemplativa está contenida la vida compuesta de ambas” (De Aquino, 1994, p. 641). Aunque en

algún momento predomine alguno de los elementos simples que la componen, desde esta perspectiva se comprende la importancia de la vida activa en tanto permite llevar a cabo la mera contemplación. Situación que el filósofo en cuestión enaltece, así entonces implícitamente se pone de presente la importancia de la praxis en Santo Tomás.

2.3 LA VIDA CONTEMPLATIVA TOMISTA COMO PRAXIS FILOSÓFICA

Aunque el filósofo realiza una clara distinción entre la vida contemplativa y la vida práctica, termina considerando que en la vida contemplativa hay algo de práctica. Esto se puede entre ver cuando subdivide la vida contemplativa por esencia y por impulso, en palabra de Tomas de Aquino (1994):

La intención es un acto de la voluntad, (...) porque dice relación con el fin, que el objeto de la voluntad. Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias y al mismo entendimiento hacia su acto. (p. 642)

La intención pertenece al mundo contemplativo, pero la intención genera un impulso, un motor que lleva al ser humano a la acción propiamente dicha. Esto no es otra cosa que el pensamiento filosófico una vez ha llegado a su potencia y ha construido una cosmovisión, una manera particular de percibir la realidad, genera impulsos que conllevan a una praxis de quien pensó. Así entonces y haciendo honor a Tomás un pensamiento es una praxis en potencia.

Por otro lado, está la vida contemplativa en cuanto un acto propiamente dicho, ya lo decía el pensador: “La vida contemplativa tiene un solo acto como término final de su perfección, es decir, la contemplación de la verdad, y muchos actos mediante los cuales llega a este acto final” (De Aquino, 1994, p. 644). Dichos actos son el conocimiento de los principios primeros que constituyen la esencia del ente, la aplicación de estos

principios a la realidad fáctica y la contemplación por sí misma, es decir, una estética de la verdad (la verdad por la verdad). Del mismo modo, la contemplación de la verdad se convierte en una necesidad pragmática, pues no hay filosofía sin presupuestos y estos se consideran como ciertas verdades de las cuales el filósofo parte para poder pensar, pues de lo contrario se inmovilizaría ante la realidad circundante. La necesidad del conocimiento la expresa nuestro filósofo al referir que “la contemplación de la verdad es propia del hombre según su naturaleza, por ser un animal racional, por eso todos los hombres desean naturalmente saber, y por consiguiente encuentran deleite en el conocimiento de la verdad” (p. 650).

2.4 LA VIDA ACTIVA EN TOMÁS DE AQUINO

Ahora bien, al dividir la vida en práctica y contemplativa encontramos que en la contemplativa hay práctica. Con mucha mayor razón la vida práctica está explícita en la obra del Aquinate de modo que en su filosofía toma gran relevancia la praxis humana.

Si en la vida contemplativa el fin último era la contemplación de la verdad, en la vida práctica el filósofo va más allá, pues según el pensador “en las virtudes morales no se busca principalmente la contemplación de la verdad, sino que se ordenan en la práctica” (De Aquino, 1994, p. 654). En la premisa anterior se puede ver cómo Tomás alinea la vida práctica con la moral, con la praxis de los valores al mejor estilo de los filósofos helenísticos y al igual que Aristóteles y que Epicuro pone en el centro de los valores morales la prudencia, pues “los fines de las virtudes morales son los principios de la prudencia” (p. 654). Y es conforme a esta prudencia que el Aquinate recomienda la praxis. Además, el concepto de la vida práctica viene a apoyar lo que dijimos con antelación sobre el pensamiento como la acción en potencia, pues según el filósofo el ser antropológico pertenece a la vida activa, “cuando el hombre piensa interiormente alguna verdad para obrar conforme a ella en la acción exterior” (p. 655).

Cuando la interpretación de la realidad se exterioriza, se expresa en forma de praxis, pues la vida activa se dedica más directamente al amor al prójimo, porque se afana en los muchos cuidados del servicio (De Aquino, 1994, p. 660). Y el servicio al prójimo no es uno solo, existen muchas maneras de servir al prójimo, tanto de manera individual o colectiva como lo es en el caso de la política que busca el servir a la comunidad. Pero

este servir, praxis, nace en la vida contemplativa, en el pensamiento que impulsa la voluntad al acto. Este es la filosofía como vida mixta, tanto contemplativa como activa, aunque para el pensador resultaba mejor la vida contemplativa porque se dedicaba a la contemplación de Dios (la verdad) de manera directa, sin embargo, no desconocía la importancia ni descalificaba a la vida práctica.

Por último, en cuanto a la vida práctica se puede distinguir una postura moralista normativa negativa, en cuanto se basa en una concepción prohibitiva y represora de las pasiones al estilo de Séneca, pues desde esta perspectiva la filosofía es una herramienta para forjar un mejor espíritu acorde con el ideal cristiano como lo dijo el mismo Tomás de Aquino, (1994) “puede considerarse la vida activa en cuanto que dirige y ordena las pasiones del alma” (p. 661). Y esto es ya una praxis filosófica expresada por el filósofo.

2.5 TOMÁS DE AQUINO Y LA POLÍTICA

La política en Santo Tomas está influenciada como todo su pensamiento en Aristóteles, se dilucida que el ser por naturaleza es social y político, se hace menester la participación activa en las diferentes dinámicas sociopolíticas y geoeconómicas que incumben a cada uno de los miembros de la sociedad. De modo que si se tiene esa dimensión política y se tiene unos derechos ya dados desde el punto de vista del iusnaturalismo teológico como lo presentaría Santo Tomás, se adquieren derechos que vienen del ser supremo, los cuales no pueden ser arrebatados por un tirano, o por cualquier persona que no sea el mismo Dios. Es decir, que los derechos naturales que le son dados al hombre no pueden ser bajo ninguna circunstancia vulnerados y tampoco dependen de la persona a quien le son dados porque son inherentes al hombre en cuanto tal, por lo que no pueden ser negociados. Esta manera de concebir la política se considera muy conveniente al hombre en cuanto lo reviste de una dignidad por extensión del ser supremo del cual fue hecho a imagen y semejanza, que aunque se tenga dicha creencia o no ese Dios sirve como fundamento primero sobre el que se erige una sociedad política.

Por otro lado, pero en la misma línea de argumentación, es menester referir que según nuestro pensador “la perfección cristiana consiste principalmente en la caridad” (De

Aquino, 1994, p. 668). Este principio trae implícito la concepción de sí mismo con relación a los demás, al otro que es diferente a mí, y la necesidad de convivir con ese otro, y no solo de convivir simplemente, sino en armonía y en paz. Es decir, una vida al servicio y reconocimiento del otro. Ya lo decía el filósofo: “Así como la caridad hace que se ame al prójimo por Dios, así también la ayuda prestada al prójimo es servicio hecho a Dios” (p. 722). Con esta gran valoración de la vida dedicada al servicio del otro se hace explícito el fin de la política como al arte de servir al pueblo. El valor de la paz en Santo Tomás cobra especial importancia, tanto hasta el punto de preferirlo por encima de la misma caridad, esto se hace explícito cuando refiere que:

Al que debe elegir o nombrar a un obispo no está obligado a escoger al que es mejor, absolutamente hablando, por el grado de caridad, sino al que mejor convenga para el gobierno de la iglesia, es decir, a quien sea capaz de instruir, defender y gobernar pacíficamente. (De Aquino, 1994, p. 684)

Ahora bien, la cita anterior me parece apropiada aplicarla al gobierno civil, no solo de la Iglesia, en la medida que la Iglesia en la Edad Media ostentaba un poder político importante que se podía comparar con un gobernante político. Por ello dichas concepciones y mandatos de la Iglesia en la época de Tomás tenía repercusiones directas en las dinámicas sociales y políticas, ahí entonces permite realizar el símil de la Iglesia medieval con los gobiernos políticos contemporáneos además por la gran necesidad coyuntural existente sobre elegir gobernantes que le convenga al pueblo y que sepan gobernar pacíficamente. Como se ha podido ver no basta con que los gobernantes sean los mejores, o más preparados y más aún teniendo en cuenta la ausencia de humanismo en los sistemas educativos actuales donde se enseña a producir o administrar sin miramiento éticos de fondo. La idea anterior esbozada por Tomás no solo es de gran importancia práctica, sino pertinente que incluso hoy es aplicable a pesar del avance tecnocientífico. Pero el pensador no solo se queda ahí, sino que va aún más lejos y pone de presente que:

Por parte del que es elegido no se exige que se crea mejor que los demás, porque esto sería soberbio y presuntuoso, sino que basta con que no se encuentre en su vida nada que haga ilícita la aceptación del oficio de gobernar. (De Aquino, 1994, p. 684)

En esta idea encuentro dos cosas que vale la pena rescatar: la primera, es el ímpetu y la soberbia que invade a quien tiene un puesto público y que olvidan que se debe al ciudadano, y en vez de ayudar y facilitar la vida de quien lo necesita se la complican más. Esto aplica no solo a quienes son elegidos por voto popular, sino incluso a los que son elegidos por ternas y cualquier otro mecanismo utilizado para que esté al frente

de una dependencia –incluso privada– que preste servicios públicos, pues algunos de estos funcionarios aprovechan su estadía en el cargo para defraudar el sistema, el Estado, es decir, a cada uno de quienes hacemos parte del pacto colectivo haciendo que se pierda la confianza en la institucionalidad. Situación que a todas luces resulta nocivo para el ciudadano; el segundo concepto que vale la pena traer a colación es la licitud para aceptar el cargo, esto es una ética superior, donde el individuo elegido, a conciencia realice un análisis para darse cuenta sobre si es lícito o no al momento de recibir un cargo determinado. Pero para que esto suceda faltan años luz dada la decadencia de la ética y el incremento de la cultura del facilismo, la corrupción y el fraude. Por ello, es que se hace necesario que el aparato judicial funcione sin dilaciones y con la total independencia de la rama del poder ejecutivo, como siglos después lo propuso Montesquieu.

Por otro lado, Santo Tomás (1994) entrevistó la importancia de la presencialidad de las instituciones del Estado en los diferentes territorios, pues el mismo filósofo decía que “allí donde la salvación de los súbditos exija la presencia personal del pastor, no debe este abandonar personalmente a su grey, ni por ventajas personales, ni siquiera a causa de un peligro personal inminente” (p. 686).

Situación que en un contexto colombiano fue precisamente lo que originó los conflictos internos que hoy siguen aquejando al país. Pues debido a la ausencia del Estado se da pie para que se conformen los paraestados, es decir, que los diferentes gobiernos se han interesado por una minoría que detenta el poder adquisitivo y económico que repercute sobre los intereses particulares y familiares de un dirigente, olvidando la razón de ser del contrato social y la esencia misma del Estado donde conforme a la Carta Magna el interés del pueblo debe de ser superior al interés individual. Teniendo en cuenta lo anterior se dilucida con gran claridad la practicidad del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino, donde si se pone en práctica sus ideas, aún hoy puede verse reflejado notoriamente un mayor compromiso ético y político por parte de los gobernantes para con el ciudadano mejorando de este modo la calidad de vida real en las sociedades actuales.

Por último, se puede distinguir en Santo Tomás una idea práctica que hace parte del conjunto de ideas sobre la política y la organización del gobierno de un Estado y este es en cuanto a la defensa de su territorio y de su identidad. Es decir, a la conformación de los ejércitos o una fuerza pública como tal, sin embargo, dicha fuerza pública estaría al servicio de los oprimidos de los menos favorecidos: “Puede fundarse lícitamente una orden religiosa que se dedique a la vida militar, no con una finalidad temporal, sino para defensa del culto divino, del bien público o incluso de los pobres oprimidos” (De Aquino, 1994, p. 723).

Lo que le daría al filósofo una función de asesor en ciencias militares y de la defensa, de modo que esta sea más legítima, más humana y al servicio del pueblo. Permitiendo una mayor aceptación por parte de los ciudadanos a propósito de las crisis institucionales que está viviendo Colombia en la actualidad donde el ciudadano se siente más inseguro con la fuerza pública que incluso en su ausencia se ha perdido la confianza en las instituciones de defensa por las actuaciones que estas han tomado obedeciendo a unas políticas inadecuadas, pues en vez de estar del lado del ciudadano para su seguridad y su protección están al servicio de quienes ejercen el dominio político y económico. Incluso han llegado a estar al servicio de la ilegalidad. De ahí que sea apenas comprensible el rechazo del pueblo a las fuerzas armadas, lo que trae consigo un peligro inminente para el país porque de este modo es que surgen, como ya se han dicho, los paraestados. Un Estado sin fuerza pública es un Estado vulnerable y más ante las fuerzas globales ávidas de poder, materia prima y demás elementos que se pueden encontrar en otros territorios fáciles de invadir. De ahí la necesidad de repensar el concepto, la función y las políticas internas de una fuerza pública que se ajuste a las necesidades de los ciudadanos contemporáneos.

El filósofo en cuestión como era de esperar vio la necesidad de la conformación de un Estado sólido, pues como se le atribuye a Hobbes en la modernidad “el hombre es un lobo para el hombre”, de donde se hace necesario un contrato social, donde se deleguen unos derechos al Estado para que este proteja a sus ciudadanos. Una sociedad sin reglas en un contexto sociocultural como el de Colombia se hace invivible, y esto lo reconoce con brillantez y practicidad Santo Tomás cuando cita y avala a San Ambrosio cuando dice que “es totalmente justa la fuerza que defiende a la patria contra los bárbaros, los enfermos del país o los amigos contra los ladrones” (De Aquino, 1994, p. 723). Pues de lo contrario, la vida y la propiedad privada en todo momento estaría aún más amenazada de lo que está hoy con los gobiernos de principios tergiversados contrarios a lo que pensaría Santo Tomás, sin embargo, se podría interpretar mal la palabra de enfermos y bárbaros, pero en el contexto de Tomás estos representan algo dañoso y peligroso para la caridad y el reconocimiento del otro.

Con un horizonte como el anterior, a manera de síntesis general del presente capítulo, se entiende la praxis filosófica en Santo Tomás como la coherencia de la vida contemplativa con la vida activa, pues las acciones se encuentran precedidas por una comprensión de la realidad, es decir, de una cosmovisión, la cual se construye desde la contemplación, el razonamiento y la búsqueda de la verdad, que según el filósofo dirige y ordena las pasiones del alma. La vida contemplativa repercute de manera directa en la vida activa, es decir, que lo ideal es llevar una vida mixta movida por el amor al prójimo y la paz tanto en lo personal como en lo social.

CAPÍTULO 3

.....

TEORÍA Y PRAXIS FILOSÓFICA EN LA MODERNIDAD

.....

La modernidad es un periodo fascinante de descubrimientos y de apertura a extraordinarias posibilidades. Es el período en el cual el hombre se identifica fuera de los paradigmas que lo pusieron en el centro del universo y que, además, lo situaron en la categoría de criatura clave en un relato religioso milenarista. Fuera de ese relato magnífico y lleno de creatividad surgen preguntas que requirieron para su respuesta una nueva y distinta clase de estructuras conceptuales y teóricas, en la forma de ideas exactas verificables y sistemáticas, a saber, la ciencia moderna experimental.

Importantes para semejante desarrollo epistemológico fueron las corrientes racionalista y empirista; representante insigne de la primera René Descartes y de la segunda, John Locke y David Hume. Se reitera la importancia individual de cada una de las corrientes, pero sobre todo la importancia que dialécticamente tuvo su contraposición, en última instancia, dirimida en cierta medida por Kant.

Los modernos entienden la preeminencia del conocimiento desencantado, revestido de verdad para dominar la naturaleza. En el seno de este período de grandes emancipaciones y enormes disrupciones, la humanidad, bajo la tutoría de los pensadores más representativos del momento, se empeña en un nuevo *telos*; ya no es el señorío sobre una creación misteriosa y dada, sino el dominio total de la naturaleza no creada, su transformación y la multiplicación exponencial de sus propiedades para concretar las utopías ilustradas y llevar a un momento culmen la gran emancipación del sufrimiento y la tiranía.

Pero lo anterior es solo una parte. Las revoluciones sociales también fueron importantes. Las transformaciones políticas, como el debilitamiento del poder soberano, la tolerancia religiosa, la consolidación de las repúblicas y el nacimiento de la sociedad civil. Por otro lado, la revolución burguesa, la Revolución Industrial, la proletaria, etc., dan cuenta de hasta dónde el pensamiento se hace acción, de hasta qué punto, teoría y práctica se hacen una para transformar el universo.

Con todo, lo que surge con la modernidad es una nueva fe en la forma racional de concebir el mundo y con él, todos sus porqués, dando las gracias al sentido común por sus invaluable, pero ya obsoletos servicios, al igual que a los logicismos escolásticos. Así pues, la razón tuvo su propia revolución, desde la razón teórica hasta la instrumental y con ello, la ruptura con cualquier fundamentalismo, lo que sumerge a la humanidad en una gran confusión y la impele a emprender nuevas búsquedas.

Un lema muy sonado es el del fin de la modernidad y el fracaso de sus presupuestos. Si se piensa en su fundamento, basta reflexionar sobre el aumento de la barbarie en una época que lo tenía todo para evitarla y los peores conflictos sostenidos jamás por

la humanidad y a una escala industrial, bajo el predominio de una racionalidad técnica con un costo humano aterrador y enorme. Estas contradicciones son reales y reposan en su seno y la hacen discutible, pero no obsoleta. No se puede pensar en la historia de occidente sin los enormes cambios que trajo y cuyo fruto, para bien o para mal, la vida de hoy se beneficia o se ve perjudicada, según sea la circunstancia.

Se busca, con los apartados siguientes, reconocer lo práctico en lo teórico, destacar la praxis en los momentos más brillantes de la filosofía de la modernidad para dar cuenta de ellos y para resaltar también la pertinencia del filósofo en el actual momento histórico que, como la modernidad, es complejo y de muchos cambios sensibles y expectativas grandiosas. La crítica y la problematización filosófica hoy responden más que nunca al reto de mantener ininterrumpido el pensamiento ante dinámicas de poder agresivas, impetuosas e impredecibles.

Todo lo anterior se pretende mediante un lenguaje amable, sin tecnicismos innecesarios, pues no es este un libro dirigido a los iniciados, sino que es un libro que pretende llegar a todas las personas que sientan la necesidad de entender la relación que las cosas tienen en el ser y de adquirir la capacidad de interpretar los fenómenos cotidianos, de una forma limpia y sin cargas ideológicas vinculantes. Hoy el ¡*Sapere aude!* kantiano resuena con la misma fuerza.

3.1 EL RACIONALISMO Y LA PRAXIS FILOSÓFICA

En su contexto histórico, el racionalismo nace en Europa en el siglo XVII con René Descartes a quien se considera como iniciador; y continúa consolidándose esta posición epistemológica en el siglo XVIII con Baruch Spinoza en concomitancia con Gottfried Leibniz.

El fundamento epistemológico del racionalismo radica en Descartes, principalmente en que las ideas, los conceptos, le son innatos, dados por Dios y era función del hombre el uso de estos para la comprensión del mundo dado. Entretanto, para Leibniz dichos conceptos eran virtudes del espíritu obviamente otorgadas por Dios. Mientras que para Spinoza las ideas, los conceptos y, de manera general, el entendimiento, era

ciertamente una actividad del alma; alma esta que formaba parte de dios, que no era un atributo, una virtud o un innatismo otorgado por un ser supremo visto desde lo teísta; pues su concepto de dios era básicamente panteísta.

La importancia del racionalismo en la Europa del siglo XVII y XVIII radica básicamente en la oposición y en la contribución a restarle fuerza a todas las expresiones religiosas que se basan principalmente en la fe. Aunque los representantes del racionalismo eran hombres creyentes en un ser superior, su relación con los administradores o con el sistema religioso no fue en buenos términos. En la praxis, el racionalismo permitió liberar del yugo opresor de la Iglesia a muchos pensadores, se inició el boom de la investigación científica en física, química, medicina y, sobre todo, en la carrera evolutiva del pensamiento filosófico.

En este contexto, el mayor aporte del racionalismo fue sin duda alguna la ruptura del paradigma cosmogónico que en su época reinaba liderado por las instituciones religiosas y que se basaba única y exclusivamente en la fe. El raciocinio era visto, considerado y utilizado solo para discernir sobre los preceptos de fe; y, eso sí, para elucubrar nuevos métodos con el fin de mantener el *statu quo* de la Iglesia y de los Estados en contubernio con esta.

Así pues, el racionalismo ofreció la fuerza y la energía para la evolución filosófica representada en el existencialismo de Kierkegaard; en el idealismo alemán con sus máximos exponentes Kant y Hegel; para el nacimiento de la filosofía analítica iniciada por Frege y continuada por Russell, Wittgenstein y el Círculo de Viena. Del mismo modo, puede verse en el racionalismo crítico, basado en el falsacionismo de Popper. También puede sentirse su efecto de manera indirecta en el constructivismo epistemológico.

En rigor, la praxis de la filosofía moderna radica principalmente en la praxis planteada por Descartes, la cual expone de manera clara en su *Discurso del método*, parte seis, donde propone que en la práctica filosófica se estudien todos los elementos del mundo y que le competen al hombre; con el fin que una vez conocidos y explicados sirvan a la humanidad para tener una vida más llevadera y en mejores condiciones, gracias tanto a lo explicado como a los inventos que puedan darse en pro de hacer la vida más fácil. Según Descartes (2011):

Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos ro-

dean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. (p. 142)

Lo cual se traduce en explicar el mundo en cuanto a hechos, sucesos, eventos; discernir sobre la verdad inicialmente y hallarla; determinar cómo se conoce; elucubrar sobre la validez teleológica del ser humano y aportar conceptos para que la ciencia pueda descubrir el funcionamiento de la realidad macroscópica y cuántica, del tiempo y del espacio. Pero dicho desempeño no puede ser posible sin el uso de la razón, del raciocinio humano, pero eso sí teniendo siempre presente el método cartesiano, en cuanto a la metodividad se refiere. Este raciocinio humano debe ser considerado solo como herramienta caracterizadora, descubridora y generadora de conceptos y fundamentos, como operador y no determinante para el conocimiento de la realidad. Con el racionalismo visto como operador se diluye la eterna discordia entre este y el empirismo; pues otra forma de solucionar un problema es disolverlo. La intención de Kant fue mediar en este suceso evolutivo de la filosofía generando un idealismo que sentó las bases de todo lo políticamente correcto.

El racionalismo como operador vinculante de la realidad con la psiquis humana permite a la filosofía trabajar de la mano con otras disciplinas tales como la biología en el contexto de la conceptualización de la vida como representación de la existencia; la matemática vinculada a los teoremas; la física en relación con el espacio y el tiempo además de la estructura de la materia; la medicina en cuanto a ética, la neurofisiología partiendo de los conceptos acerca del pensamiento y la consciencia; la psicología en la búsqueda del equilibrio del yo como ente formado por el cerebro o la mente en sus procesos intrínsecos, cumpliendo así su verdadero papel, aquel que fue objeto de preocupación por parte de Husserl; de la misma manera que lo expuso Descartes específicamente con la medicina.

Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida, porque el espíritu mismo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina en donde hay que buscarlo. (Descartes, 2011, p. 142)

3.2 BARUCH SPINOZA. EL USO DE LA RAZÓN EN LA ANALÍTICA DE LAS PASIONES COMO PRAXIS LIBERADORA

Aunque la filosofía práctica de Spinoza no es un asunto desconocido ya que son muchos los trabajos realizados en torno a ella, nos limitaremos a exponer las ideas fundamentales de su *Ética*, en diálogo con Benito (2015), Deleuze (2004) y Kaminsky (1990).

Aunque no podemos desconocer el *more geométrico* con el que Spinoza (2017) escribe su *Ética*, en este caso nos detendremos en aquellas cuestiones que ha señalado ya Deleuze (2004), en esa ejecución “más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación” (p. 40). Dicho esto, podremos señalar que la filosofía práctica de Spinoza se proyecta sobre dos vías: la política y la terapéutica. Es el uso de la razón, el conocimiento en cuanto tal, la práctica misma, pues la ignorancia y los prejuicios son los causantes del miedo y la superstición que hacen sufrir al ser humano y, por tanto, conocer es ya una forma de liberarse y con esta de ser feliz. En la primera parte titulada *De Dios*, Prop. VIII, Esc. II, podemos leer:

A todos aquellos que juzgan confusamente las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas (...); no distinguen, en efecto, entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, y no saben cómo se producen las cosas. (Spinoza, 2017, p. 50)

Si en virtud de lo anterior podemos colegir que la filosofía práctica de Spinoza es esencialmente una liberación de los prejuicios y supersticiones, expongamos pues aquellos que podemos reconocer en su *Ética* y otras obras. En primer lugar, en la primera parte *De Dios*, en el Escolio de la Prop. XV encontramos que el ser humano atribuye a Dios no solo corporeidad, sino también sometido a pasiones (Spinoza, 2017, p. 61); en el Escolio de la Prop. XVII tenemos el prejuicio de atribuir a Dios el “entendimiento

sumo” y la “voluntad libre” (p. 68); en el *Tratado teológico-político* señala que por desconocimiento de Dios el hombre cree en milagros (Spinoza, 1997, p. 168); en *Correspondencia* advierte que es un deseo de los seres humanos “contar las cosas no como realmente son, sino como desean que sean...” (Spinoza, 1988, p. 313); en el *Apéndice* de la primera parte de la *Ética* advierte que las imperfecciones en la naturaleza no se deben a un estado de ánimo de Dios (Spinoza, 2017, p. 100).

En segundo lugar, en la segunda parte de la *Ética*, titulada *De la naturaleza y del origen del alma*, Spinoza señala el prejuicio de la mayoría que cree que “la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o que las cosas creadas pueden ser o ser concebidas sin Dios, o lo que es más cierto, no se hallan de acuerdo consigo mismos” (Spinoza, 2017, p. 118). Como consecuencia de este, se concibe el alma en sentido espiritual y separada del cuerpo, contrastando con la postura de Spinoza para quien el alma es la misma mente humana y, por tanto, fusionada con el cuerpo. Otro prejuicio concerniente a la segunda parte, Escolio de la Prop. XXXV, es el que señala la conciencia de la libertad a partir de las acciones, idea errada toda vez que es una idea de libertad que desconoce la causa misma de esas acciones (Spinoza, 2017, p. 152).

En tercer lugar, el prefacio de la tercera parte de la *Ética*, *Del origen de la naturaleza de las afecciones*, inicia con el señalamiento de un prejuicio que puede formularse en los siguientes términos: de la creencia de que el ser humano es el que determina sus acciones y considerar a las pasiones no como algo natural, sino vicios a evitar, se sigue que el ser humano desconozca que está determinado por los afectos (Spinoza, 2017, p. 181), los cuales surgen del *conatus* o fuerza vital de la persistencia de una cosa en su ser. Por último, aunque el prejuicio de creer que todo sucede a causa del ser humano, y que por ello llamamos bien a lo que le beneficia y mal a lo contrario, se encuentra formulado en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, será en la cuarta parte, *De la servidumbre del hombre o de la fuerza de las afecciones*, donde esté expuesto el modo de superarlo, como podemos destacar del Escolio de la Prop. XVIII: el correcto uso de la razón es la virtud que permite al ser humano persistir en su ser y conservarlo como condición de su felicidad (Spinoza, 2017, p. 306).

A partir de este apretado resumen de los prejuicios considerados por Spinoza, podemos destacar que la praxis filosófica spinoziana se cifra en una analítica y reencauzamiento de las pasiones, en palabras de Kaminsky (1990), o un camino de liberación, en las de Benito (2015).

3.3 KANT: EL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y LA PRAXIS FILOSÓFICA

El concepto o idea de praxis en Kant se aborda a partir de su contraposición con la teoría en el texto “Teoría y praxis” de 1793 publicado como artículo en una revista. El problema fundamental del texto se plantea en razón de que Kant encuentra que la práctica o praxis se vincula con mayor énfasis desde la perspectiva del deber que del entendimiento, ya que la ciencia formal o pura pocas veces se aísla de una verdad relativa a su campo de definición conceptual. El deber por otra parte define la acción personal desde la correlación de fuerzas que en cada conciencia se derivan de los límites que el medio natural y social oponen a la libertad individual.

Por lo anterior, para Kant el texto busca hallar las pautas que convalidan para un hombre que busca el bien de su persona, de su entorno social y del mundo en general: hombre práctico, hombre político y hombre de mundo. La búsqueda práctica, no obstante, requiere del afluente activo de las teorías que pueden explicar aspectos de la realidad. Kant distingue por tanto la felicidad entendida (a su manera de ver “frívola”) dependiente de un previo fin que nos promueve un placer esperado, de la idea de felicidad que dice consiste en hacernos dignos de la misma, a partir de un ejercicio continuado y sin pausa de aquellos elementos vitales por medio de los cuales se realiza una correcta compaginación de teoría y práctica.

A continuación, Kant reclama contra el pesimismo de Hobbes que el hombre aun con su fuerte tendencia a la desproporción en sus acciones, pues es conocido como hallándose en absoluta indefensión y bajo la dureza de la vida natural solo concibe la pendencia y la aniquilación como respuesta. Este estado de cosas se supera, dice Kant, en la sociedad civil, ya que se reduce la carga material y moral que subyace a la ausencia de fin social y que se establece en la sociedad civil y por el cual una comunidad reclama ciertos valores y leyes que se constituyen luego en costumbre y en creencias con los cuales esperar un condicionamiento principal de la vida en sociedad.

Los elementos mencionados son, concluye Kant, los más importantes en la vía del contrato originario del que deriva toda constitución civil. Señala Kant los peligros de las revoluciones ya que lo ideal es una capacidad coactiva mutua por medio de la cual el soberano (la sociedad civil) y el jefe de Estado logran un equilibrio de las fuerzas vivas de la sociedad.

Así pues, la praxis para Kant es esa capacidad de juzgar constante de los individuos por medio de la cual establecemos coherencia con principios teóricos de múltiple naturaleza y facción de la realidad y a partir de los cuales se construye la cultura, la ciencia y demás expresiones de la especie humana.

El artículo de Kant que hemos esbozado es, por tanto, una idea base en relación con la idea de praxis en Kant, que como vemos está fuertemente arraigada con la idea de libertad que promueve la segunda crítica. Si quisiéramos vincular esta idea de praxis con la *Crítica de la razón práctica* debería acudir a la dialéctica trascendental ya que en ella se establece la manera en que las categorías confluyen en la idea moral a partir de su tendencia a la consecución de un fin como resultado de la imaginación, estableciendo con ello infinitudes totalizantes que pueden abarcar la totalidad de los conceptos varios presentes en la realidad. Por esta razón, para Kant existe una relación profunda entre los distintos tipos de juicios, sintéticos a priori, morales o estéticos, ya que todos surgen de la matriz categorial del entendimiento. La praxis será, por lo tanto, la realidad experiencial de una sociedad que logra por su cultura establecer metodologías de vida (costumbres, creencias, estado) acordes a sus necesidades y virtudes, teniendo con ello el hacerse dignos de la felicidad personal que bien entendida es lo mismo que la felicidad de mi prójimo, mi país y el mundo.

Immanuel Kant es uno de los filósofos que más ha influido sobre la praxis de la filosofía, específicamente en lo tocante a la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Campos que hoy con el neiusnaturalismo se considera están estrechamente ligados, pues de lo contrario se corre el riesgo de caer en una praxis política o jurídica sin miramientos sobre la dignidad del ser humano. Esto se puede corroborar cuando Kant (2005) plantea que:

Lo que sea de derecho (*quid sit iuris*), es decir, lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado, aún puede muy bien indicarlo, pero si también es justo lo que proponían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto (*iustuni et iniustum*), permanecerán ocultos para él si no abandona durante largo tiempo aquellos principios empíricos, y busca las fuentes de aquellos juicios en la mera razón (si bien aquellas leyes pueden servirle para ello perfecta-

mente como hilo conductor) para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva. Una doctrina jurídica únicamente empírica es como la cabeza de madera en la fábula de Fedro una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso. (p. 230)

Es decir, que el derecho basado solo en una mera experiencia sin tener en cuenta un horizonte racional *a priori* es un molde vacío donde puede haber todo contenido que a bien se tenga en un determinado contexto, se prestaría incluso para hacer legal lo injusto, como ya se ha visto en la Segunda Guerra Mundial donde los nazis actuaban bajo unas leyes que desde el punto de vista positivo eran conforme al derecho vigente, pero nada más alejado de lo justo. Por tal razón, se debe tener presente en el momento de legislar un norte preconcebido desde la mera razón muy cercano a la ética, es decir, con una reflexión profunda sobre lo bueno y lo malo en cuanto a las conductas reguladas por una norma determinada.

Teniendo en cuenta lo que se ha propuesto, se hace hincapié en que lo racional deviene en una práctica, pues de acuerdo con Kant (2005), “la razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos ley moral” (p. 36). Así las cosas:

Esta analítica muestra que la razón pura puede ser práctica, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo elemento empírico y lo demuestra por un hecho en el cual la razón pura realmente se revela en nosotros en la práctica, a saber, la autonomía en el principio moral mediante el cual la voluntad determina la acción. (p. 49)

Si la voluntad determina la acción y la razón establece la voluntad, silogísticamente se concluye que la razón determina la acción y por medio de estas razones, que en este contexto son leyes morales, se establece un orden jurídico justo que tenga una validez universal al menos en lo fundamental. Así pues:

La regla práctica es, por lo tanto, incondicionada, y por ello se representa como una proposición práctica categórica *a priori*, mediante la cual la voluntad absoluta e inmediatamente (por la regla práctica misma que aquí es, pues, una ley) queda determinada objetivamente; porque la razón pura práctica en sí misma aquí es inmediatamente legisladora. (Kant, 2005, p. 35)

Y se considera que la razón pura práctica es legisladora en el sentido que la “ley fundamental de la razón pura práctica: actúa de modo que la máxima de tu voluntad

pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (Kant, 2005, p. 35). Lo que también, por otro lado, daría una legitimación a ley misma en el sentido que estaría acorde con el topos de una determinada cultura. El topos no es algo que se inventa o se impone, por el contrario, está relacionado con la construcción de la razón común que va determinando las normas de comportamiento de una sociedad y que configura la moralidad. Así las cosas:

Sobre los postulados de la razón pura práctica en general todos éstos parten del principio fundamental de la moralidad, que no es un postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad. (Kant, 2005, p. 157)

Teniendo en cuenta el hilo argumentativo que se ha puesto en consideración, se evidencia el carácter práctico de la filosofía de Kant, donde sus conceptos y elucubraciones teóricas se han aplicado y se siguen aplicando en la teoría política y en diferentes ordenamientos jurídicos y con mayor razón con la teoría del nuevo derecho o el neo-constitucionalismo que se da a partir de los juicios de Nuremberg. En este sentido, se trae a colación otro concepto kantiano que ha tenido una gran influencia en las constituciones contemporáneas, por ejemplo, en Colombia dicho concepto es la columna vertebral sobre la que se erige todo el sistema jurídico y todo el norte de interpretación constitucional y legal, tanto que si alguna ley se aparta de dicho concepto sería inconstitucional. El concepto del que se habla es el de “dignidad humana”, que de acuerdo con Kant (2005):

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con, que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general. (p. 396)

El preámbulo de la Constitución Política de Colombia de 1991 dice que el pueblo colombiano promulgó la Constitución para asegurar, entre otros, la libertad y la igualdad del pueblo, y Kant en esa misma línea expresa que “una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (Kant, 2005, p. 231).

El artículo primero de la Constitución dice que el Estado colombiano se funda en la dignidad humana y el segundo que el Estado y las autoridades están instituidas para proteger a los colombianos en su vida, honra, bienes, derechos y libertades.

Pues como ya se dejó dicho, la dignidad humana no es un principio cualquiera, sino que es la columna vertebral de la Constitución Política. Es la razón de ser, es lo que hace que la Constitución sea la Constitución Política y no otra cosa distinta. Entendiendo además que la Carta Magna no es solo un compendio de normas, sino que se debe entender en un sentido material, como lo ha dicho la Corte Constitucional en el contexto del significado ley conforme a la Sentencia C-284/15: “Esta expresión, contenida en el artículo 230 ha sido entendida ‘en un sentido material’ de manera que comprende todas las normas adoptadas por las autoridades a quienes el ordenamiento jurídico les reconoce competencias para el efecto” (p. 3). Así las cosas, la legalidad es todo lo atinente no solo al conjunto de normas en sentido formal, sino a la justicia y los derechos materiales, para lo cual se hace necesario abordar el concepto del Estado social de derecho.

Teniendo en cuenta lo anterior es necesario comprender el Estado social de derecho que, según la Corte Constitucional, donde cita a H. L. Wilensky (1975) en su Sentencia T-406/92, “puede ser definido como el Estado que garantiza estándares mínimos de salario, alimentación, salud, habitación, educación, asegurados para todos los ciudadanos bajo la idea de derecho y no simplemente de caridad” (p. 4). Esto tiene unas consecuencias que se pueden comprender como características del Estado social de derecho que serían “pérdida de la importancia sacramental del texto legal entendido como emanación de la voluntad popular y mayor preocupación por la justicia material y por el logro de soluciones que consulten la especificidad de los hechos” Sentencia T-406/92, I, 3.

Teniendo en cuenta lo anterior y continuando con las características, se hace notable el papel del juez quien tiene una mayor relevancia para lograr los fines del Estado. Según la Corte en la Sentencia T-406/92, el juez en su “intervención no se manifiesta sólo como el mecanismo necesario para solucionar una disfunción, sino también, y sobre todo, como un elemento indispensable para mejorar las condiciones de comunicación entre el derecho y la sociedad” (I, 4). Es decir, que se comporta como un puente entre

la sociedad como tal y los derechos en un sentido material. Así queda evidenciado cuando en la misma Sentencia (T-406/92) la Corte Constitucional refiere que “en el Estado intervencionista se desvanece buena parte de la importancia formal (validez) y de la importancia material (justicia) de la ley” (I, 5).

Así las cosas, en sentido material la Constitución debe entenderse no solo como un compendio de normas que se pueden cambiar cada vez que se quiera, sino que es una filosofía que debe de ser coherente con ella misma y por ende no cabe ninguna norma que debilite o cambie su esencia, su filosofía y razón de ser como lo es la dignidad humana.

El artículo 1° de la Carta consagra que la dignidad humana justifica la existencia del Estado y en razón a su naturaleza de valor superior y principio fundante, exige el reconocimiento a todas las personas del derecho a recibir un trato acorde a su naturaleza humana. En ese sentido, constituye uno de los fundamentos del ordenamiento jurídico, pues es un pilar determinante para el Estado Social de Derecho, la democracia constitucional y los derechos humanos y fundamentales en términos generales. (Sentencia C-147 de 2017, VI, 5)

De igual manera, la Corte Constitucional consideró en la Sentencia C-147 de 2017 que la consagración constitucional del principio de la dignidad humana

impone el deber de un trato especial hacia el individuo, ya que la persona es un fin para el Estado, por lo que todos los poderes públicos deben asumir una carga de acción positiva para maximizar en el mayor grado posible su efectividad. (p. 18)

Se puede ver de manera clara que la persona no es medio del Estado, sino que por el contrario el Estado es un medio de la persona, la persona es fin en sí mismo, lo que demuestra la influencia kantiana en el ordenamiento jurídico colombiano. También en la Sentencia T-291/16 se corrobora lo dicho al considerar que:

Entendido como derecho fundamental autónomo, la Corte ha determinado que la dignidad humana equivale: (i) al merecimiento de un trato especial que tiene toda persona por el hecho de ser tal; y (ii) a la facultad que tiene toda persona de exigir de los demás un trato acorde con su condición humana. Por tanto, la dignidad humana se erige como un derecho fundamental, de eficacia directa, cuyo reconocimiento general compromete el fundamento político del Estado. (p. 1)

Lo anterior, demuestra las implicaciones prácticas que tiene hoy la filosofía de Kant, por tal motivo, en este campo de la política y del derecho se abre paso el filósofo del siglo XXI en la medida que tiene las competencias para asesorar las corporaciones encargadas de administrar, legislar y promover la justicias con fundamentos filosóficos.

Los conceptos que Kant se ha planteado sobre la política, el derecho y sobre todo en la ética y la moral, como se ha evidenciado en el ordenamiento jurídico colombiano, constituyen un elemento fundamental para el ejercicio de los derechos, es decir, que dichos conceptos así no sean prácticos propiamente dichos sí se invocan para realizar acciones que configuran la praxis social, política y económica de un Estado. Como lo dice el mismo filósofo:

Como imperativo categórico, este principio de la doctrina de la virtud no permite prueba alguna, pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica. Aquello que puede ser fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás hombres, es fin para la razón práctica; porque ésta es una facultad de los fines en general y, por lo tanto, ser indiferente con respecto a ellos, es decir, no interesarse en ellos, es una contradicción: porque entonces ella tampoco determinaría las máximas con respecto a las acciones (en cuanto que estas últimas contienen siempre un fin) y, por tanto, no sería una razón práctica. Pero la razón pura no puede ordenar *a priori* ningún fin, sino en la medida en que lo señala como deber; deber que entonces se llama deber de virtud. (Kant, 2005, p. 396)

Es claro además que la virtud a pesar de ser un concepto general y abstracto que engloba un conjunto de valores específicos repercute de manera directa en las acciones del ser antropológico, porque dichas acciones se guían por la forma de cómo el individuo concibe el mundo *a priori*, es decir, con los valores y la virtud que regula sus pasiones. Según nuestro pensador: “La facultad de desear es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida” (Kant, 2005, p. 211).

Por otro lado, pero en la misma lógica argumentativa que se ha venido exponiendo, se pone de presente la importancia que tiene la filosofía kantiana en lo referente al cuidado del cuerpo como ese conjunto que contiene una serie de facultades que permiten el desarrollo moral. En este sentido, Kant (2005) sugiere el cultivo como deber:

El cultivo de las facultades corporales (la gimnasia propiamente dicha) consiste en cuidar lo que constituye en el hombre el instrumento (la materia) sin el que los fines del hombre se quedarían sin realizar; por tanto,

fomentar de un modo intencionado y permanente la dimensión animal en el hombre es un deber del hombre hacia sí mismo. (p. 446)

Se evidencia entonces la importancia del cuidado del cuerpo, porque sin el cuerpo no es posible la realización de los fines morales del hombre y por tanto de la sociedad. Sin embargo, el término de “cultivo” en Kant va mucho más allá del cultivo del cuerpo físico, pues el pensador comprende al ser antropológico como un conjunto de facultades y no como un ser homogéneo. Es por ello, por lo que Kant (2005) plantea que “el cultivo (cultura) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo” (p. 444).

Lo anterior evidencia el carácter práctico de la filosofía y por tanto los campos laborales en los que puede incursionar un filósofo en el siglo XXI. La filosofía no es solo una reflexión sobre cuestiones abstractas sin ninguna aplicación, pues como se ha propuesto a lo largo del presente ejercicio investigativo la filosofía brinda elementos suficientes e importantes para el desarrollo de la vida tanto de manera individual como social. Kant es solo un ejemplo de un cúmulo de pensadores que ha contribuido de manera significativa a la vida como la conocemos hoy.

3.4 EL EMPIRISMO Y LA PRAXIS FILOSÓFICA

El empirismo es aquella corriente filosófica del siglo XVII que privilegia a la experiencia sensible como la única fuente del conocimiento. “Es ella el corte radical con la tradición de la metafísica platónico-aristotélica que hasta Leibniz inclusive, dominó en su conjunto el cuadro histórico del pensamiento occidental” (Hirschberger, 1981, p. 103). Marca sin duda un hito importante, que divide, en materia de pensamiento y concepción del universo, el antes y el después de la filosofía, es decir, el pensamiento antiguo y el moderno.

El conocimiento no antecede a la experiencia. Este se origina, exclusivamente, en ella. No queda ningún fundamento para las cosas, fuera de la percepción. Solo la experiencia sensible determina lo que es verdad, lo que es el valor, el derecho y la religión, descartando la posibilidad de un mundo de las ideas, de trascendencias y verdades

inmutables y eternas. “Con ella [la experiencia], todo queda relativizado, función de espacio, de tiempo, de lo humano, a veces de lo demasiado humano. El sentido adquiere la hegemonía sobre lo inteligible; lo útil sobre lo ideal; lo individual sobre lo universal” (Hirschberger, 1981, p. 103).

Como cabe esperar, esa forma de pensar tiene implicaciones contundentes, no solo epistemológicamente, sino política y socialmente. Más allá de la validez actual que puedan tener tales concepciones de los procesos sensoriales y mentales que conducen al conocer, destacan el sentido crítico y la duda que anuncian la obsolescencia de ciertos paradigmas cuya reevaluación y discusión eran imposibles. Esa discusión ininterrumpida, ese desafío a lo establecido, que más adelante da como fruto el declive de unos paradigmas en favor de otros nuevos es praxis. Algo se piensa sobre el presunto orden y ese pensamiento hecho predicado modela la realidad como nunca; es la génesis de órdenes nuevos.

3.4.1 JOHN LOCKE

El momento histórico de John Locke se caracteriza por eventos cruciales que fueron el germen de transformaciones políticas fundamentales para el tiempo presente. Su lucha política y sus escritos, todos de un marcado tono teológico, allanan el camino para el logro de eventos como la revolución gloriosa que no fue otra cosa que la semilla de la más adelante conocida democracia parlamentaria inglesa. Así es Locke, un teólogo, pero también un notable filósofo político que piensa el mejor gobierno.

Para poder entender la praxis filosófica de Locke, cabe llevar a cabo una exploración de los sucesos de actualidad política de la Inglaterra de sus días, pues fueron ellos, precisamente, los que le inspiraron a escribir obras aún vigentes y objeto de metódico estudio como la *Carta sobre la tolerancia* y los *Ensayos sobre el gobierno civil*.

Nacido en Somerset, Inglaterra, el 29 de agosto de 1632 en el seno de una familia puritana de clase media, fue el mayor de los dos hijos del matrimonio. Tuvo, gracias a las influencias de su padre, quien fue un abogado rural, la oportunidad de ingresar al Westminster School, donde inició sus años de formación académica (Herrero, 2015).

En sus primeros años de actividad académica, inició sus disputas sobre la tolerancia de los católicos, tema político de mucha resonancia por aquel entonces. En 1666 ingresó a la casa de Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury, quien influyó en su inclinación política. Lord Ashley lo acogió como su mecenas para que continuara sus experimentos médicos y se encargara de la educación de su propio hijo. Preci-

samente fue en esa época cuando escribió el *Ensayo sobre la tolerancia*. Al respecto, Herrero (2015) afirma:

Es una respuesta al particular momento que se estaba viviendo: la restauración y el restablecimiento de la Iglesia de Inglaterra (...) algo que no se estaba llevando a cabo con la serenidad que él hubiera deseado, (...) se estaba persiguiendo a quienes no estaban conformes con el culto del nuevo anglicanismo (...) Locke hubiera preferido la supresión de las leyes penales contra los disidentes. (p. 19)

A partir de 1673, la carrera de Locke y su mecenas Ashley cambian de polaridad, pues se niegan a apoyar en el parlamento la causa del rey con la declaración de indulgencia, que era tolerante con los disidentes. El anticatolicismo marcaría la nueva agenda política de Ashley (Herrero, 2015), cuya fuerza de oposición se constituiría en el primer embrión del partido Whig, facción liberal del parlamento opositora a los Tories, la rama conservadora.

La causa de la polaridad era, primordialmente, la causa religiosa y las ideologías que de ella se desprendían y condicionaban las prácticas de poder del gobierno monárquico. En consecuencia, el tema de la tolerancia religiosa encabezaba el orden del día. Herrero (2015) menciona que el catolicismo despertaba entre los ingleses toda clase de recelos y desconfianzas, al ser ellos, en su mayoría, anglicanos: “El catolicismo estaba asociado en la conciencia de la mayoría de los ingleses a dos naciones enemigas: Francia y España; y a la forma de gobernar de esos Estados, es decir, una monarquía que se percibía como despótica” (p. 23).

Esa percepción, sumada con la política del rey Jacobo II de permitir que los católicos tuvieran cargos públicos, así como el ejercicio de la prerrogativa y la constitución de una comisión eclesiástica disciplinaria para el clero anglicano que osara atacar al catolicismo, volvió a lanzar a los antipapistas a la acción. Al final de ese mismo año el príncipe Guillermo de Orange fue invitado por un buen número de estadistas senior, quienes le aseguraron el apoyo inglés, a lanzarse a la intervención armada de Inglaterra para salvarla del papismo y la esclavitud (Herrero, 2015).

Locke (1999) piensa con detenimiento la compleja atmósfera política de su tiempo y sus problemáticas, la más destacada por las razones mencionadas, la tolerancia religiosa, relacionada directamente con otro concepto problemático: la libertad de conciencia, es decir, aquella libertad que difícilmente puede limitarse mediante el simple uso de la fuerza, pero que, de manera inversa, y según determinados intereses, conviene restringir:

En la cuestión de la libertad de conciencia que durante estos años ha sido tan debatida entre nosotros, una cosa que ha confundido principalmente el asunto, mantenido la disputa y aumentado la animosidad, ha sido, según pienso, que ambos bandos, con igual celo e igual desacierto, han tratado de extender demasiado sus pretensiones: el uno ha predicado la obediencia absoluta, y el otro, la libertad universal en materias de conciencia, sin determinar las cosas que pueden aspirar a la libertad, o sin mostrar los límites de la imposición y la obediencia. (p. 20)

El conflicto no se limitaba a las diferencias doctrinales entre confesiones religiosas, además, incluía la conveniencia entre permitir o coartar la libertad de conciencia y el cómo tal cosa mantiene difícilmente un volátil equilibrio con la obediencia. Para Locke (1999), la libertad de conciencia es el gran privilegio del súbdito; un privilegio que está enfrentado al privilegio de hacer leyes del magistrado. En suma, “nadie puede obligar la conciencia de un hombre, ni por la ley ni por la naturaleza” (Herrero, 2015, p. 76).

Ahora bien, hay conceptos que tienen una preeminencia especial en el pensamiento de Locke. La autoridad es fundamental y, como se verá más adelante, esta tendrá diversas connotaciones y responsables de acuerdo con el ámbito personal de que se trate. Igualmente, el magistrado constituye una figura muy importante. Según Locke, su papel fundamental es el de proteger y mantener la paz. Para Locke (1999):

Toda la confianza, toda la fuerza y toda la autoridad que se depositan en el magistrado le son concedidas con el solo propósito de que las use para el bienestar, la preservación y la paz de la sociedad que tiene a su cargo; y que, por lo tanto, ésta y sólo esta ha de ser la norma y medida según la cual debe ajustar y proporcionar sus leyes y modelar y enmarcar su gobierno. (p. 21)

Según Locke (1999), el magistrado debe hacer lo que esté a su alcance para hacer efectivo su papel preservador del orden y la paz. Por su parte el súbdito, no obstante, su privilegio de libre conciencia, en el pensamiento lockeano, debe mantenerse irremisiblemente obediente:

Que si el magistrado, mediante leyes e imposiciones, trata de reprimir o forzar a los hombres en lo que se refiere a estas opiniones o acciones, obligándolos a ir en contra de lo que en conciencia están sinceramente convencidos, estos deben hacer lo que su conciencia les diga, hasta donde puedan sin violencia. Pero al mismo tiempo están obligados a someterse dócilmente al castigo que la ley imponga a una tal desobediencia. (p. 28)

Facilitando un punto medio entre obediencia y autoridad, Locke se acoge a la distinción entre los asuntos civiles y los asuntos de prescripción divina; en estos segundos, el magistrado no tiene jurisdicción. Lo dicho encuentra su asidero en que, dadas las diferencias doctrinales entre las numerosas interpretaciones del cristianismo, era necesario llegar a un terreno de cosas que constituyeran un espacio de común acuerdo entre sectas. Asuntos que no comprometen la salvación y que pueden ser reguladas por el poder secular del magistrado. Se ve aquí la sombra prometidora de la independencia de la autoridad civil, con respecto a la religiosa:

En concreto, entre otros, Melancthon en temas comunes de la teología hacia 1555 desarrolla la doctrina de la adíafora o de las cosas indiferentes, que se basa en una distinción entre la ley divina y la ley humana. Las leyes de Dios son esenciales para la salvación, sin embargo, muchas leyes humanas no lo son. Todas aquellas leyes que no lo son, son indiferentes, se entiende que para la salvación. (Herrero, 2015, p. 35)

En relación a la tolerancia, por más discutida en su época, vanguardista y necesaria que resultara, era una idea que estaba condicionada por la defensa de determinados valores nacionales y liberales, y sazónada con algunas tradicionales rencillas ancestrales, como se indicaba más arriba. Por más progresista que pareciera el planteamiento teórico de Locke sobre la tolerancia, estaba apenas limitado a los disidentes, agrupaciones de personas que simplemente no eran “papistas”, es decir, calvinistas y protestantes no anglicanos. En definitiva, la comunidad católica estaría radicalmente excluida de su visión tolerante.

Dado que los hombres en general, toman en conjunto su religión y asumen las opiniones de su partido todas juntas en bloque, a menudo sucede que ellos mezclan con el culto religioso y las opiniones especulativas otras doctrinas, otras doctrinas completamente destructivas para la sociedad en que viven, como ocurre con los católicos romanos que no son súbditos de más príncipe que el Papa. (p. 34)

La tendencia de los hombres a establecer alianzas y uniones fuertes y duraderas en torno a una creencia religiosa las hace más susceptibles a la vigilancia del magistrado que otras asociaciones. Una preocupación constante con respecto a los católicos y sus asociaciones es precisamente que su poder de atraer adeptos es muy superior al de las asociaciones civiles y políticas. El catolicismo deviene amenaza para la paz y el orden establecido. Le corresponde pues al magistrado tomar cartas en el asunto e, incluso, hacer el uso de su fuerza para suprimir tales amenazas. Tal cual se entrevé, el catolicismo pasaba por sectarismo irracional y peligroso (Locke, 1999).

Locke apoya el uso consensuado de la autoridad, destacando la importancia de la seguridad e integridad de los gobernados, muy en consecuencia con su planteamiento del deber máximo del magistrado o regente detentor de tal autoridad. Porque el magistrado, al usar la fuerza, contradice lo que profesa estar procurando, que es la seguridad de todos. Pues siendo su deber la preservación, en la medida de lo posible, de la propiedad, la paz y la vida de cada individuo, está obligado a no perturbar o destruir a algunos para tranquilidad y seguridad del resto, antes de haber tratado de buscar los medios de salvar a todos (Locke, 1999).

Es por lo dicho que concluye que la fuerza es un procedimiento equivocado para hacer que los disidentes abandonen sus convicciones:

Es atrayéndolos a que compartan las nuestras como se les vincula más al Estado. Quien difiere de mí en una opinión se limita a mantener una distancia entre él y yo; pero si yo le hago mal por lo que él estima que es la opinión verdadera, entonces se convertirá en un completo enemigo. (Locke, 1999, p. 45)

Para el filósofo inglés la fuerza no es viable. La tolerancia religiosa, aunque condicionada, es voluntaria y orientada al mantenimiento de la paz y a la evitación de la creación de enemigos del Estado. Comporta indudablemente toda una revolución política y social que dio frutos maduros en la posteridad.

Si bien queda claro que Locke no inventó la tolerancia religiosa, si es fácil llegar a la conclusión de que la pensó y conceptualizó a la luz de los problemas de su tiempo. Él detectó una dificultad a superar e hizo su valioso aporte. En la actualidad, la tolerancia es la clave para la convivencia probable de una sociedad que, finalmente, asimila, aunque aún con lentitud y algo de testarudez, que es diversa y que resuena con el sonido de miles de voces distintas y diferentes cosmovisiones. La tolerancia religiosa es la clave que mitiga el latente conflicto de una especie obsesionada con sus absolutos, con su origen y su sed de propósito.

Un fenómeno muy curioso es la comunidad civil. Aquella agrupación de personas que regulan sus interacciones mediante códigos de derecho acordados según el sentir de la mayoría. Tal fenómeno, como cualquiera, despierta la fascinación de quien lo atestigua y lo experimenta. Locke se propone a realizar su propia formulación, continuando su praxis.

De tal forma que, la fundamentación y origen del poder y la obligación política es una polémica que cobra especial importancia en tiempos de Locke. El clima político con-

vulso de la segunda mitad del siglo XVII en Inglaterra, la “*Exclusion Crisis*” de la primera revolución inglesa, el fin del protectorado de Cromwell y la segunda y última revolución, son eventos que ofrecen un terreno fértil sobre el cual sembrar la discusión ¿en dónde radica el legítimo poder y por qué? En sus *Ensayos sobre el gobierno civil* teoriza en torno a este problema, arremetiendo, primeramente, contra el patriarcalismo; doctrina detallada en *El patriarca o el poder natural de los reyes*, obra escrita por sir Robert Filmer, escritor aristócrata inglés, y que fuera publicada casi treinta años después de su muerte.

Aunque Locke no discutió el patriarcalismo directamente al autor del patriarca, fallecido tiempo atrás, su primer ensayo sobre el gobierno civil es una respuesta a sus enunciados. El resultado fue que los partidos originados y contrapuestos políticamente de la época tomaran cada uno por su lado, como fundamentación teórica e ideológica, las obras de Filmer y de Locke.

Ahora bien, la teoría del derecho divino de los reyes es esencialmente autoritaria, se fundamenta en que los hombres son caracterizados como hijos, por cuanto dependen de su padre y este tiene autoridad suprema sobre ellos. “La historia sagrada muestra que, al crear Dios al hombre en un solo individuo y no en una multiplicidad simultánea, quiso mostrar el origen unitario del poder y su herencia por descendencia” (Herrero, 2015, p. 130). Así pues, el padre al que todos los hombres están sujetos en obediencia es Adán. El sujeto primigenio del que todos provienen en descendencia.

Entonces, si se ha entendido bien la doctrina absolutista de Filmer, bandera ideológica del partido Tory, ¿en qué consiste la propuesta de Locke sobre el origen y naturaleza del poder y el gobierno?

Locke inicia su argumentación con la formulación del “Estado de naturaleza”; según el cual todos los hombres vienen al mundo naturalmente libres e iguales. Tal igualdad se vería disuelta en tanto que el señor o dueño de los seres que conviven en igualdad absoluta, determina alguna jerarquía u orden distinto:

Para entender rectamente el poder político, y derivarlo de su origen, debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente los hombres todos, que no es otro que el de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno.

Estado también de igualdad, en que todo poder y jurisdicción es recíproco, sin que al uno competa más que al otro, no habiendo nada más evidente que el hecho de que criaturas de la misma especie y rango, resueltamente nacidas a todas e idénticas ventajas de la Naturaleza, y al liso de las mismas facultades, deberían asimismo ser iguales cada una entre todas las demás, sin subordinación o sujeción, a menos que el señor y dueño de ellos todos estableciere, por cualquier manifiesta declaración de su voluntad, al uno sobre el otro, y le confiriere, nombramiento claro y evidente, derecho indudable al dominio y soberanía. (Locke, 2006, 10-11).

Como es de esperarse, los hombres en tal estado hipotético de orden social caracterizado por el goce de una libertad absoluta no escapan de ninguna manera a la responsabilidad que tal libertad acarrea. No puede ser que un estado de cosas semejante carezca absolutamente de un marco legal o regulación mínima que determine el deber ser de las relaciones interpersonales, así que Locke habla en este apartado de la ley de la naturaleza. Tal ley prohíbe el daño a la propia vida y a la de otros y es discernible mediante la razón:

El estado de la naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo rige, la cual obliga a todos. Y la razón que es esa ley, enseña toda persona que quiere consultarla que si todos somos iguales e independientes nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, pues como todos los hombres son obra del Hacedor omnipotente y omnisapiente, todos servidores de un amo soberano, enviados al mundo por su orden, somos propiedad de quien somos obra y debemos durar cuanto él quiera. (Locke, 2020, p. 78)

Sin embargo, el filósofo inglés menciona un estado de guerra, el cual es el resultado de la transgresión de algún miembro de la comunidad que quiera, mediante el uso de la fuerza, imponer su voluntad a los demás:

De ahí que quien intenta colocar a otro objeto su poder absoluto se pone a sí mismo en estado de guerra, entendiéndose con esto una declaración de designio contra la vida. Tengo razones para concluir que quien desea tenerme en su poder sin mi consentimiento me acusaría a su antojo cuando me tuviera y me destruiría cuando quisiera, pues nadie desearía tenerme en su poder sino para obligarme por la fuerza lo que es contrario a mi derecho de libertad, o sea, hacerme esclavo. (Locke, 2020, p. 83)

Respecto de la propiedad, y es este precisamente uno de los puntos que permiten ver el liberalismo de Locke, su posición se resume como sigue y pretende con ello solventar la problemática que supondría, en un entorno social en donde todo pertenece por derecho a todos:

El esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos decirlo, son su propiedad y cualquier cosa que él saque del estado en que la dejó la naturaleza, ya mezclada con su esfuerzo, tiene algo de él y por ello se convierte en su propiedad como él la ha sacado del estado común según se halla en la naturaleza, le ha agregado con su esfuerzo algo que excluye el derecho común de los demás hombres. (Locke, 2020, p. 84)

El trabajo es el factor que otorga derecho a poseer algo en contraste con el resto de las personas en el estado de naturaleza. El esfuerzo invertido en la explotación o el mejoramiento de algo sella el derecho de propiedad sobre ello. Ahora bien, tocar el asunto de la propiedad da paso a la concreción teórica sobre la sociedad civil. Locke concreta su planteamiento diciendo que Dios ha creado al hombre y le ha infundido la necesidad de estar en sociedad, ante la inconveniencia que representa su soledad (Locke, 2020). Pero la organización social siempre presenta sus propios retos, como, por ejemplo, el tratamiento de las transgresiones o el establecimiento de lo que es transgresivo o no.

El derecho de conservar la propiedad pone sobre la mesa el asunto punitivo cuando hay delito y de allí hay un paso directo a la consideración por la existencia de la sociedad política, pues “solamente allí hay sociedad política: donde cada uno de los miembros ha abandonado su poder natural confiriéndolo a las manos de la comunidad para todos los casos en que apela a la protección de la ley establecida por ella” (Locke, 2020, p. 87). Es decir, el establecimiento de la sociedad civil es una cuestión de alta responsabilidad compartida; el consentimiento individual es crucial.

John Locke, como se ha visto hasta aquí, llevó a efecto su praxis filosófica teorizando sobre el porvenir de las organizaciones políticas globales. Él vio la conveniencia de superar como cualquier etapa caduca los gobiernos absolutistas y monárquicos y depositó su fe en que los hombres tendrían la suficiente buena voluntad para organizarse sin la tutoría de un patriarca.

3.4.2 DAVID HUME

David Hume es un filósofo inquietante y fascinante. Su visión de la realidad fue aguda crítica, lo que caracterizó su praxis filosófica como escéptica y drástica. Con su aporte

pretendió, como muchos de sus antecesores, imprimir a las humanidades el carácter estricto y analítico, metódico y sistemático de las ciencias naturales. Se propuso, en una labor análoga a la de Newton, explicar las operaciones de la mente, partiendo de la experiencia y las impresiones que ella deja en la mente, para, a partir de ellas, tener ideas de las cosas (Quinton, 1998).

Hume (2015) sabía en qué consistía la praxis filosófica en esencia y entendía su inminente aporte crítico que se preocupa por la continuidad del pensamiento:

Estos proyectos arriesgados son siempre beneficiosos en el mundo de las letras porque rompen con el yugo de la autoridad, acostumbran a los hombres a pensar por sí mismos, proporcionan nuevos caminos que hombres de genio pueden llevar más lejos, y al ir contracorriente, pueden señalar puntos en los que nadie antes sospechó ninguna dificultad. (p. 515)

Su trabajo cubrió una amplia gama de temáticas morales, políticas, económicas e históricas, en un marco preminentemente filosófico, concediéndole a la filosofía una primacía disciplinar y fundante sobre las otras:

Puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están incluidas dentro de la ciencia del hombre, y dependen de ella. El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar; así como la naturaleza de nuestras ideas; la filosofía moral y la crítica se ocupan de nuestro gusto y nuestros sentimientos; y la política considera a los hombres en tanto que unidos en sociedad y en dependencia unos de otros. Por consiguiente, este *Tratado de la naturaleza humana* parece perseguir el logro de un sistema para las ciencias. (Hume, 2015, p. 517)

Para destacar la praxis filosófica del filósofo inglés, se hará énfasis en su agudeza y escepticismo como el empírico que hizo despertar a Kant de su sueño dogmático. Si bien la ciencia como es conocida hoy es el resultado de muchas consideraciones y reformulaciones posteriores a su pensamiento, en especial una de sus posturas constituye un punto de interés especial a la filosofía de la ciencia y por extensión a la práctica científica: el problema de Hume.

El autor, desde su famoso, aunque inicialmente no muy bien recibido *Tratado sobre la naturaleza humana*, inicia su exposición explicando el proceso de cognición humano que inicia en las percepciones:

Llama percepción a todo aquello que se presenta ante la mente, ya empleemos los sentidos, actuemos a partir de una pasión, o ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, a saber; impresiones e ideas. Cuando sentimos una pasión o emoción de alguna clase, o tenemos la imagen de los objetos externos proporcionadas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que llama una impresión. Cuando reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no se halla presente, esta percepción es una idea. Las impresiones, por consiguiente, son nuestras percepciones más vivaces y fuertes; las ideas son las más desvaídas y débiles. (Hume, 2015, p. 518)

Y luego procede con una concepción muy importante en la filosofía natural y que también resulta problemática, a saber, la causa y el efecto que le sigue:

Es evidente que todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho se basan en la relación entre causa y efecto, así como que nunca podemos inferir la existencia de un objeto a partir de otro, a menos que se hallen conectados entre sí, ya sea de modo mediato o inmediato. (Hume, 2015, p. 519)

En consecuencia, para poder decir lo que una cosa es, lo principal es que exista el fundamento empírico causal de la relación de aquella cosa por determinar con otra para delimitarla. Posteriormente, el autor británico usa el ejemplo del contacto entre dos bolas de billar para concluir que el descubrimiento último de tal relación causal es que, al movimiento de una bola y su contacto con otra, le sigue el movimiento de esta segunda. Afirma que un hombre como Adán, a no ser que estuviera invadido por alguna inspiración, solo después de presenciar muchos ejemplos de lo que sucede entre dos bolas de billar en contacto, concluiría que siempre, la segunda, se pondrá en movimiento a causa del contacto con la primera. Es una operación que denomina inferencia, y sobre la cual concluye: “Todos los razonamientos relativos a causas y efectos se basan en la experiencia, y que todos los razonamientos de experiencia se basan en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará uniformemente del mismo modo” (Hume, 2015, p. 520).

Al tratarse de una suposición, aquella de que entre el pasado y el futuro existe una conformidad que no se rompe, no existe la manera de establecer una prueba, es algo que sencillamente se da por sentado: “Por consiguiente, no es la razón la guía de la vida sino la costumbre. Solo ella mueve a la mente, en todos los casos, a suponer que el futuro se asemeja al pasado” (Hume, 2015, p. 521).

El descubrimiento de Hume es bastante problemático, en tanto la ciencia busca ser un corpus de ideas sistemáticas, medibles y contrastables. Lo que Hume llama inferencia, se conoce hoy como inducción y es un modo de razonamiento muy cuestionado, pues como el filósofo lo descubriría, implica el creer, más que el verificar y comprobar: “Por consiguiente, la creencia establece alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella a la que no asentimos” (Hume, 2015, p. 521).

Para Okasha (2002), el pensamiento inductivo no es irrefutable y eso es lo que despierta tantas suspicacias respecto de él. No obstante, sigue siendo una forma muy sentada de establecer ideas sobre el mundo y aunque no se lo admita, es muy usado en la ciencia real y ha sido la forma de lograr numerosos descubrimientos científicos. Para él, el problema de Hume es inevitable, tanto como para el humano es inevitable razonar inductivamente, es como un hábito animal. Es lo que otros autores como Harari indican como la capacidad humana de establecer patrones. Señala que Hume descubrió que los seres humanos tienden a presuponer lo que él llamó la uniformidad de la naturaleza. ¿Si la naturaleza siempre se comporta de la misma manera, por qué se comportaría de forma distinta la próxima vez?

Okasha (2022) afirma que:

Normalmente, pensamos en la ciencia como el verdadero paradigma de la investigación racional. Tenemos mucha fe en lo que los científicos nos dicen acerca del mundo. Sin embargo, la ciencia se basa en la inducción, y el argumento de Hume parece mostrar que la inducción no puede justificarse de manera racional. (p. 43)

El problema de la inducción de Hume sigue siendo importante, y sigue sembrando interrogantes en torno a la ambición humana de encontrar verdades absolutas y principios infalibles que conduzcan a la verdad última sobre la realidad.

3.4.3 VOLTAIRE: LA PRAXIS FILOSÓFICA COMO TOLERANCIA

“En París la razón puede más que el fanatismo, por grande que este pueda ser, mientras que en provincias el fanatismo domina siempre a la razón”.

Voltaire.

Voltaire nació en París, Francia, el 21 de noviembre de 1694 y murió el 30 de mayo de 1778. Voltaire, cuyo nombre verdadero es François Marie Arouet, crece en un contexto religioso, marcado desde la escuela por la enseñanza de los maestros jesuitas en el College Louis-le-Grand. Contexto que marcó un papel determinante en su formación y manera de pensar.

En este orden, Voltaire desarrollará su sistema filosófico en el corazón de la Ilustración –siglo XVIII–, cuyo periodo se centra en el poder de la razón humana, la ciencia y la vuelta al hombre. Dichas ideas de la Ilustración serán de gran relevancia en el pensamiento de Voltaire.

En el año de 1734 Voltaire publicará *Cartas filosóficas*; obra que representa un duro ataque contra las instituciones religiosas y políticas de Francia. Ataque que traería consecuencias sobre él, pues se vería obligado a abandonar Francia para refugiarse en Inglaterra, específicamente en el ducado independiente de Chatelet de Cirey en Lorraine, en el castillo de Cirey, propiedad de su amante Madame du Chatelet.

En rigor, sus fuertes críticas iniciadas en su obra de 1732 le traerían como consecuencia el ser encarcelado y su libro *Cartas filosóficas* quemado en la hoguera en un acto público como condena de su contenido dirigido a “inspirar el libertinaje más peligroso para la religión y el orden de la sociedad civil” (Cisneros s. f., p. 56).

De esta manera, el libro de Voltaire *Cartas filosóficas* es determinante pues toca el tema de la tolerancia y de la convivencia religiosa entre personas pertenecientes a muy diferentes escuelas religiosas. De igual modo, Voltaire continuará progresando en su línea de pensamiento sobre la tolerancia y la convivencia religiosa.

Así pues, la esencia de este brutal hecho estaba dada porque Calas y su familia profesaban una religión diferente a los católicos, Juan Calas era un protestante. En pocas palabras, Calas y su familia eran diferentes y ante ellos se procedería con un exceso de fanatismo e intolerancia religiosa.

Con todo, podemos mencionar que su praxis filosófica buscaba despertar la mente humana de los excesos del fanatismo religioso y político; específicamente, Voltaire (2009) se manifestaba en contra de la ignorancia e intolerancia religiosa de su tiempo. En consecuencia, Voltaire nos propone una concepción de la tolerancia no solo como regla de convivencia social, sino como una actitud moral y ética; una tolerancia a través del diálogo y de la persuasión.

Finalmente, podemos ver en Voltaire una praxis focalizada en el logro de una vida dichosa y próspera antes que una vida centrada en certezas definitivas y esenciales. Así pues, su preocupación esencial estaba en la mejora de los asuntos cotidianos de los humanos.

3.5 ROUSSEAU Y LA PRAXIS FILOSÓFICA

Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712. Su madre muere a consecuencia del parto y queda a cargo de su padre quien se ve obligado a salir de Ginebra y dejarlo encomendado a la tutela de unos tíos, quienes le enviaron, como pensionado, a casa del pastor Lambercier. Según Rousseau fue allí donde aprendió el latín.

En el año de 1728 un sacerdote católico le guio a casa de *madame* de Warens, católica, que influenció fuertemente en la conversión de Rousseau. En casa de *madame* de Warens él se instruye y lee toda clase de libros. Ya para el año de 1741 viaja a París y rompe todo tipo de cercanía con *madame* de Warens. En este contexto, en el año de 1756 Rousseau sale de París, gracias a *madame* D'Épinay, y se establece en el bosque de Montmorency. En 1758 escribe la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, en 1761 *La nueva Eloísa* y en 1762 *Emilio o Tratado de la educación*.

Así pues, es a partir de este último libro en el que vamos a contextualizar la praxis filosófica del pensamiento de Rousseau.

En este contexto, en el primer libro del *Emilio* Rousseau (1990) esboza:

Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre. Fuerza a una tierra a nutrir las producciones de otra; a un árbol a llevar los frutos de otro. Mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones. Mutila a su perro, a su caballo, a su esclavo. Transforma todo, desfigura todo: ama la deformidad, los monstruos; no quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre: necesita domarlo para él, como a un caballo de picadero; necesita deformarlo a su gusto como a un árbol de su jardín. (p. 33)

Es decir, todo es bueno o perfecto cuando está en las manos de Dios, pero todo se transforma cuando está en las manos del hombre. Podríamos agregar, que Dios hace perfecto al hombre, pero cuando llega a sus propias manos este cambia totalmente. En otros términos, aquí Rousseau determina el mal en la existencia humana, por lo cual procede a separar el mal radical de la existencia humana, que es el mal moral. Ahora bien, para realizar dicha separación desvinculará su origen tanto de Dios como de la naturaleza. Finalmente, para Rousseau Dios no ha podido querer que el mal, al mismo tiempo que coloca en el hombre el origen exclusivo del mal, hace del ser humano su único agente superador.

Desde este contexto, la praxis puede convertirse en el horizonte no solo que da sentido, sino que legitima incluso la especulación filosófica. En consecuencia, en el pensamiento de Rousseau existe una praxis filosófica de emancipación, esta es, para la liberación por parte del hombre del mal que se origina en el interior de la historia a causa precisamente de la acción humana.

Ahora bien, esta degeneración que se da en el hombre a través del mal también comenzaría a afectar lo más cercano a él. En este caso, la naturaleza cambiaría y daría un fruto o elementos distintos.

Más adelante, Rousseau (1762) tratando de responder a este cambio que se produce en el hombre argumenta: “Se consiguen las plantas con el cultivo, y los hombres con la educación” (p. 16). En otras palabras, los hombres comenzarían a ser distintos si en ellos se comenzase a cultivar e incentivar la educación.

Una educación que, a juicio de Rousseau nos viene de la naturaleza, de los hombres, de las cosas, del desenvolvimiento interno de nuestras facultades y de nuestros órganos.

En rigor, para Rousseau (1762):

El desenvolvimiento interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que aprendemos a hacer de este desenvolvimiento o desarrollo por medio de sus enseñanzas, es la educación humana, y la adquirida por nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan, es la educación de las cosas. (p. 17)

En síntesis, para Rousseau, la educación será una praxis gracias a la cual la humanidad social podrá salir del mal moral creado por el hombre. Una praxis educativa en la que

hay que conquistar su libertad y su autonomía personal más allá del encuentro conflictivo con la dura realidad del mundo, con la realidad del otro, con la realidad de la sociedad (Soëtard, 1994).

Finalmente, en Rousseau podemos rastrear un tipo de praxis filosófica, a saber, en haber pensado la educación como la nueva forma de pedagogía de la Ilustración. Una educación que propone la formación del hombre social, de un hombre capaz de pensar autónoma y libremente.

Se puede deducir de todo lo anterior que la teoría y la praxis filosófica de la llamada modernidad, sin discusión alguna delinea, enruta, y, sobre todo, genera nuevos paradigmas humanos y sociales; en lo que se refiere a la ciencia, la epistemología, la convivencia en sociedad y la educación. En la teoría filosófica, se estipula que tanto el racionalismo como el empirismo tienen mucho de verdad o validez; de igual manera el idealismo trascendental media y regula las actuaciones morales que tienen que ver con la convivencia. En la praxis filosófica de la modernidad; los ciudadanos de a pie entendieron de una u otra forma que para conocer se debe primeramente experimentar, y que, luego de esa experiencia la razón permite sintetizar dichas experiencias con el fin de conocer el mundo en el cual se vive, esto es, conocer cómo funciona el sistema. Gracias a la teoría y la praxis filosófica de la modernidad se sentaron las bases para la creación de los Estados o naciones, las constituciones que erigen dichos Estados en derecho; la elevación en cuanto a lugar en la tabla de los valores, de los derechos individuales, de consciencia o de fe; de la libertad del hombre y por ende su responsabilidad con el medio que lo rodea y con los demás seres humanos; el derecho a educarse, a poder tener una vida más cómoda y llevadera; en resumidas cuentas a tender a la felicidad.

A manera de conclusión para el presente capítulo, si se considera que la praxis filosófica aplica o debería aplicar si y solo si en el ciudadano común, debe decirse que la sociedad de hoy en día aún vivencia la modernidad y no la contemporaneidad; pues las corrientes filosóficas de esta era (contemporánea) solo han sido fuente de inspiración y herramienta para el poder; para destruir lo ganado en la modernidad por la sociedad en general; y esto es, que de las ideas marxistas se lucra solo el poder político y económico, tomando como sustrato a la sociedad indefensa. La filosofía analítica matematiza el pensamiento; comprende la importancia del lenguaje y es usado por políticos y sectas religiosas con el único fin de mantener el poder. En cuanto a las variantes filosóficas como la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo, en su praxis solo se mueven en el mundo filosófico; pues llevar a la praxis (al ciudadano de a pie) cuestiones como el fenómeno, la existencia tal como está planteada y la estructura como esencia de la realidad misma, no es fácil. Por lo cual para su praxis se

hace necesario un método que permita llegar al ciudadano de a pie a dichas filosofías. La sociedad solo está sumida en mantener su libertad, sus derechos y ser productiva; categorías que netamente se consiguieron con la modernidad. De lo anterior se sigue el silogismo que el filósofo del siglo XXI tiene como tarea generar el método que permita que la praxis de cualquier lineamiento filosófico pueda ser llevado a la sociedad en general. De esta manera se descubre la verdadera función y la validez del pensamiento filosófico.

La indagación por la praxis filosófica en lo contemporáneo nos lleva a caminos y preguntas que solo se pueden y deben responder desde el contexto de la contemporaneidad; contexto que va a tener unas características propias. En este sentido, y en términos históricos, la contemporaneidad se puede caracterizar como el resultado de unos cambios sociales, políticos, económicos, humanos y morales que buscan responder a ciertos problemas en cuanto tal, a saber, la estructura de las sociedades nacionales e internacionales, la relación individuo y Estado.

Así pues, este contexto político va a estar marcado por el ideal de lograr un orden y una convivencia a nivel internacional. En pocas palabras, políticamente en el contexto contemporáneo se busca lograr una ordenación internacional no conflictiva, es decir, se intenta establecer un equilibrio entre las potencias europeas en términos nacionales como internacionales.

Muy de la mano con el contexto político encontramos el social el cual va a estar marcado por la división de las clases en burguesía y proletariado, a partir del desarrollo de los movimientos obreros y el crecimiento del socialismo.

En este orden de ideas, va a surgir otra gran realidad como es la del aspecto económico caracterizado por el desarrollo de un modelo económico capitalista que buscaba proyección y expansión fuera de Europa desde el colonialismo e imperialismo capitalista, la fuerza del proletariado y el movimiento obrero. De igual modo, el aspecto ético y moral sería determinante en este contexto: el bienestar social y la resolución pacífica de los conflictos.

Desde la perspectiva del pensamiento, el contexto contemporáneo va a ir “marcando ciertas diferencias y avances” con muchos de los planteamientos modernos iniciando con el concepto mismo de la razón: va a ir quedando atrás la idea de una razón que todo lo justifica y es omnipotente, una razón que es capaz de conocerlo todo. Asimismo, quedaría atrás la idea de un progreso y optimismo del género humano. Quedarían atrás los ideales de un mundo que es el mejor posible.

CAPÍTULO 4

.....

**TEORÍA Y PRAXIS
FILOSÓFICA, DE
NIETZSCHE A
BYUNG-CHUL HAN**

.....

De esta forma, pretendemos contemplar en lo contemporáneo del pensamiento de Nietzsche, Hannah Arendt, la Escuela de Fráncfort, Hans Jonás y Byung-Chul Han una praxis filosófica propia de su pensamiento. Ahora bien, es importante aclarar que en este capítulo nos ceñimos al pensamiento filosófico de los anteriores autores por el aporte que nos puede vislumbrar a la hora de identificar una praxis filosófica en cuanto tal, asimismo por su claridad, actualidad e impacto de sus propuestas conceptuales. No con esto dejamos fuera de toda posibilidad el impacto que otros autores contemporáneos pueden dar a la propuesta de investigación.

Por lo tanto, pensar y establecer una praxis filosófica desde el contexto de la contemporaneidad es una apuesta de muchos matices y caminos, de muchos autores y propuestas interesantes.

En la arena más íntima del pensamiento filosófico siempre ha existido una tensión: “La tensión entre una vida dedicada a la solitaria contemplación y otra que se realiza entre y para seres humanos” (Portillo, 2015, p. 29). Es decir, en el interior de la historia de la filosofía siempre se ha presentado una querrela, entre una vida alejada de los asuntos humanos y otra que se enfoca en problemas más terrenales, concretos que responden a un contexto y a una realidad en cuanto tal, a saber, una vida que por esencia tiende a pensar e indagar y otra que invita e impulsa a actuar y a moverse.

En este sentido, este capítulo tratará de establecer si en el pensamiento de algunos pensadores de la actualidad existe una praxis filosófica, es decir, si en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, la Escuela de Fráncfort, Hans Jonás y Byung Chul-Han podemos argumentar si estos se desempeñaron más allá de su rol filosófico y llegaron a una vida activa o praxis filosófica. De igual modo, trataremos de determinar, clarificar y definir la tensión entre una vida dedicada a la contemplación y una vida dedicada a la acción.

4.1 LA MUERTE DE DIOS Y SUS IMPLICACIONES ÉTICAS EN EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

La idea de la muerte de Dios aparece por primera vez en la filosofía de Nietzsche, en un pasaje decisivo que se encuentra en *La gaya ciencia*, cuando, al reconocer que Dios ha muerto, el «loco» pregunta:

Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? [...] ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? (Nietzsche, 1974, p. 95)

En realidad, lo que aquí nos quiere decir Nietzsche es que no habiendo centro ni fundamento sobre los que sostenerse, no hay tampoco criterio desde el cual decidir acerca de “arriba” o “debajo”, de la verdad, de la ética y el error, del sentido y el sinsentido, del bien y el mal. En pocas palabras, el hombre deja de ser el centro y fin de todo el universo; el cual es concebido como un movimiento sin finalidad, sin una dirección que se justifique. Por decirlo mejor, el movimiento del universo humano es algo errático, sin *telos*, tal vez un movimiento circular como lo entiende Nietzsche con su noción del “eterno retorno de lo mismo”.

En suma, no habiendo “arriba” ni “abajo”, verdad y error, estamos ubicados “más allá del bien y del mal”, más allá del mundo de las distinciones metafísicas. Nos movemos en el mundo de las representaciones, de los fenómenos entendidos como apariencias. No hay ser en sí, absoluto, substancia, sujeto, conciencia, mundo – verdad (González, 1997).

De tal modo que la muerte de Dios puede traer consigo el predominio del vacío, del sinsentido: un errar sin fin en el que ya no sería posible el progreso, el futuro, la novedad, la superación, el “ir hacia delante”, en el que todo movimiento sería, por tanto, privado de avance, crecimiento y de un auténtico cambio. Empero, hay que advertir que, con lo anterior, no solo no tendría lugar la vida ética, sino que se negaría también el carácter histórico del hombre. Caeríamos en un estancamiento del futuro: el “fin de la historia”.

No obstante, es perentorio puntualizar que más adelante y en el mismo libro Nietzsche expresa su confianza en que ante el sinsentido, ante la pérdida de una direccionalidad marcada por la trascendencia, las generaciones próximas serán capaces de alcanzar una grandeza equiparable a la de tal acontecimiento y podrán crear una historia superior a la que se ha vivido hasta el momento:

Efectivamente, nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación.

tación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros, y tal vez no tuvimos un mar tan ancho. (Nietzsche, 1974, p. 156)

En este orden, se hace patente aquí en el pensamiento de Nietzsche una praxis filosófica, una aspiración a la superación, una confianza en que sobrevendrá una vida “mejor”. Por consiguiente, ni la ética ni la historia terminan, por el contrario, hay una esperanza para ambas, en tanto que el hombre puede elevarse al creador.

En conjunto, podemos agregar que en Nietzsche no encontramos la afirmación unilateral del sinsentido o del “todo está permitido” que anuncia Fiódor Dostoievski (1989) en *Los hermanos Karamazov*. Ni tampoco encontramos la convicción de que una vez que Dios ha muerto, se han de imponer la razón, la historia, la ciencia y el progreso como un nuevo sentido. Antes bien, está presente en él la búsqueda, la exploración de una nueva propuesta que deje atrás lo viejo, lo caduco y agotado. De hecho, Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, su obra afirmativa por excelencia, se propone enseñar al hombre el “sentido de la tierra”, y de acuerdo con esto nos ofrece las ideas de la voluntad de poder, el sobrehombre, el “eterno retorno de lo mismo” y una “ética del creador”.

Desde este punto de vista, la tarea más acuciante para el autor de la *Genealogía* será dar a entender que su nueva ética se basa en el conocimiento metafísico de que Dios ha muerto; lo que significa que todos los valores, creencias religiosas y doctrinas filosóficas, todas las concepciones del bien y el mal, han sido creadas por seres humanos y por tanto Zaratustra podría haber deducido que “nada es verdadero, todo está permitido” (Nietzsche, 2002, p. 191). No obstante, en vez de ello descubre una ética que considera indigno todo y necesaria una sola cosa. Esa cosa, la suprema capacitación de la voluntad creativa. La libertad absoluta y el poder supremo se alcanzan en el tipo supremo, la sabiduría trágica dionisiaca; un ser que conquista su propio mundo haciendo de su voluntad una ley para sí misma.

En suma, la muerte de Dios, éticamente, significa que debemos ser capaces de crear un nuevo sentido, sin la cruz y el dogma. Significa vivir con los ojos abiertos ante un mundo que nada promete, que nunca responde; consiste en asumir la carga de crear valores.

En efecto, la praxis del filosofar de Nietzsche apunta hacia una concepción ética capaz de reunir los contrarios manteniéndolos en tensión, que logre concebir el esfuerzo, la lucha, el conflicto entre el “bien” y el “mal” –la libertad– desde una condición terrenal –la necesidad–, una concepción capaz de reunir, en el afán de elevación, el creador, el aristócrata, la creatividad, la crueldad, el placer, el dolor y el sufrimiento.

4.2 EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

La filósofa alemana Hannah Arendt aborda la praxis, considerando anticipadamente los conceptos de labor, trabajo y acción como constitutivos suyos. Desde los antiguos griegos, en específico, desde Platón y Aristóteles, ha estado vigente la distinción entre las dimensiones social y política del hombre. Para Arendt (2009) la vita activa como vida humana depende de una objetividad compuesta por un mundo de hombres y de cosas realizadas por estos. En su concepto: “Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos” (Arendt, 2009, p. 37). El hombre, solo será hombre, en tanto valide su vida y sus acciones, continuamente, mediante el contraste con la objetividad que lo condiciona ininterrumpidamente, esa objetividad que se compone de las cosas que elabora con el trabajo de sus manos y la contundencia de sus acciones.

Sin embargo, fuera de la sociedad de los hombres, es decir, independiente de la atestiguación de otros hombres que comparten el mismo entorno, “la actividad de la labor no requiere la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no sería humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra” (Arendt, 2009, p. 37). El *animal laborans*, en tal contexto, será aquél que, supeditado por las urgencias y las necesidades básicas de la vida, lleve a cabo una labor cuyo resultado no tendrá una duración mayor a la dictada por su consumición inmediata, la procura y mantenimiento de la vida y la supervivencia; en contraste, el *homo faber* será aquel que fabrique productos que pueden sobrevivirle. Por otro lado, la acción, a diferencia de la labor, “es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y solo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás” (p. 38).

Fundamentando lo dicho, Arendt (2009) se remonta al pensamiento griego, según el cual “todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)” (p. 39). La capacidad del hombre para organizarse políticamente está contrapuesta a la asociación natural cuyo centro son el hogar y la familia. De lo que surge que, de todas las actividades de las comunidades humanas, únicamente dos se consideraron políticas o, en otras palabras, constituyentes de lo que Aristóteles llamó *Bios politikos*: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) (Arendt, 2009).

Arendt (2009) destaca el hecho de que paulatinamente el interés fue desplazado de la acción al discurso en la esfera política, al hacerse más necesaria la persuasión que cualquier otra acción considerada como útil y necesaria. Confirma que “ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (p. 40).

En cuanto a la labor, a medida que pasa el tiempo y los órdenes políticos son distintos, adquiere diversas connotaciones. La filósofa alemana destaca la distinción lockeana entre las manos que trabajan y el cuerpo que labora y apunta que, como nombre, labor nunca designa al producto acabado, este más bien deriva de la palabra trabajo (Arendt, 2009). Pero ciertamente, la primera delimitación del concepto se da en el mundo antiguo y su predilección hacia la contemplación sumada a su empeño en la evitación de las labores destinadas a suplir las necesidades básicas de la vida:

Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, solo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza. (Arendt, 2009, p. 100)

La naturaleza servil de las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la vida justificaba poseer esclavos. Era importante excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre. Por cuanto la institución de la esclavitud no tenía como propósito elevar dividendos o tener a la mano una fuente de trabajo barato, se trataba de eludir las vinculantes responsabilidades que le son comunes a todos los hombres, dejándolas sobre la espalda de otros, como fundamento de la libertad (Arendt, 2009). El esclavo laboraba para que el hombre libre pudiera participar de la vida pública.

Algo muy importante comentado por Arendt (2009) dentro de la distinción que se perfila entre labor y trabajo son las distinciones propias de categorías como labor productiva e improductiva; trabajo experto e inexperto, y trabajo manual e intelectual. De las anteriores, ella juzga como la que más distingue entre trabajo y labor, la dicotomía de labor productiva e improductiva. En el caso de quien realiza un trabajo intelectual, se enfrenta con la dificultad de que el “lazo subyacente entre quien trabaja con la mano y el que lo hace con la cabeza es de nuevo el proceso laboral, en caso desempeñado por la cabeza y en el otro por otra parte del cuerpo” (Arendt, 2009, p. 104).

Dado que el vínculo es la labor, aunque pensar sea un proceso que solo finaliza con la vida, no deja huella tangible, por cuanto, para adquirir alguna durabilidad y trascendencia, deberá revestirse de trabajo, y eso solo se logra por la vía de la manualidad.

Respecto del pensamiento, Arendt (2009) comenta: “Por sí mismo, nunca se materializa en objeto. Siempre que el trabajador intelectual desea manifestar sus pensamientos, ha de usar sus manos y adquirir habilidad manual como cualquier otro trabajador” (p. 105). En última instancia, pensar y trabajar son dos actividades que no se compaginan completamente. Solo mediante el recuerdo, el pensador da el primer paso para materializar lo intangible y pone en marcha el proceso del trabajo que transformará su pensamiento en un objeto mundano.

La filósofa alemana equipara la distinción entre labor intelectual y manual, con la antigua distinción entre las artes serviles y las liberales. Así, “son liberales las ocupaciones que requieren *prudencia*, capacidad para el juicio prudente, que es la virtud de los estadistas, y las profesiones de utilidad pública tales como la arquitectura, la medicina y la agricultura” (Arendt, 2009, p. 105).

Otra diferencia notable, aunque subyacente entre trabajo y labor, radica en el lugar, tiempo de permanencia y función de las cosas producidas, que son lo mismo que su carácter mundano: “Considerados como parte del mundo, los productos del trabajo y no los de la labor garantizan la permanencia y durabilidad, sin las que no sería posible el mundo” (Arendt, 2009, p. 107). Dentro de ese mundo de cosas duraderas, explica la filósofa alemana, se encuentran los bienes de consumo, que aseguran a la vida su propia supervivencia; son necesarias para la conservación del cuerpo y son elaboradas por su laborar, sin embargo, hay otro orden de cosas en el mundo: “Diferenciados de los bienes de consumo y de los objetos de uso, encontramos finalmente los productos de la acción y del discurso, que juntos constituyen el tejido de las relaciones de los asuntos humanos” (p. 108).

Los productos de la acción y del discurso son mucho más fútiles y deleznable que cualesquiera otros, incluso lo son más que los productos de consumo, dado que su realidad depende enteramente de la pluralidad humana o, como se dijo antes, de la presencia de otros que actúan como testigos validadores. Arendt (2009) confirma lo siguiente:

Actuar y hablar siguen siendo manifestaciones exteriores de la vida humana, que solo conoce una actividad que, si bien relacionada con el mundo exterior de muchas maneras, no se manifiesta necesariamente en él y no requiere ser vista, ni oída, ni usada, ni consumida para ser real: la actividad del pensamiento. (p. 108)

En torno a la idea de trabajo, Arendt (2009) dice que el artificio humano se constituye de la interminable variedad de cosas fabricadas con el trabajo de las manos, en otras

palabras, el trabajo del *homo faber*, contrapuesto a la labor del *animal laborans*. Tal artificio cuenta como rasgo preponderante, su durabilidad, de la cual, la filósofa alemana destaca que, aunque es mayor que la de los productos de la labor, tampoco es absoluta:

El carácter duradero del artificio humano no es absoluto, ya que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota. El proceso de la vida que impregna todo nuestro ser lo invade también, y aunque no usemos las cosas del mundo, finalmente, también decaen, vuelven al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas. (p. 157)

No obstante, aunque presenten un ciclo vital marcado por la mortalidad y finitud de su creador, las cosas no están condenadas a un inevitable fin que sea lo mismo que su desaparición. Lo que sucede con las cosas del artificio humano es que están destinadas a ser productos en continua elaboración, en continua mejora. Arendt (2009) lo expresa con las siguientes palabras:

Este carácter duradero da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que la producen y las usan, su objetividad que las hace soportar, resistir y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios. (p. 158)

Con el fruto de su trabajo, que son los productos duraderos de sus manos, el hombre logra estabilizar la vida humana, al contraponer a su subjetividad y naturaleza cambiante, la objetividad del mundo creado por él. Arendt (2009) afirma:

Solo nosotros, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos da la naturaleza, que lo hemos construido en el medio ambiente de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo objetivo. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad. (p. 158)

Concretamente, respecto de la acción, es necesario recordar su efimeridad y su necesidad de validación objetiva, es decir, la pluralidad, la presencia de otros hombres. Arendt (2009) sostiene que: “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (p. 200). En ese orden de ideas, si los hombres no fueran iguales, no podrían acordar acerca de sus necesidades y las de aquellos que les sucederán; si no fueran distintos, no necesitarían del discurso ni la acción para entenderse.

Arendt (2009) señala, en consecuencia, que la cualidad humana de ser distinto no se equipara con la alteridad, sin embargo, la alteridad es un aspecto muy importante de la pluralidad, tanto así que “es la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir que algo es sin distinguirlo de otra cosa” (p. 200).

La palabra y el acto entonces pasan a ser la llave hacia el mundo de lo humano. Según Arendt (2009), son como un segundo nacimiento, que sirve de inserción no mediada por la necesidad, como en el caso de la labor, ni por la utilidad, como sucede con el trabajo. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (...), poner algo en movimiento (que es el significado del *agere* latino)” (p. 201).

Acción y discurso permiten dar respuesta a la pregunta por quién es alguien, descubrimiento implícito en las palabras y actos de cada quién. Porque, como lo concreta Arendt (2009):

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales. (p. 202)

Es así, en suma, como la filósofa alemana comprende la influencia humana: como labor, trabajo y acción. La última, no por necesidad o por mera productividad, sino como iniciativa propia del hombre que con su nacimiento hace presencia, pero con sus actos y sus palabras se distingue de los demás, para revelarse como un quién, para destacarse y hacer la historia.

4.3 EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD SOCIAL Y CRÍTICA EN LA ESCUELA DE FRÁNCFORT

Hay una diferencia fundamental cuando se habla de conceptos de física, química o medicina, de cuando se habla de filosofía. Las primeras son disciplinas que tienen

cierta concreción y gozan de una posición reconocible dentro de la sociedad. Con la filosofía, en cambio, no sucede de la misma forma. Definirla, que equivaldría a ponerla en comparación con algo semejante para delimitar al menos aproximadamente su identidad, es una tarea casi imposible. Es como encerrar en una jaula lo inasible.

Horkheimer (2008) señala que autores de la talla de Platón y Kant vieron en la filosofía una ciencia exacta, con objetos de investigación específicos y un criterio real concreto. Otros autores, en cambio, discuten el carácter científico de la filosofía. Schiller, Schelling, entre otros, vieron en ella más un arte y una medida estética de las cosas que una ciencia.

Por supuesto que las tendencias trascendentales tuvieron su momento y hacen parte de lo disímil de su carácter y su contenido. Horkheimer (1974) afirma: “Todavía hay, por ejemplo, algunos pensadores para quienes la filosofía tendría que ver con los conceptos y leyes supremos del ser: en última instancia, con el conocimiento de Dios. Es el caso de las escuelas aristotélicas y neotomistas” (p. 3).

Su indeterminación va desde lo ya mencionado, hasta la consideración de ella como una ciencia de la experiencia interior (Fries y Apelt); el estudio empírico de lo no empírico (Alexander) y el análisis de problemas lingüísticos (positivistas lógicos) (Horkheimer, 1974). En cuanto a su método, tampoco hay una unidad de criterio. El autor destaca tantas indeterminaciones con el propósito de mostrar que la filosofía es distinta de las demás actividades intelectuales. En ellas, por más que haya puntos de divergencia, se puede apelar a una orientación general de sus principios y objetos de estudio. Horkheimer (1974) sostiene: “En suma, podemos considerar como hecho demostrado que quien utiliza la expresión filosofía comparte con su público muy poco más que una vaga idea” (p. 4).

A pesar de que muchos de los resultados de la ciencia pueden ser prescindibles, pues no abordan o resuelven necesidades urgentes, las investigaciones científicas alumbran cada vez más parcelas del universo, pero, ante todo, derivan de necesidades humanas y tienen un gran potencial de aplicabilidad: “Las ciencias particulares abordan problemas que deben ser tratados porque surgen del proceso vital de la sociedad en un momento dado” (Horkheimer, 1974, p. 4).

Concretamente, son las necesidades sociales las que marcan el rumbo de la actividad científica y de la formación científica. Ella tiene una orientación práctica de la que todo el mundo espera soluciones que enriquecerán y transformarán cada aspecto de la vida. Horkheimer (1974) plantea que la filosofía, en tanto que tal, no cuenta con una guía tangible como la que le otorga a la ciencia la praxis social.

Lo que se espera de la filosofía, en suma, se reduce al tratamiento de asuntos de los que las ciencias no se ocupan o tratan de manera insuficiente. No obstante, el juicio que acarrea la filosofía mayoritariamente es negativo y aduce con angustiosa frecuencia a adjetivos como inútil, aburrido y en el mejor de los casos, interesante. Lo cierto es que, Horkheimer (1974) señala un cierto nivel de antagonismo entre la sociedad que juzga y el filósofo recalcitrante que ignora el juicio negativo con aires de dignidad: “Los filósofos, muestran una empeñada indiferencia frente al juicio del mundo exterior. Desde el proceso a Sócrates es evidente que mantienen una relación tensa con la realidad tal cual ella es, especialmente con la comunidad en que viven” (p. 6).

Los científicos también han entrado en conflicto con la sociedad de su tiempo, sin embargo, Horkheimer (1974) considera que los enunciados científicos no son los causantes: “Las causas de la persecución residían en las concepciones filosóficas de estos pensadores, no en sus teorías científicas” (p. 6). Históricamente, entre los jesuitas, había quienes aceptaban la publicación de la teoría heliocéntrica de Galileo, siempre y cuando se hiciese en el contexto filosófico adecuado. Los conceptos fundamentales, por lo general, no están en el ojo del huracán; son las doctrinas aisladas, rechazadas temporariamente por las sociedades, las que antagonizan al científico; tiempo después, puede que tales doctrinas sean aceptadas e incluso celebradas.

Sin embargo, la filosofía sigue siendo aún más refractaria: “La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad” (Horkheimer, 1974, p. 6). Cada aspecto de la vida en la cultura, como los conceptos científicos, la forma de la vida social o el modo de pensar del hombre deben someterse a una rigurosa crítica y no ser llevados a la práctica sin más. Horkheimer (1974) dice, sobre una ya mayormente determinada función de la filosofía, más allá de las dificultades conceptuales y fundamentales antes mencionadas que:

El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos (p. 7).

La filosofía, entonces, no puede simplemente dejar que la gente se entregue al vaivén de los tiempos, los hábitos y las imposiciones conductuales de la industria, la tecnología y la ciencia, mucho menos del consumismo, los regímenes totalitarios, etc., sin más, sin pensar, ni sopesar cada paso. Cierto es que la ciencia y la técnica han implantado cambios radicales en la forma de vivir y sentir de las sociedades, pero

también han representado retrocesos cuando sus “mejoradas” versiones de cada aspecto de la existencia que han tocado presenta claras deficiencias en contraste con las tradicionales.

La cultura es el ejemplo perfecto de lo anterior. Horkheimer (1974) habla de la producción de obras de arte. Su masificación provoca su racionalización, la intervención de expertos que no tendrán en mente el sentido estético de la obra o su armonía con alguna idea; todo se reducirá en cambio a la promoción o valuación de esta en relación con la opinión de un gran público de consumidores. De la misma forma, cada actividad, bien sea económica o administrativa, ha sido continuamente simplificada y perfeccionada, sin que un verdadero progreso, al menos en los términos de lo que la gente idealiza como tal, resulte evidente. De hecho, el adormecimiento de la conciencia ante el fenómeno técnico y científico es otro riesgo que el autor denuncia, en tanto que estos inundan la cotidianidad y aniquilan el asombro de su aparición.

En suma, los cada vez más perfectos y complejos procesos industriales y los asombrosos logros de la ciencia, por más cuantiosos y transformadores que resulten, no son siempre identificables con un verdadero progreso de la humanidad: “Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente” (Horkheimer, 1974, p. 9). La obsesión por la utilidad y la productividad no son, necesariamente, la mejor senda a recorrer, puede contar como destino un paraje donde el valor intrínseco de las cosas se pierde en objetivos vanos y en la concepción de que todo es un medio para un fin:

Es preciso recordar que la mejor voluntad para realizar algo útil puede tener como consecuencia lo contrario; simplemente porque esa voluntad puede ser ciega respecto de lo que rebasa los límites de su especialidad o de su profesión, porque ella se concentra en lo más cercano y desconoce la verdadera esencia de aquello que solo puede ser esclarecido en una conexión más amplia. (Horkheimer, 1974, p. 10)

El pensamiento que la filosofía quiere mantener vivo, considérese una actividad o no, es aquel que no se constriñe a las ciencias especializadas o al aprendizaje práctico de un oficio; es aquel que se mantiene con ánimo vigilante ante los compromisos que la humanidad adquiere sin advertirlo, cegada por el brillo de sus propios logros y la expectativa, unas veces temerosa, otras veces imprudente, pero casi nunca crítica de lo porvenir. Horkheimer (1974) agrega: “Ese pensar que intenta esclarecer los supuestos tanto materiales como intelectuales que habitualmente son aceptados sin discusión alguna, y que imprime fines humanos a todas aquellas relaciones cotidianas que son realizadas y justificadas casi ciegamente” (p. 10).

La filosofía aboga por la continuidad del pensamiento, por evitar cualquier interrupción mediada por las presuntas fuerzas fijas, o por las supuestas leyes eternas e incontrastables que pretenden la uniformidad y la universalidad forzadas. El actual estado de cosas amerita un estricto control y la asunción de la propia responsabilidad. “El hombre debe analizar sus acciones y configurar él mismo su destino” (Horkheimer, 1974, p. 10).

En ello consiste la función social de la filosofía, su praxis. Horkheimer (1974), sin embargo, señala que la filosofía, a diferencia de las ciencias u otras disciplinas no tiene un campo activo delimitado claramente dentro del ordenamiento existente. La ciencia la aventaja en que puede contar con datos establecidos como guías, en tanto que la filosofía no tiene otro camino que confiar en su propia actividad teórica, sin contar con que la determinación de su objetivo hace parte de su programa.

Algunos profesionales en filosofía, entonces, en ese contexto, se entregan a la tendencia de venderla como una clase especial de ciencia que le es útil a las ciencias, subordinándola o convirtiéndola en su servidora. “Semejante punto de vista adhiere a la tesis de que sería imposible un pensar que trascendiera las formas dominantes de la actividad científica y, con ello, el horizonte de la sociedad actual” (Horkheimer, 1974, p. 12). Por otro lado, se espera que el pensar se adapte sin protesta, ni resistencia a las exigencias de la administración y la industria. Después de todo son consideradas actividades útiles para la humanidad y acordes con las necesidades del presente momento histórico.

Ante lo mencionado, los filósofos que buscan el propósito de la filosofía en la subordinación a la ciencia o en cualquier clase de subordinación, reaccionan negativamente, pues no son contextos que generan preguntas bien sean filosóficas o bien sean científicas. La actitud resultante es el nihilismo filosófico, la sensación de que no existe una filosofía verdadera o un pensamiento sistemático más allá de las valoraciones subjetivas y las opiniones (Horkheimer, 1974).

Otro punto de interés y preocupación, según el autor, y que reduce y desdibuja a la filosofía como disciplina autónoma, es el de su identificación sociológica con la ideología: “Esta posición sostiene que el pensar filosófico, o, mejor dicho, el pensar como tal, sería simple expresión de una situación social específica” (Horkheimer, 1974, p. 12). Cada grupo social desarrollaría, bajo esta premisa, un aparato conceptual resultante de sus circunstancias y fuertemente ligado a sus condiciones existenciales. Como ejemplo, Horkheimer menciona que la filosofía de Descartes y sus conceptos bien pueden pertenecer a los grupos aristocráticos o jesuíticos de la corte, la baja burguesía o la masa.

Lo sostenido en ese sentido por la sociología encuentra asidero en la idea de que no existe como tal una verdadera filosofía, o, en definitiva, ninguna verdad para la humanidad (Horkheimer, 1974). Pero esta posición implica necesariamente que cada estructura de pensamiento solo tendría validez para su grupo social en específico, lo que colmaría sus posibilidades. Pero eso no considera la función social de la filosofía, de hecho, la contraviene.

Así pues, los hombres se encuentran constantemente obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados. La gran problemática de la organización política siempre será que hay muchas colectividades distintas y cada una alimenta su propia utopía. El futuro tiene distintas formas para muchos y el conflicto radica en que cada grupo siente la necesidad de imponer su visión a los demás.

El *Krinein* juega un papel esencial como filtro y herramienta de ponderación adecuada ante la multiplicidad de pareceres y utopías. De *Krinein* “cernir el trigo” viene crítica. “La función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido” (Horkheimer, 1974, p. 15). Y tiene como meta principal impedir que los hombres se abandonen a la emoción y al desenfreno que su sociedad les dicta, al compás de sus circunstancias. Horkheimer (1974) señala que la filosofía descubre las contradicciones implícitas en los rumbos que toman los hombres entregados a las ideas y conceptos aislados:

Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. (p. 15)

Es praxis filosófica el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico; hace parte de esa praxis, la vinculación de lo particular al ser, la unión y concentración de las distintas posibilidades y modos del conocimiento adquieran un sentido y no sean destructivos en su particularidad. La filosofía apuntó siempre a la organización racional de la raza humana, por cuanto no es del todo ajena a los problemas sociales. Cuando los filósofos clásicos se ocuparon del concepto de justicia y se preocuparon especialmente por el desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, sentaron las bases del humanismo occidental (Horkheimer, 1974).

Es praxis filosófica alimentar el ideal de instaurar la razón entre los hombres y las naciones, sin perfeccionismos ni modelos costo efectivos. Simplemente trabajar por discernir las condiciones bajo las cuales las ideas supremas pueden realizarse en la tierra, para seres humanos reales y lograr un estado de cosas en donde se comprenda abiertamente que “la crítica es un 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” (Horkheimer, 1974, p. 21).

4.4 EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD ÉTICA EN HANS JONAS

Hoy día nos encontramos en una era caracterizada por la globalización del conocimiento; la incursión de las tecnologías en todos los ámbitos del quehacer humano, la digitalización de las cosas y el desarrollo de la inteligencia artificial. La filosofía es la única disciplina que puede permitirnos esta comprensión del decurso del mundo y visualizar su futuro (Vargas, 2010).

Por ello, a mediados de 1979 el filósofo Hans Jonas publica su libro *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Obra en la que se plantea la necesidad de responder a los retos y desafíos que la civilización actual nos presenta por medio de la tecnología. Retos y desafíos que van desde el cambio climático, la nanotecnología, la biotecnología, la neurociencia, la ingeniería genética, los movimientos migratorios, la pobreza, los derechos humanos hasta las actuales discusiones sobre la posverdad.

De esta manera, para Terrones (2018) “el objetivo principal es despertar la conciencia para asegurar la esencia de la humanidad en el futuro y la supervivencia de la naturaleza, mediante un cambio ético radical con la aplicación del principio de responsabilidad” (p. 70).

Ahora bien, para describir la esencia del “principio de responsabilidad” es importante que comprendamos el contexto de la modernidad y argumentar que la promesa sobre la técnica de promover un mundo mejor, mediante el dominio y sometimiento de la naturaleza, ha tenido graves consecuencias en el siglo.

Esa técnica, que llegó para mejorar nuestras vidas, se ha convertido en una clara amenaza para la naturaleza en todas sus dimensiones, tanto interna como externa al hombre. La esencia humana está experimentando importantes transformaciones, lo que pone en juego la capacidad del hombre para pensar el futuro y proponer alternativas (Terrones, 2018, p. 154).

Así pues, la técnica que en un primer momento llegó para hacer la vida más llevadera, terminó convirtiéndose en una clara amenaza tanto para la naturaleza como para el mismo hombre (Esquirol, 2011, p. 112). En consecuencia, la técnica moderna se convirtió en un fin en sí mismo y no un medio, frente a la cual el ser humano perdió todo el dominio. En rigor, la técnica volvió al ser humano vulnerable; es decir, la técnica se ha convertido en una amenaza ante la que parece que no podemos hacer nada.

Otro rasgo de carácter del síndrome tecnológico que tiene una importancia ética propia: el elemento cuasi-forzoso de su avance, que por así decirlo hipostatiza nuestras propias formas de poder en una especie de fuerza autónoma de la que nosotros, los que la ejercemos, nos volvemos paradójicamente súbditos. (Jonas, 2001, pp . 38-39)

Finalmente, Jonas (2001), en su libro *Más cerca del perverso fin y otros diálogos*, va a considerar que el avance del síndrome tecnológico lleva a un poder que hipostatiza nuestra propia autonomía y nos hace lamentablemente presos de esta.

Ahora bien, Jonas (2004) frente a este panorama del avance desmedido de la técnica va a proponer a la ética de la responsabilidad como la que “ha de poner freno al desbocado impulso hacia delante” (p. 354). Una ética en la que prima el imperativo de preservación de la propia existencia de la humanidad. Pero no solo se trata de preservar la existencia de la humanidad, sino también la esencia del hombre, pues los experimentos tecnocientíficos la ponen en tela de juicio (Terrones, 2018, p. 156).

En suma, este principio abre una praxis filosófica conservacionista y protectora: “Dentro de la cual nos toca a nosotros el deber de sanar y, en la medida de lo posible, de mejorar, pero bajo el signo de modestia” (Jonas, 2004, p. 355). Así la praxis de este principio estaría basada en la esperanza y el temor:

Dado que el rostro que el temor tiene es el menos atractivo e incluso, en algunos círculos, es objeto de un cierto descrédito moral y psicológico, hemos de concederle nuevamente la palabra, pues hoy es más necesario que en otras épocas en las que, dada la confianza existente en la buena marcha de los asuntos. (p. 357)

En pocas palabras, en la praxis filosófica del principio de responsabilidad el temor va a ser planteado como una forma para descubrir el bien y buscar mecanismos para su conservación.

Con todo, cuando Jonas habla de responsabilidad, se refiere a ese comportamiento altruista que no encuentra su justificación en la reciprocidad y lo relaciona con el deber; un deber para con la vida humana y la esencia misma del hombre, un deber que exige un compromiso con el presente y con el futuro.

En este sentido, la praxis del filósofo en el siglo XXI debe ser consecuente con su contexto y responder a cada uno de los desafíos y retos de esta. Una praxis que sea responsable frente al avance tecnológico, que nos ha instalado en la creencia de que la tecnología solucionará todos nuestros problemas en el futuro y que cuente con unas competencias necesarias y suficientes para enfrentar dichos fenómenos.

4.5 LA SOCIEDAD DEL CANSANCIO EN EL PENSAMIENTO DE BYUNG-CHUL HAN

Byung-Chul Han (1959), filósofo surcoreano, es uno de los más destacados críticos de los males que aquejan a la sociedad actual, sociedad que el filósofo considera como hiperconsumista, neoliberal. Una sociedad en la que el aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo se violenta a sí mismo y que llega a estar en guerra consigo mismo. Una sociedad que en un momento era consciente de que estaba siendo dominada. Sin embargo, en una entrevista dada al Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCCB), el surcoreano argumentará que hoy no tenemos ni esa conciencia de dominación, somos seres extraños frente al otro:

“Hoy en día, la sociedad incurre de manera progresiva en una constelación que se sustrae por completo del esquema de organización y resistencia inmunológicas. Se caracteriza por la desaparición de la otredad y la extrañeza” (Han, 2012, p. 13).

Así pues, para Han (2012) estamos en una sociedad en el que el otro se convierte en lo diferente y lo extraño: “Incluso lo extraño se reduce a una fórmula de consumo. Lo extraño se sustituye por lo exótico y el turista lo recorre” (p. 14).

De esta manera, vemos en Han una gran preocupación por los problemas que atañen a la sociedad del siglo XXI, la cual ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendi-

miento: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. En la que los ciudadanos ya no son “sujetos de obediencia”, sino “sujetos de rendimiento”:

La sociedad de rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. Justo la creciente desregularización acaba con ella. La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo poder (*können*) sin límites. Su plural afirmativo y colectivo «Yes, we can» expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el “no”. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados. (Han, 2012, p. 14)

En pocas palabras, en estos argumentos vemos una denuncia frente a una sociedad en la cual el individuo es un alma agotada y quemada. Un individuo que enferma, no por el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino por el imperativo y la presión del rendimiento del trabajo: la sociedad del rendimiento es la sociedad de la autoexplotación. El sujeto de rendimiento se explota hasta quedar abrazado (*burnout*). Es un individuo en el que opera y domina el cansancio que separa: el cansancio de la sociedad de rendimiento es un cansancio a solas, que aísla y divide (Han, 2016).

En consecuencia, para el surcoreano este tipo de cansancio en la sociedad del rendimiento terminará siendo violencia, en tanto que destruye toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje: “Aquel tipo de cansancio –sin habla, como tenía que seguir siendo– forzaba a la violencia. Esta tal vez se manifestaba solo en la mirada que deformaba al otro” (p. 41).

Ahora bien, Han frente a los argumentos anteriores esbozará –su praxis filosófica– como respuesta y salida a lo agotado, “dopado” y depresivo de la sociedad del rendimiento la idea del “cansancio fundamental”; un cansancio que se va a contraponer al cansancio que separa, que es sin habla y sin mirada.

Este cansancio será descrito como elocuente, capaz de mirar y reconciliar. Un cansancio que no ve al otro como un extraño o un intruso, sino que: “No solamente veo lo otro, sino que también lo soy, y «lo otro es al mismo tiempo yo»” (Han, 2012, p. 42). Así, el cansancio que propone Han se trata de un cansancio que da confianza en el mundo, pues este abre el “Yo” y lo convierte permeable para el mundo.

En rigor, vemos en la propuesta del “cansancio fundamental” un tipo de praxis filosófica, la cual jamás deberá ser entendida como un estado de agotamiento en el que

seamos incapaces de realizar algo. Más bien, este tipo de praxis filosófica Han (2012) la considerará una facultad especial que inspira y deja que surja el espíritu. Es un tipo de “no-hacer”, un no-hacer sosegado en el que los sentidos no se agotan ni se queman, ante todo se despierta una visibilidad y una atención especial: permite el acceso a una atención totalmente diferente, de formas lentas y duraderas que se sustraen de la rápida y breve hiperatención (p. 42).

Esta praxis filosófica del cansancio se convertirá en una forma de salvación, en una forma de rejuvenecimiento frente al ritmo acelerado de los tiempos. A juicio de Han (2012), “te da una juventud que nunca has tenido. [...] Todo en la calma del cansancio se hace sorprendente” (p. 42).

Finalmente, la praxis filosófica que promueve Han (2012) es una acción en medio de la sociedad del cansancio que inspira «no-...», es un día del «no-...», un día libre de todo para-que (um-zu); dicho con Heidegger, de todo cuidado. Se trata de un entre-tiempo, es decir, es un cansancio como una forma de ocio. Un día en el que se hace posible el uso de lo inutilizable (p. 43). Es un tiempo sin trabajo, un tiempo para el juego. En esencia, sería un tiempo de paz que desarma y deja un paso a la tranquilidad y la calma.

En suma, desde el pensamiento de Friedrich Nietzsche se concluye sobre las implicaciones tanto éticas como morales que implica la idea de la “muerte de Dios” y cómo este ejercicio ético encarna en su esencia toda una praxis filosófica a nivel de valores como de acciones. Una praxis que lleva a pensarse como libre, pero también como creador de libertad. Una praxis que invita a saber que el ser humano debe vivir de tal manera que sus acciones no sean imperativas del deber, pero sí que inviten y motiven a valorar la vida.

A partir del pensamiento de Hannah Arendt y su valioso aporte sobre los conceptos de labor y trabajo se constituye en una praxis filosófica desde la productividad como una iniciativa propia del hombre y no como algo impuesto por un sistema económico. Una productividad que no responde a una necesidad ya sea de trabajo o material, más bien tendría un papel destacado en lo que convierte al hombre en una acción que impacta a los demás.

Desde la Escuela de Fráncfort y el pensamiento de Max Horkheimer se identifica una responsabilidad social y crítica de la filosofía como una praxis filosófica que sirva no solo para analizar a la filosofía misma, sino a todos los fenómenos que atañen a nuestra sociedad. Una praxis filosófica que no se queda en un nivel meramente negativo, sino que es capaz de proponer soluciones viables a nuestros diversos problemas.

Desde el pensamiento de Hans Jonas se vislumbra una praxis filosófica a partir del planteamiento de una ética cuyo objetivo se centra en despertar la conciencia en la humanidad para asegurar la supervivencia de la vida humana frente a todos los avances tecnológicos. Dicha praxis filosófica Jonas la establecerá desde su principio de responsabilidad ética; una responsabilidad que implica un cuidado de sí, pero también de lo que me rodea, los animales, el medioambiente. Una praxis filosófica responsable con el uso y abuso de los aparatos y avances tecnológicos.

Finalmente, la propuesta del surcoreano Byung-Chul Han abre un panorama de praxis filosófica a partir del análisis de ciertos problemas del siglo XXI, problemas como el de una sociedad del rendimiento que no solo busca consumir, sino el tener para el poder. Su praxis se dimensiona a partir de una crítica y denuncia a toda la sociedad de auto-explotación, en la que el sujeto queda agotado o quemado.

Así pues, Han ante esta sociedad del rendimiento va a promover una praxis filosófica a partir de la idea de la sociedad del cansancio que se contrapone al rendimiento o dopaje de la sociedad; es un tipo de “no-hacer”, un no-hacer sosegado en el que los sentidos no se agotan ni se queman.

**CONCLUSIONES.
PERTINENCIA,
POSIBILIDADES Y
PERFIL LABORAL
DEL FILÓSOFO
EN EL SIGLO XXI**

5.1 PERTINENCIA DEL FILÓSOFO EN EL SIGLO XXI. DE LA ACADEMIA, LICEO O JARDÍN AL ÁGORA

A través de los capítulos anteriores nos hemos dedicado a demostrar que, aunque pensar es ya una praxis, históricamente la filosofía no se ha conformado únicamente con pensar en términos de mera contemplación teórica, sino que se ha desplegado a través de diferentes praxis, que la filosofía práctica ha supuesto unas acciones filosóficas concretas. En este punto y lugar, en virtud de las necesidades y retos de nuestro tiempo, sugerimos cuáles podrían ser los campos laborales para los y las filósofo(a)s más allá del ámbito educativo, toda vez que reconocer las posibilidades laborales, las competencias y los perfiles de los y las filósofo(a)s de hoy, más que una defensa de la utilidad de un pregrado o posgrado en Filosofía, es un acto de responsabilidad con las expectativas de las personas que optan por estudiarla y de solidaridad con los proyectos de vida de nuestros egresados; pero también un compromiso con el mundo en que vivimos, pues como lo afirma Fernández (2016): “La filosofía no nos eleva a los cielos. Nos ayuda a poner los pies en la tierra, para pisar suelo firme” (p. 29). Nótese bien, no se trata solamente de aterrizarla, de responder a las demandas del mercado y ante los señalamientos del neoliberalismo, sino que su sentido último consiste principalmente en pisar suelo firme, en sentar bases, en fundamentar racionalmente los intereses comunes.

Actualmente, encontramos cada vez más páginas dedicadas a la oferta y demanda laboral de filósofos, aunque en su mayoría corresponden al ejercicio de la docencia/investigación propiamente disciplinar, como es el caso de Philjobs o LinkedIn. También las hay en las que se informa en qué están trabajando los filósofos hoy, además de la docencia universitaria, y, sobre todo, dónde se están necesitando. Veamos algunos datos interesantes: Revista Semana (2000, 26 de noviembre) publicó el artículo titulado “Los filósofos gerentes”, en el que se nos ve como “personas con un alto grado de creatividad y una inmensa capacidad de raciocinio”. Infobae (2014, 3 de junio), por su parte, publica el siguiente titular: “Google contrató a un filósofo para decidir qué datos borrar”, en consonancia con el reciente fallo del Tribunal de Justicia de la Unión Europea sobre “derecho al olvido”. Por ello, Google crea un comité asesor en el que Luciano Floridi, especialista en Ética de la Información del Instituto de Internet de

Oxford, es uno de sus integrantes y como rol fundamental, “el filósofo deberá ayudar a su joven personal a determinar lo que es ‘bueno’ y ‘aceptable’ y lo que no” (Infobae, 2014, párrafo 3).

De Vega (2017, 30 de marzo), en el artículo “Platón 1 - Google 0: los filósofos arrasan en Silicon Valley”, destaca, por un lado, la “ética de la tecnología como requisito para obtener un trabajo. ¿Se lo imaginan? O contratar filósofos para las unidades de investigación de Google” (párrafo 1). Por el otro, menciona algunos de los casos más llamativos: Edward Grefenstette, investigador de DeepMind, una empresa de Inteligencia Artificial; Peter Thiel, fundador de PayPal; Gonzalo Mendoza, fundador de la Escuela de Filosofía de Madrid, relata que los ejecutivos que la frecuentan buscan “tomar distancia de la tecnología misma y de la aceleración que produce, para pensarla desde fuera y dar sentido a los cambios que va a traer y a los efectos sobre la vida humana” (párrafo 6); Laura García Quismondo, de Michael Page, empresa de selección de personal, manifiesta que “hemos detectado que las empresas tecnológicas nos piden candidatos abiertos de mente, con razonamiento lógico y capacidad de innovación” (párrafo 7); Tristan Harris, quien ejerció de “diseñador de ética” en Google, ahora se dedica en exclusiva al movimiento Time Well Spent.

En Televisa.News (2017) también preguntan: “¿Por qué cada vez más empresas de tecnología contratan filósofos?”. La respuesta inmediata es la siguiente: “Quieren saber hacia dónde debería ir la tecnología y qué implicaciones éticas tiene lo que están haciendo” (párrafo 2). Alonso (2017) titula una entrada de su blog así: “Filosofía & Tecnología. Aliados clave en la sociedad de la información”. Plantea que donde no llegan los datos ahí deben estar los filósofos para responder, entre otras, a las siguientes cuestiones:

¿Qué valor le damos a los datos? ¿Hasta qué punto permitiremos que Gobiernos y compañías privadas controlen todos y cada uno de nuestros hábitos y rutinas de compra u ocio bajo la sacrosanta consigna del progreso tecnológico? ¿Hasta qué punto condiciona nuestra vida un pequeño artilugio tecnológico como el móvil? ¿Cuánto tiempo le dedicamos realmente a esa tecnología que nos “hace la vida más fácil”? (párrafo 6)

Mendoza (2017) presenta varias razones por las cuales las empresas contratan cada vez más filósofos, sin embargo, una de las más representativas es la siguiente: “La reflexión detenida, rigurosa e integradora sobre las implicaciones para la vida humana de los cambios científicos y tecnológicos que estamos viviendo” (párrafo 7). Entre esos cambios, podemos destacar: el impacto de los robots en la vida laboral, social, económica y de ocio; los efectos de la longevidad y las consecuencias psicológicas, sociológicas y

existenciales en relación con la muerte; el papel de la virtualización de las cosas en el proceso de aislamiento y pérdida de definición de la identidad personal; el pasar del hombre como fin en sí mismo a medio entre medios tecnológicos para ciertos fines; la imposición de la comprensión de la verdad como deslumbramiento de las mentiras, e impactos ético-políticos sobre las relaciones humanas mediadas por la digitalidad.

Por último, Foer (2017) llama la atención sobre el peligro del “monopolio” de Silicon Valley en torno a la adicción a la tecnología y al control del conocimiento. Sobre estas cuestiones fundamentales puede leerse:

En sus momentos de mayor idealismo, los gigantes tecnológicos disfrazan su búsqueda del monopolio con una retórica grandiosa acerca de los derechos humanos y la conexión; un noble sentido de misión que convierte el crecimiento de estas redes en un imperativo; su tamaño llega a ser un fin en sí mismo. (p. 24)

En todo caso, dentro o fuera de Silicon Valley, la utilidad de la filosofía en la sociedad actual es significativa y decisiva, no solo como resistencia a los embates de nuestro tiempo, sino como búsqueda y apertura de nuevos modos de existencia.

El programa de Filosofía de la UNAD está comprometido, no solo con los problemas más universales, algunos ya mencionados, sino también, con los más concretos como los que atañen a nuestro aquí y ahora, así como los que se pueden anticipar con meridiana claridad: las noticias falsas, la corrupción, el descuido del medio ambiente, la violación de los derechos humanos, la necesidad imperante del diálogo y la argumentación en nuestras comunidades como antídotos contra la propaganda visceral, en definitiva, la construcción de una sociedad colombiana mejor y la proyección de un desarrollo más cuidadoso. Si en estos momentos se nos reclama sobre la utilidad de la filosofía, pensar si y cómo es posible escribir otra historia, no solo en nuestras comunidades locales, sino globalmente, entraña las respuestas a dicho cuestionamiento. Lo decisivo no está en la pregunta ¿para qué sirve la filosofía?, sino en la cuestión que atañe a ¿por qué filosofar hoy? Ante la sospecha de la utilidad, directamente proporcional, se abre un panorama esperanzador para el filosofar.

En el siglo XXI a los filósofos ya no se los encuentra exclusivamente en una cátedra, detrás de un escritorio o en una biblioteca. Hoy se está haciendo más común encontrarlos en escenarios de suma importancia para nuestra sociedad. Tal es el caso de los filósofos Manuel Cruz frente al Senado de España y Sergio Jaramillo Caro, ex Alto Comisionado para la Paz de Colombia, además de Embajador de Colombia ante los Países Bajos.

Según Ramos (2019) y el portal del Currículum de la Universidad de Barcelona, Manuel Cruz nació en Barcelona en 1951, es catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. Es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, dirigió el Departamento de Historia, Filosofía y Estética de la Facultad de Filosofía de la UB entre 1993 y 1996. Ha impartido clases en varias universidades europeas y norteamericanas y ha sido investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC. Además, es colaborador habitual de medios de comunicación tales como *El País*, *El Confidencial*, Catalunya Radio y la Cadena Ser. Para Ramos (2019, 17 de mayo), el filósofo español fue uno de los parlamentarios socialistas que se saltaron la disciplina de partido y votaron en contra de la investidura de Mariano Rajoy como presidente del Gobierno en 2016 y en la última legislatura fue diputado en el Congreso, siendo además portavoz de universidades. Llegó a la Presidencia del Senado de España en 2017, como figura independiente de la mano del PSOE, es decir, bajo las toldas del Partido Socialista. Rojo (2019, 17 de mayo) lo consideró como “uno de los que batallan a voz baja, y no es amigo de cargarse de razón con proclamas apocalípticas y líneas rojas y llamadas estruendosas a salvaguardar algún tipo de grandes esencias” (párrafo 1). En consecuencia, en Manuel Cruz vemos un salto de la academia al ágora, un salto de los libros a la arena política, una transición de la vida contemplativa a una vida activa.

En el contexto colombiano, tenemos al filósofo Sergio Jaramillo Caro, nacido en Bogotá en 1966 en el seno de una familia de antepasados conservadores. De su extensa hoja de vida podemos destacar que es filósofo de la Universidad de Toronto (Canadá) y filólogo de la Universidad de Oxford (Reino Unido). Tiene una Maestría en Filosofía de la Universidad de Cambridge (Reino Unido) y fue candidato a Doctor en Griego de la Universidad de Heidelberg (Alemania). Según Ortega (2017, 01 de agosto), Sergio Jaramillo es un políglota que además del español habla a la perfección inglés, alemán y francés; sabe griego, italiano y ruso, y como filólogo es un estudioso de las lenguas muertas, todo ello sumado a una amplia experiencia en el servicio público durante los dos últimos gobiernos. En este sentido, fue justamente el proceso de paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC el espacio en el que el filósofo colombiano realizó todos sus aportes y esfuerzos. Fue la figura que durante casi cinco años dio la cara a los diarios y la televisión para ir explicando los pormenores y las dificultades de la negociación con las FARC en La Habana.

En rigor, podemos ver en estas dos personalidades los ejemplos más representativos de filósofos que ocuparon cargos no convencionales, cargos en los que, en lugar de preparar una clase, evaluar a estudiantes o realizar una investigación en el marco de una convocatoria, se evidencia más bien el despliegue de una filosofía práctica a tra-

vés de unas acciones filosóficas que van más allá de la enseñanza y la investigación. No cabe duda de que los filósofos en el siglo XXI están ocupando cargos que se creían exclusivos para otros perfiles profesionales o incluso incompatibles con su formación, que sus ámbitos laborales se han ampliado en virtud de los problemas y necesidades de nuestro tiempo, y que el filósofo debe volver al ágora, lugar natural de la filosofía.

5.2 POSIBILIDADES LABORALES PARA EL FILÓSOFO DEL SIGLO XXI

En el portal de Universia (2020, 29 de mayo) encontramos que ante la pregunta “¿en qué sectores puedo trabajar si estudio la carrera de Filosofía?”, se aportan las siguientes respuestas: en primer lugar, los centros educativos y universidades en los que se espera, además de su difusión, que ayuden a desarrollar un pensamiento crítico y lógico; en segundo lugar, en centros de investigación en los que, a través de un trabajo colaborativo en equipos multidisciplinares, aporten conocimientos en torno al razonamiento o la ética; en tercer lugar, aunque la expresión ha sido más propia del mundo organizacional, como profesional *freelance*, experto en el pensamiento y el comportamiento humanos, que asesora proyectos, escribe y presenta conferencias a diferentes públicos; en cuarto lugar, en las editoriales y medios de comunicación donde se esperan contribuciones tales como ensayos políticos, sociales, humanísticos u otros relatos formativos o ficticios; en quinto lugar, en órganos políticos en los cuales puede desempeñarse como analista o asesor político independiente, para medios o para partidos. Finalmente, en aquellas empresas con responsabilidad social, en las que puede aportar sus conocimientos para la elaboración de estrategias de valor agregado a la compañía, en proyectos sociales o científicos.

El BBVA, a través de OpenMind, desde el año 2008 viene publicando una serie de libros con colecciones de artículos que como se lee en el portal web, está

dedicada al análisis y la divulgación de cuestiones fundamentales de nuestro tiempo (...), de cuestiones que afectan a nuestras vidas y que son capaces de determinar nuestro futuro. La globalización, la ética, la innovación, el futuro de Europa, los avances tecnológicos y científicos y su impacto sobre el futuro de la economía y la sociedad.

Consideremos algunos planteamientos que conciernen a las posibilidades laborales del filósofo.

Respecto al futuro, Sota (2021, 08 de junio) publicó en la revista *Forbes* la lista de los 40 mejores futuristas de España, de los cuales solamente uno se doctoró en Filosofía en la Universidad de Oxford: Diego Rubio, director de la Oficina de Prospectiva y Estrategia del Gobierno desde 2020. Según dicha revista, dichos prospectivistas “se dedican a analizar los escenarios futuros, más o menos lejanos, para preparar a las empresas ante los retos a los que se pueden enfrentar” (párrafo 2). Aunque el enfoque es organizacional, centrado en el contexto español, por extensión, pensar el futuro, no solo de Europa, ni siquiera solo de los seres humanos, sino de toda forma de vida, es tarea del filósofo, y, en cuanto tal, podría hacerse campo dentro de los equipos de prospectivistas de las corporaciones existentes en los territorios para analizar no solo la amortización de una inversión en un escenario de riesgos, incertidumbres y cambios, sino también de sus implicaciones éticas. Lo que se ha sugerido aquí no es nada nuevo, pues como bien lo afirmó Calvo (2008), se trata de “constatar cómo, cada vez, se nos «presenta» el futuro, o, lo que es lo mismo, cómo se manifiesta como presente” (p. 373). Y mucho antes de él, Nietzsche (2014) había advertido que: “Nuestro destino dispone de nosotros, aunque no lo conozcamos aún; el futuro es el que da la regla a nuestro hoy” (p. 73). En concreto, además de un sentido prospectivista, se requiere una conciencia del mañana, si es que el filósofo del siglo XXI quiere saber alguno.

En relación con lo anterior, pero también con la innovación, cabe destacar las posibilidades laborales dentro de escenarios que apuestan por diálogos que trascienden las fronteras disciplinares. Moss (2011) nos reseña cuál es el estilo de investigación que se lleva a cabo en el MIT Media Lab:

La idea es reunir a las mentes más brillantes que quepa encontrar, procedentes de un gran número de disciplinas dispares, para averiguar cómo se puede cambiar el mundo. Pero lo más importante es que no nos asusta parecer excéntricos o llegar a un callejón sin salida. Y eso es así porque la verdadera innovación es el fruto de una filosofía de investigación en la que errar no solo es admisible, sino que es algo totalmente esperable -y aceptado- dentro del proceso creativo. Las grandes ideas no surgen apostando sobre seguro. No son el resultado de un razonamiento incremental. Nacen, en realidad, de pensar en las cosas como nadie lo ha hecho antes. Y esta es la lección que el Media Lab ofrece al mundo. (p. 199)

El filósofo es uno de los que por derecho propio debe estar allí, no porque sea emblema de mente brillante, sino por aceptar el error como problema humano, por su

capacidad creativa, por su riguroso proceso de razonamiento, por su capacidad para pensar las cosas de otro modo a como las piensa el sentido común, la religión o la ciencia. Hoy, cuando el discurso de la innovación está tan posicionado por el mercado, no ha habido en la historia del ser humano un saber y praxis más innovadora que la filosofía, si por innovación se comprende en sentido amplio la tarea de cambiar el mundo, de aprender de los errores, de llevar a su máxima expresión el pensamiento crítico y creativo, de aprender a pensar y a pensar de otro modo. Si la filosofía nació como un saber a-disciplinar por cuanto de ella surgieron las disciplinas, hoy es menester que ella prospere escenarios y realice ejercicios transdisciplinares.

En cuanto al debate sobre la responsabilidad social, un ámbito laboral aún no suficientemente explorado, las posibilidades se elevan exponencialmente. Por una parte, Mitcham (2012) afirma: “A pesar de los continuos esfuerzos por atajar los problemas de la humanidad por medio de la investigación científica y la innovación tecnológica, las respuestas siguen siendo fundamentalmente de carácter ético” (p. 150). Es decir, mientras que la búsqueda de alternativas es científico-tecnológica, la deliberación y decisión final sobre la solución más plausible y ética es filosófica. Así, la responsabilidad social tanto de la ciencia como de la empresa está fundamentada en el discurso ético, “ya esté centrado este en la virtud, los derechos, los contratos, la utilidad o el deber” (p. 153). Por tanto, la voz del filósofo no solo es legítima, sino necesaria.

También cabe decir algo sobre las posibilidades laborales para el filósofo desde el reclamo de una ética con enfoque global siguiendo a Peter Singer (2009). Una de las tesis que formula este filósofo australiano es la siguiente: la reducción de distancias y la relación entre los seres humanos hoy, más que a la mediación tecnológica, se debe a que todo lo que hacemos afecta al planeta entero y para ello es necesaria una nueva ética. Esta ética con enfoque global tendría por lo menos tres líneas de trabajo: el cambio climático, el compromiso con la pobreza y el desarrollo de un nuevo sistema político mundial. Respecto al primer punto, podemos resumir su argumentación diciendo que, asesorar a las organizaciones en sus cambios de fuentes de energía no es suficiente para ralentizar el cambio climático, también es necesario trabajar con la ciudadanía en torno a sus estilos de vida. Formular políticas públicas en torno a estilos de vida saludable es un imperativo al que los filósofos están preparados para responder. En cuanto a la pobreza global, una forma de intervenir en la expansión de la brecha de inequidad no lo será jamás quitarle a los que tienen más para dárselo a quienes tienen menos, sino algo mucho más práctico: “Nuestra obligación para con los pobres no consiste en asistir a extraños, sino en compensar por los perjuicios que les hemos causado y seguimos causándoles. Tenemos que detener las acciones que los perjudican y compensarlos por los daños causados” (p. 264). Mientras que el asistencialismo hará que siempre haya cada vez más pobres, compensar los daños y evitar las acciones que

los perjudican pueden ser acciones concretas que se lleven a cabo en los territorios, interviniendo así las venas rotas de la corrupción, el desvío a cuentas bancarias personales de aquellos presupuestos que están destinados al bien público, o al pago de cuotas políticas como contraprestación por los servicios y financiación en campañas políticas. Ante estas y otras situaciones, los filósofos están llamados a ser veedores públicos, a ser guardianes del bien común, defensores de los derechos humanos. En definitiva, según Singer (2009):

El objetivo que deberíamos fijarnos no es reducir a la mitad la proporción de personas que viven en la pobreza extrema, sin nada que comer, sino terminar con la pobreza extrema a gran escala en todo el mundo. Ése es un objetivo digno, y no es inalcanzable. (p. 266)

Finalmente, respecto a la necesidad de un nuevo sistema político y una ética con enfoque global, podríamos considerar la siguiente premisa:

Implícita en el término *globalización*, más que en el de *internacionalización*, está la idea de que estamos dejando atrás la era de los lazos crecientes entre países, y empezamos a contemplar algo que está más allá del concepto existente del Estado-nación. Pero ese cambio necesita verse reflejado en todos los niveles de nuestro pensamiento, y en especial en nuestras ideas sobre la ética. (Singer, 2009, p. 266)

Si bien no existe la idea de una comunidad política global, sino que prevalece la de Estado-nación, los intereses de los ciudadanos estarán en las agendas políticas. Sin embargo, dado que la tecnología ha fragmentado las barreras y ha acortado las distancias, la globalización económica y social, el aumento de la movilidad de los individuos, van poco a poco configurando una nueva sociedad global, que va demandando no solo una nueva ética, sino nuevas formas de gobierno global. De esta forma, podemos concluir con Singer (2009):

He afirmado que conforme más y más problemas requieren soluciones globales, el grado hasta el cual un Estado puede determinar su futuro de forma independiente disminuye. Por lo tanto, debemos fortalecer las instituciones encargadas de las políticas globales y exigirles mayor responsabilidad frente a las personas a las que deben proteger. (p. 267)

En concreto, a problemas locales soluciones igualmente locales, y a problemas globales, soluciones globales. Las preguntas que podríamos formular serían: ¿Qué proble-

mas son estrictamente locales y cuáles solamente globales? ¿Acaso el gran problema que estamos enfrentando es precisamente esa *espejularidad* entre lo local-global? ¿No es el filósofo quien, por derecho propio, tendría que analizar crítica y creativamente esa espejularidad en la que se cifra nuestro destino?

Uno de los avances tecnológicos y científicos sobre los cuales aún no se puede determinar el impacto sobre el futuro, no solo de la economía y la sociedad, sino del ser humano, es la inteligencia artificial IA. En *Hiperhistoria, la aparición de los sistemas multiagente (SMA) y el diseño de una infraética*, Luciano Floridi (2017), uno de los mayores exponentes de la ética y filosofía de la información, nos ofrece algunos elementos que indefectiblemente nos ponen a los filósofos en escenarios laborales en los cuales tenemos roles decisivos. Consideremos brevemente el punto de partida de su aporte:

La revolución copernicana nos desplazó del centro del universo. La revolución darwinista del centro del reino biológico. Y la revolución freudiana del centro de nuestras vidas mentales. Hoy, la informática y las tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC) están causando una cuarta revolución, cambiando radicalmente una vez más nuestra concepción de quiénes somos y cuestionando nuestra «centralidad excepcional». No estamos en el centro de la infoesfera. No somos entes autónomos, sino agentes de información interconectados que compartimos con otros agentes y con pequeños artefactos un entorno global hecho, en última instancia, de información. Ahora que ha cambiado nuestra visión de nosotros mismos y de nuestro mundo, ¿las TIC nos van a empoderar o nos van a constreñir? La respuesta reside en un enfoque ecológico y ético que abarque las realidades naturales y artificiales. Debemos encontrar un enfoque del medioambiente que afronte con éxito los nuevos problemas generados por esta cuarta revolución. (p. 316)

No solo las TIC, sino principalmente la IA son factores del descentramiento humano que se está gestando en la Cuarta Revolución. Que las máquinas piensen, que nos van a reemplazar en nuestras actividades, que nos van a someter, son algunas de las posiciones que van desde las tecnofilias hasta las tecnofobias. La respuesta crítica a estas cuestiones se dará, según Floridi, desde un enfoque o un marco ético que integre lo humano-animal-artificial, o si se quiere una ética ecológica¹¹ que contemple

11 “El fundamento de la ecología son las diversidades, ya que es sólo a partir de las biodiversidades (...) que es posible conceptualizar el sistema ecológico” (Hui, 2020, p. 130).

las posibles relaciones entre diversas realidades. Lo anterior se comprende a partir de la propuesta de línea de tiempo que va de la *prehistoria*, en la que no existían TIC, pasando por la *historia*, en la comprensión del mundo y el bienestar no dependen directamente de las TIC, hasta la *hiperhistoria*, en la que las “sociedades o entornos en los que las TIC y sus prestaciones de procesamiento de datos son la condición necesaria para el mantenimiento y desarrollo del bienestar social, la salud personal y el florecimiento intelectual” (Floridi, 2017, p. 317). En la hiperhistoria, un marco ético-ecológico parece ser el imperativo, formulado en los siguientes términos: “Cómo diseñar el tipo adecuado de SMA [Sistema multiagente] que aproveche plenamente el progreso sociopolítico logrado en la historia moderna y a su vez solucione de manera eficaz nuevos problemas globales que socavan la herencia de ese progreso en la hiperhistoria” (p. 324). Dicho en otras palabras, a través de qué organismos y criterios debe agenciarse el cambio que supone el paso del Estado-nación –que también es un SMA– como principal agente de información al de la sociedad de la información en la que la gobernanza de la información está distribuida y coordinada internacional y globalmente por SMA mayores, en tanto fuerzas no necesariamente estatales, supranacionales o intergubernamentales, que intervienen en la resolución de problemas políticos, sociales y económicos internacionales.

Según Floridi (2017), lo que nos permite explicar ese giro del Estado-nación al de la sociedad de la información son tres fenómenos: la democratización del poder, la desterritorialización de la experiencia humana y la fluidificación de la topología de la política. Si el poder reside hoy en los datos, su procesamiento, almacenamiento, distribución y control, ya no dependen exclusivamente del Estado, sino de los individuos, grupos y organizaciones. Más aún, se ofrecen nuevas declinaciones a las relaciones entre poder y fuerza: mientras que el poder es informativo-normativo, la fuerza es obligante y restrictiva. No solo se ha descentrado al ser humano, al poder, sino que también se ha desterritorializado la experiencia humana. Las fronteras parecen ser obsoletas, nuevas regiones parecen abrirse en la *infoesfera* donde no solo interactúan cada vez más diversos agentes, sino que se inauguran nuevas experiencias como la *onlife*, es decir, un espacio en el que lo *online* y *offline* han desaparecido, pero también nuevas tensiones, ya no geopolíticas, sino infopolíticas, en las que el sentido de la soberanía también resulta revaluado; en definitiva, está en juego lo territorial –Estado-nación– con lo global –infonación–. Finalmente, las TIC, además de permitir, promueven nuevas formas de gestación de nuevos grupos, superando las viejas formas sociales, políticas, étnicas y lingüísticas. La democracia directa, incluso la representativa, se ha mediatizado, de tal modo que, en una democracia digital, son los SMA quienes influyen incluso en lo que queda del Estado-nación. Cómo no pensar que en la emergencia de estos tres fenómenos se adviertan posibilidades para pensar, indagar e incidir en sus contextos.

Retomando la cuestión principal, es precisamente la emergencia de los SMA¹² lo que brinda mayores posibilidades de acción para el filósofo en el siglo XXI. ¿Cuál es el SMA más adecuado, cuáles serían esos criterios y cómo diseñarlo? Según Floridi (2017):

Parte de los esfuerzos éticos engendrados por nuestra condición hiper-histórica tiene que ver con el diseño de entornos que puedan facilitar las opciones, acciones o procesos éticos de los SMA. No se trata de ética de diseño. Es más bien un diseño proético. (p. 336)

Mientras que la primera “privilegia la facilitación del tipo correcto de opciones, acciones, procesos o interacciones en representación de los agentes implicados” (Floridi, 2017, p. 336), la segunda “privilegia la facilitación de la reflexión por parte de los agentes implicados en sus opciones, acciones o procesos” (p. 336). Mientras que la primera proporciona valores obligantes o vinculantes que se juzgan buenos en sí mismos, la segunda no es buena en sí misma, sino que proporciona los medios o modos más apropiados para proporcionar bien moral; tal como una excelente tubería (infraética) puede garantizar una máxima cantidad de agua, y preservar la calidad con la que viene (ética). No se trata en definitiva de elaborar un vademécum de valores, sino de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de estos; no se trata de determinar la legislación perfecta, sino de propiciar las condiciones para mejorar toda legislación; no se trata de establecer al dios, sino de fundar lo sagrado para que presencie.

Por último, quisiéramos cerrar con lo que se constituye en la mayor posibilidad laboral, aunque serio desafío, para el filósofo del siglo XXI. Según González (2019), que no es filósofo:

12 El SMA político es un sistema constituido por otros sistemas que, como agente único, es: a) Teleológico: el SMA tiene un objetivo, que persigue a través de sus acciones. b) Interactivo: el SMA y su entorno pueden interactuar de forma recíproca. c) Autónomo: el SMA puede cambiar sus configuraciones sin dar una respuesta directa a la interacción, mediante transiciones internas para cambiar sus estados. Esto dota al SMA de cierto grado de complejidad e independencia respecto a su entorno. d) Adaptable: las interacciones del SMA pueden alterar las reglas por las que el SMA cambia sus estados. La adaptabilidad asegura que el SMA aprende su propio modo de funcionamiento de una manera que depende esencialmente de su experiencia. El SMA político se convierte en inteligente (en el sentido de que aprende) cuando implanta las funciones a-d con eficiencia y eficacia, minimizando recursos, desperdicios y errores, y a la vez maximizando los resultados de sus acciones. La emergencia de SMA inteligentes y políticos plantea muchas cuestiones transcendentales, cinco de las cuales merece la pena analizar aquí, aunque sea por encima: identidad y cohesión, consentimiento, espacio social frente a espacio político, legitimidad y transparencia (el SMA transparente). (Floridi, 2017, p. 327). Se sugiere profundizar el desarrollo de lo anterior entre las páginas 327-336.

Nos esperan años de profundo debate entre visiones diferentes y a menudo opuestas. Pero debemos estimular este proceso y acelerarlo en la medida de lo posible. ¿Cómo? Impulsando la conversación, la confluencia de las ciencias «duras» y la tecnología con las ciencias sociales y las «humanidades»: filosofía, ética, incluso las artes. Hoy tenemos las herramientas para que este debate sea verdaderamente transparente y global y esté abierto a todos los que puedan aportar. (p. 13)

Lo que el presidente de BBVA está indicando aquí es, además de necesidad, el contexto global de la mayor de las posibilidades: el diálogo interdisciplinar en un contexto STEM –Science, Technology, Engineering and Mathematics–. Tan necesarias son estas para resolver los problemas de un mundo complejo, con recursos limitados y riesgos ilimitados, y, por tanto, demandante de decisiones con altos niveles de incertidumbre. Mientras que de las primeras pueden esperarse soluciones eficientes a los problemas, de las ciencias sociales y humanidades, los procedimientos racionales para reconocerlos, delimitarlos y determinarlos en términos teórico-prácticos. Es lo que González (2019) advierte en los siguientes términos:

Para materializar el enorme potencial de crecimiento y bienestar para todos que representa la revolución tecnológica, y disipar ese clima de descontento y pesimismo, necesitamos una nueva Ilustración: una renovación de nuestras bases filosóficas y éticas y de la arquitectura política, económica y legal. (p. 7)

En el mismo orden de ideas, Ciulla (2020) clama por la creación del líder ético, los retos que debe asumir y sus rasgos esenciales. Baste destacar una de sus principales al respecto:

La perspectiva y la comprensión del ser humano también deben ir unidas a la última cualidad del liderazgo ético, la imaginación moral, que forma parte de la resolución de problemas. La imaginación moral tiene dos componentes: el *cómo* y el *qué* se imagina. El *cómo* es de índole práctica. Tiene que ver con la concepción de nuevas formas de pensar en las cosas y en cómo hacerlas. Conlleva una resolución de problemas tan ética como eficaz. El *qué* se refiere al fomento de la capacidad para ver y anticipar los problemas éticos que forman parte del entorno laboral y que lo rodean. La literatura, la historia, la filosofía y las artes contribuyen a promover esos dos componentes de la imaginación moral. (p. 166)

¿Acaso no nos están indicando que el filósofo del siglo XXI bien puede ser uno de los arquitectos de esa nueva ilustración? Hemos bajado de la torre de marfil o de la montaña, el reclamo por la inutilidad de la filosofía se encuentra infundado. Es necesario martillar la vacuidad de los prejuicios que tanto empresarios tienen sobre los filósofos, como estos sobre las organizaciones.

5.3 CAMPOS LABORALES EN LOS QUE SE REQUIERE HOY DE LA PRESENCIA DEL FILÓSOFO

Como queda dicho, uno de los campos gruesos de la filosofía es la ética, la cual es transversal a las diferentes actividades humanas, puesto que la ética al reflexionar sobre el comportamiento humano en el sentido de lo que le es más conveniente incluye a toda acción humana, y con mayor razón en sociedades complejas donde los comportamientos individuales siempre se encuentran entrelazados con la otredad. Esto es más pertinente si se piensa desde el punto de vista de las acciones en los contextos laborales donde el comportamiento ético es fundamental no solo para el desarrollo y progreso de las instituciones, sino para el bienestar mismo de los individuos que trabajan en dichos contextos y, por lo tanto, de la sociedad que se compone de la cantidad de acciones pequeñas en contextos determinados.

Teniendo en cuenta el contexto anterior es importante realizar un análisis de los campos laborales en los cuales el filósofo puede incidir dada su formación profunda en la ética. Así entonces, a lo largo del presente informe se ha venido evidenciando los campos en los cuales el filósofo se puede desempeñar, se ha señalado entonces varios campos de acción, de forma positiva, es decir, analizándolo desde la presencia del filósofo en dichos campos. Ahora bien, es importante que también se consideren los campos en los que el filósofo tendría incidencia analizándolo desde el punto de vista negativo, es decir, analizando la ausencia de las cualidades y capacidades desarrolladas por un filósofo en su carrera que repercuten en la práctica de diferentes profesiones diferentes a la estrictamente pedagógica o enseñanza de la filosofía.

Es así, como se trae a colación al decano de Derecho de la Universidad de Antioquia donde habló sobre vacíos en la formación que hoy tienen abogados y jueces, lo anterior en una entrevista con el periódico *El Tiempo* donde pone de presente que:

Cada día de este año han sido sancionados más de dos abogados en el país por faltas disciplinarias, y más de 15 a la semana, según cifras de la Sala Disciplinaria de la Judicatura, que hasta el 11 de agosto reportaba 507 sanciones a abogados. (El Tiempo, 2020, párrafo 1)

Estas cifras ya han sido analizadas anteriormente por otro profesional del derecho en otro periódico donde pone de presente que

el tribunal de ética de la profesión en Colombia, que opera mediante las Salas Disciplinarias de los Consejos Seccionales de la Judicatura, condenó entre 2017 y 2018 a más de 1.400 abogados con sanciones que fueron desde exclusión de la profesión, el espectador hasta la suspensión, censura y multa (Valbuena, 2019, párrafo 2).

Lo anterior es relevante en el presente informe sobre los campos laborales del filósofo en Colombia, en tanto que la ética y la moral es un campo propio que se desarrolla en la filosofía, no solo como un conjunto de conceptos vagos, sino como una actitud transversal a la carrera en sí que bien podría propiciar el desarrollo moral propio que requieren estos profesionales del derecho en Colombia.

Teniendo en cuenta lo anterior, al preguntarle al decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Antioquia, Luquegi Gil Neira, “¿es suficiente la formación que reciben los abogados para responder a los retos actuales de la justicia?” Este responde en varios sentidos, el primero es en cuanto al conocimiento de las distintas realidades del país dependiendo el contexto. En sus propias palabras: “Otro aspecto que también nos falta es entender la realidad del derecho en toda Colombia porque una cosa es el modelo de justicia en los grandes centros urbanos, y otra fuera de ahí” (El Tiempo, 2020, párrafo 6). A lo cual se puede esgrimir que la filosofía entendida como la lectura de textos desde un punto de vista amplio donde se entiende una realidad como un texto para leer, brindaría herramientas importantes a los juristas para que de este modo se tenga una lectura aterrizada del contexto en el cual se aplica una determinada norma. Al respecto, en cuanto a la importancia de conocer el contexto

también desde la academia, Carlos Mario Ramírez, director del programa de Trabajo Social de la Universidad de La Salle, aseveró que quienes se inscriben en un programa de pregrado deben ser formados ‘contextualizadamente’. Es decir, que los estudiantes conozcan las realidades y el compromiso de su carrera con los demás. (Cortés, 2016, párrafo 5)

En el otro sentido que da respuesta el decano de la Universidad de Antioquia, es en cuanto al desarrollo moral de los juristas, esto se evidencia cuando se le plantea la cuestión de que “cada día se sancionan más de dos abogados en el país, ¿está fallando algo en la formación ética?”. A lo cual responde que “la reflexión ética es una asignatura pendiente en todas las facultades de Derecho, pero precisando que no se trata de dar una materia de ética, sino de que a través de todo el proceso de cinco años en una universidad los estudiantes se impregnen de esa formación” (El Tiempo, 2020, párrafo 8). Es decir, que la cuestión va mucho más allá de ver una materia sobre la ética en una carrera de derecho, por el contrario, se trata de desarrollar de manera profunda un sentido ético, lo cual se logra no solo con el conocimiento de las diferentes teorías respecto de la ética, sino que se tiene que poner en práctica dichos conocimientos, que por supuesto obedecen a convicciones arraigadas en principios. De lo anterior además dadas las diferentes ocupaciones de los juristas en estudiar las normas técnicas y positivas, no sería viable imponerles una carga más de estudiar una carrera de filosofía, sin embargo, dentro de su equipo de trabajo como asesores ya sean los juzgados o en los buffet de abogados resulta pertinente contar con los servicios de un filósofo que oriente las acciones jurídicas acorde con unos principios de justicia, moralidad pública y deontología jurídica.

Dando continuidad con la argumentación al respecto de la importancia de la formación en filosofía que debe rodear la labor del juez, se pone presente la respuesta del decano Luquegi Gil Neira a la pregunta: “¿Hay vacíos en la formación que tienen los jueces hoy?”. A lo cual responde que:

Hay un aspecto importante y es la formación del juez como tal. Nosotros podemos formar muy bien en el derecho, pero la formación del juez implica unas habilidades adicionales, por ejemplo, competencias en materia de interpretación judicial, de administración de la justicia, en valores, filosofía... Creo que ahí hay un vacío que nos falta por llenar en términos de diseñar programas de formación de alto nivel dirigidos específicamente a jueces. (El Tiempo, 2020, párrafo 16)

Con lo anterior, se evidencia la necesidad de la filosofía en el campo de las decisiones judiciales, y más si se tiene en cuenta la coyuntura sociojurídica contemporánea, donde el derecho ha dejado de ser la aplicación de la norma desde la simple regla de subsunción del caso, por el contrario, la actualidad jurídica exige una justificación de las decisiones judiciales y por ende una argumentación que si bien es cierto debe estar ajustada en la norma, pero que a la vez permite una interpretación material de una Constitución Política y de unos derechos fundamentales, lo cual se encuentra abarcado de manera suficiente desde el punto de vista de la filosofía política y jurídica. Así,

entonces, se vuelve a evidenciar la pertinencia que en los equipos que asesoran y apoyan las decisiones judiciales, sobre todo en lo que tiene que ver en los jueces magistrados, se tenga en dicho equipo un filósofo versado en estas materias ya expuestas.

Con un panorama como el anterior, obedeciendo a las necesidades contemporáneas de la justicia se hace la pregunta: “¿Cómo debe estar formado un juez para responder a las necesidades jurídicas del país?”. A la cual responde el jurista de la Universidad de Antioquia:

Se requieren tres cosas fundamentales: un conocimiento muy técnico y profundo del derecho; en segundo lugar, tiene que tener un conocimiento muy profundo del contexto colombiano; los jueces tienen que conocer las realidades colombianas; y, en tercer lugar, sobre todo la formación humanística y ética, no se puede olvidar que un juez imparte justicia, que es un valor esencial en una democracia y en una sociedad. (El Tiempo, 2020, párrafo 18)

De esta manera, se reitera la necesidad de que los jueces además de tener ese conocimiento técnico del derecho, que es lo que se enseñan en las facultades donde estudian sus carreras, se debe entonces desarrollar otras competencias como el conocimiento de los contextos colombianos y, por supuesto, de un desarrollo profundo de la ética y el sentido de justicia para que las decisiones judiciales se ajusten a las necesidades contextualizadas contemporáneas propias de un Estado social de derecho y democrático como el colombiano.

También, por su parte, José Ángel Hernández García, quien dirige el Departamento de Historia y la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, cree que “es vital una proporción obligatoria y reglada de asignaturas humanísticas en cualquier programa académico. No solo por ser la única manera de conseguir un profesional íntegro, sino alguien con una moral y una ética sana y solidaria” (Cortés, 2016, párrafo 7). A lo cual, se suma la aseveración de Lina María Téllez, directora nacional de responsabilidad social de la Fundación Universitaria del Área Andina, que aseguró que “las universidades deben mostrar un sólido comportamiento ético, así como tener respuestas y generar reportes hacia sus grupos de interés” (Cortés, 2016, párrafo 3).

Al respecto, también se suma Camilo Rico, *team leader consulting & training* de Adecco Colombia, al afirmar que “las instituciones educativas deben esforzarse porque la ética empresarial haga parte de sus programas de pregrado y posgrado. Manifestó

que a la par de la formación técnica, profesional y epistemológica, debe acompañarse una sólida formación ética, no como un curso sino como una actitud frente a la vida” (Cortés, 2016, párrafo 10). Se vuelve a reafirmar entonces la postura de la ética, no solo como una mera asignatura que se puede tomar en una carrera determinada, por el contrario, se requiere de un desarrollo mayor a lo largo de varios años debatiendo, reflexionando y aplicando de manera consciente la ética. Por eso “expertos en el tema psicológico y clínico apuntan que la falta de desarrollo moral podría ser la causante de que personas que no tienen necesidades económicas actúen de manera fraudulenta, únicamente por individualismo y ambición” (Cortés, 2016, párrafo 13). Si bien es cierto, que la filosofía no es de ninguna manera una terapia ni se asemeja a ello, en la medida que permite el desarrollo moral de las personas posiblemente, esto podría repercutir de manera directa en las dinámicas sociales políticas y económicas en tanto mitigación de la corrupción.

Así lo explica José Posada, médico psiquiatra y coordinador de la Maestría en Salud Mental Comunitaria de la Universidad El Bosque:

No se trata de una enfermedad, pero sí tiene que ver con trastornos de personalidad. Por ejemplo, hay rasgos en estas personas de narcisismo, es decir, que creen que el mundo gira alrededor de ellas, que son importantes y que ellas son todo. El otro, es el antisocial, que se caracteriza porque no le importan las otras personas, diseña su propia moral, no respeta las normas y mucho menos la ética. (Cortés, 2016, párrafo 14)

Sobre el tema, Gustavo Gómez, coordinador del programa de Psicología Organizacional de la Universidad de La Sabana, comentó que “las personas corruptas solo tienen desarrollo moral de primer nivel, es decir, prácticamente como cualquier niño que defiende lo propio, no comparten y no ven el impacto de lo que hacen en los otros. Eso, a pesar de que han estudiado y se han formado con buen nivel, pero no han tenido oportunidad de contar con un desarrollo moral mayor” (Cortés, 2016, párrafo 17). Esto reafirma lo que ya se ha dejado sentado en el presente escrito, y es que no depende del solo conocimiento de unas teorías, o como lo diría Sócrates, que el solo conocimiento del bien lo hace virtuoso, por el contrario, se debe practicar dicho bien para poder lograr de este modo el cometido de una sociedad basada en los principios tendientes al respeto por el otro, de modo que la médula central sea la dignidad humana en todo su esplendor.

Dando continuidad con el hilo argumentativo, y regresando de nuevo al campo jurídico, se tiene en cuenta a Juan Valbuena, abogado penal y docente de la Universidad

Externado de Colombia, quien sostiene en una entrevista dada al *Espectador* que:

No hay duda de que el fenómeno de corrupción tiene raíces en la deficiente formación del individuo en la sociedad por medio de la educación, en el modelo de profesional exitoso que se ha creado y en el sesgo de valores tales como honestidad y justicia, y estos hechos no son ajenos al mundo del derecho. Sin embargo, son también muchos los abogados que como magistrados, jueces, fiscales, funcionarios públicos, litigantes y representantes de intereses públicos y privados actúan con ética, no sólo en función de su rol sino en función de la justicia. Y para que sean muchos más abogados así, es indispensable trabajar en modelos educativos cada vez más responsables frente a la sociedad que queremos e igualmente en programas preventivos de corrupción del sector público o privado, en donde los protagonistas sean los mismos profesionales del derecho. (El Espectador, 2019. Párrafo 6.)

Es bien sabido que el tema de la corrupción es uno de los mayores problemas contemporáneos en nuestra sociedad, y también es bien sabido que dicha corrupción se encuentra en todos los niveles sociales, políticos y económicos. Es decir, que es un problema estructural que afecta a toda la sociedad desde los distintos ámbitos, sin importar la profesión que se tenga, así las cosas, y teniendo presente la argumentación que se ha venido desarrollando, donde el filósofo proporciona herramientas necesarias para un desarrollo moral que mitigue de alguna manera esta problemática del déficit de la ética en las distintas profesiones. Se evidencia entonces la importancia de sacar la filosofía de las aulas de colegios y universidades para llevarla a las empresas tanto del sector público como privado, a los estrados judiciales, a los departamentos de recursos humanos y a los equipos de asesorías empresariales, jurídicas y políticas. Toda vez que es una competencia transversal que todo ciudadano debe tener, pues la ausencia de dicho desarrollo moral repercute de manera negativa en la sociedad y una de sus variables es la corrupción. El profesor Andrade de la Universidad Cooperativa sostiene que:

No se salva ningún sector; empresarios, políticos, gobierno, jueces, magistrados, docentes, medios de comunicación, entidades de control fiscal y administrativo, en fin, todo el estamento y la sociedad. Por eso existe la sensación y percepción generalizada que la situación es preocupante y caótica, queda muy poco margen para que se arregle el mal que nos aqueja porque cada vez se profundiza más y los escándalos son diarios; como dicen algunos, “por donde se toca sale pus”. Razón que in-

vita a plantear reformas profundas que ayuden a recomponer el rumbo. (Andrade, 2017. Párrafo 1)

Y es precisamente en el marco de las reformas de fondo que requiere la sociedad donde resulta pertinente que además del conocimiento técnico en los diferentes equipos de trabajo dispuestos para que funcionen las empresas públicas privadas y por ende el Estado en las diferentes ramas del poder, que se tenga personal con cualidades racionales y de gran desarrollo ético y moral para lograr hacer que cada equipo de trabajo se convierta en un motor de una sinergia ética. Donde todo el personal esté comprometido además de realizar los objetivos de dicho organismo o empresa, hacerlo siempre bajo la observación de principios encaminados a mantener, respetar y promover la dignidad humana. Al respecto el profesor sostiene que:

Sin embargo, hay que decir que las reformas tendrán validez, servirán y se podrán aplicar, siempre y cuando se recuperen los valores éticos y valores morales que necesita toda sociedad para comportarse de manera civilizada y respetuosa de los derechos y deberes que se deben observar tener como referente para vivir en paz y construir un tejido social basado en la tolerancia, la solidaridad y el interés general como lo plantea el artículo primero de nuestra constitución. (Andrade, 2017. Párrafo 2.)

Así entonces, teniendo en cuenta lo que se ha dicho hasta el momento, no se quiere decir que la filosofía resuelve los problemas éticos, de principios y morales que existen en nuestra sociedad. Sin embargo, si en los diferentes equipos dispuestos para el funcionamiento público y privado en nuestra sociedad si tienen personas acostumbradas al desarrollo moral propio y social, posiblemente se mitiguen estas variables de riesgo tan preocupantes en nuestra sociedad contemporánea.

5.4 PERFIL LABORAL DEL FILÓSOFO DEL SIGLO XXI

En el siguiente informe buscamos caracterizar el perfil laboral del filósofo del siglo XXI. Situación que será analizada desde varias aristas, a saber: las funciones, habilidades y competencias del filósofo, los perfiles laborales del filósofo y el mundo laboral.

5.4.1 FUNCIONES, HABILIDADES Y COMPETENCIAS DEL FILÓSOFO

Según el portal Universia.net las funciones principales del filósofo son las de reflexionar sobre problemas humanos, analizar documentos y proponer soluciones o respuestas. Así pues, dentro de las habilidades principales podríamos mencionar: la capacidad de análisis, la buena redacción, las habilidades de comunicación y la capacidad de abstracción. Sin embargo, vemos que al igual que en las funciones, las habilidades del filósofo se quedan de alguna manera limitadas con lo que se espera desde el mercado laboral. Entonces es en este contexto que se hace determinante el hablar de las competencias del filósofo en el siglo XIX.

Competencias que según Rychen y Salganik (2003), citados por la OCDE (2010), son más que solo conocimiento o habilidades. Estas en esencia implican la capacidad de satisfacer demandas complejas, aprovechando y movilizandorecursos psicosociales (incluyendo habilidades y actitudes) en un contexto particular” (p. 6) (traducción propia).

Así pues, para Tobón (2008) el concepto de competencia estaría definido como aquellos

procesos complejos de desempeño con idoneidad en determinados contextos, integrando diferentes saberes (saber ser, saber hacer, saber conocer y saber convivir), para realizar actividades y/o resolver problemas con sentido de reto, motivación, flexibilidad, creatividad, comprensión y emprendimiento, dentro de una perspectiva de procesamiento metacognitivo, mejoramiento continuo y compromiso ético, con la meta de contribuir al desarrollo personal, la construcción y afianzamiento del tejido social, la búsqueda continua del desarrollo económico-empresarial sostenible, y el cuidado y protección del ambiente y de las especies vivas. (p. 5)

En consecuencia, el concepto de competencia aquí descrito integraría dentro de sí la idea de función y habilidad que párrafos atrás mencionábamos. Este concepto de competencia estaría más allá de la noción de habilidad. Con todo, el filósofo del siglo XXI requiere de ciertas competencias que le permitan responder a los problemas, sus realidades y el mundo laboral.

Tabla 1. *Competencias del filósofo del siglo XXI*

Competencias del siglo XXI - Lemke (2003)	
Pensamiento creativo	Alfabetización digital
Adaptabilidad, manejo de la complejidad y dirección personal. Curiosidad, creatividad y toma de riesgos. Pensamiento de orden superior y razonamiento sensato.	Alfabetización básica, científica, económica y tecnológica. Alfabetización visual e informática. Alfabetización multicultural y conciencia global.
Comunicación efectiva	Alta productividad
Trabajo en equipo, colaboración y habilidades interpersonales. Responsabilidad personal, social y cívica. Comunicación interactiva.	Priorización, planificación y administración para alcanzar resultados. Uso efectivo de herramientas del mundo real. Habilidad para crear productos relevantes de alta calidad.
Competencias en el saber-ser Pellegriño y Hilton (2012)	
Competencias cognitivas	Competencias intrapersonales
Procesos y estrategias cognitivas: pensamiento crítico, solución de problemas, análisis, razonamiento y argumentación, interpretación, toma de decisiones, aprendizaje flexible, funciones ejecutivas.	Conocimiento: alfabetización o dominio de la información (investigación usando evidencias y reconociendo prejuicios en las fuentes), alfabetización en la tecnología de la información y la comunicación, comunicación oral y escrita, escucha activa.
Creatividad: creatividad e innovación.	
Competencias interpersonales	
*Empatía/toma de perspectiva, confianza, orientación al servicio, solución de conflictos, negociación.	
Competencias en el saber-hacer Fundación Omar Dengo (2014)	
Maneras de pensar	Herramientas para trabajar
Creatividad e innovación, aprender a aprender, pensamiento crítico y resolución de problemas.	Apropiación de las tecnologías digitales y manejo de la información.

Maneras de vivir en el mundo	Maneras de trabajar
Vida y carrera, ciudadanía local y global, y responsabilidad personal y social.	Colaboración y comunicación
Competencias en el saber-pensar Brenifier (s. f.), García (2013), Lipman et al. (1992), Swartz (2015), Tejedor (1992)	
Problematización	Profundización
Escucha atenta. Tematizar, deconstruir; advertir necesidades, vacíos, problemas, oportunidades de interpretación, recreación, transformación.	Comprensión profunda. Preguntar y formular problemas, planteando hipótesis y anticipando posibles soluciones.
Conceptualización	Metacognición
Crear conceptos, teorías, comunicar con claridad y precisión elegir la mejor solución, acción.	Razonar sobre la forma en que razonamos, conceptualizamos, definir las maneras en que construimos definiciones. Transferir, aplicar conocimiento.
DELTA McKinsey Global Institute. Dondi et al. (2021)	
Cognitivas	Digitales
Pensamiento crítico, apertura y flexibilidad mental, comunicación, planeación y formas de trabajo.	Ciudadanía y fluidez digital, uso y desarrollo de software, comprensión de sistemas digitales.
Interpersonales	Autoliderazgo
Sistemas de movilización, desarrollo de relaciones, trabajo eficaz en equipo.	Autoconciencia y autonomía, emprendimiento, logro de metas.

Fuente: elaboración propia.

A pesar de estar formuladas en su mayoría desde un contexto STEM, se evidencian fuertes confluencias enmarcadas dentro de lo que podemos llamar competencias filosóficas en sentido estricto: pensamiento crítico y creativo, relaciones intra e intersubjetivas, comunicación y colaboración, y ciudadanía digital.

5.4.2 PERFIL LABORAL DEL FILÓSOFO EN EL SIGLO XXI

Además de lo propuesto por García (2013) y Luyo *et al.* (2016), tenemos los aportes de Viñarás *et al.* (2015) y los lineamientos de Minciencias (2020), respecto a los posibles perfiles laborales –*ethos* académico y mundano– del filósofo en el siglo XXI, exponiéndolos según los campos de acción, trayectoria laboral y salidas laborales representados en las tablas 2, 3 y 4 respectivamente:

Tabla 2. Perfil laboral del filósofo en el siglo XXI por campos de acción

Formación
Planear el contenido, estrategia de aprendizaje y desarrollo de la clase.
Evaluar los procesos de aprendizaje e implementar acciones correctivas, preventivas y de mejora
Brindar sesiones de tutoría a los estudiantes.
Investigación
Formulación de proyectos de investigación
Participación en eventos científicos con componentes de apropiación, participación en redes de conocimiento especializado, talleres de creación, eventos culturales y artísticos, documentos de trabajo (working papers), ediciones de revista científica o de libros resultado de investigación, informes (finales de investigación y técnicos) y consultorías (científico-tecnológicas e investigación-creación).
Publicaciones editoriales no especializadas, producciones de contenido digital, producción de estrategias y contenido transmedia, y desarrollos web.
Libros de divulgación o compilación de divulgación, libros de formación (Q2 y Q3), manuales y guías especializados, artículos de divulgación, artículos y notas científicas publicadas en book series, trade journals o proceedings, boletines divulgativos y libros de creación.
Discusión entre los integrantes de los equipos, partes interesadas o comunidad y llegar a acuerdos.
Participación en procesos de apropiación social del conocimiento para el fortalecimiento o solución de asuntos de interés social, la generación de insumos de política pública y normatividad, el fortalecimiento de cadenas productivas o resultado de un trabajo conjunto entre un centro de ciencia y un grupo de investigación.
Publicación de los hallazgos de la investigación en libros, capítulos de libro o artículos, o libros de formación.

Gestión
Planteamiento de objetivos que se desean obtener previo análisis del entorno del proyecto.
Definición de actividades y estrategias a realizar.
Coordinación de un equipo multidisciplinario para el logro de los objetivos.
Monitoreo de los avances de los objetivos.
Asegurar la continuidad del proceso, lo que implica la definición de todas las actividades anteriores, pero también cuestiones más concretas como el manejo y búsqueda del financiamiento.
Implementación de estrategias y planes de acción: por lo general, solo se remiten a moderar el diálogo entre los actores, no son parte de este.
Monitoreo de la implementación y cumplimiento de acuerdos.
Actividades más logísticas: traslado de líderes, financiamiento de capacitaciones, brindar materiales, etc.
Mediación
Elaboración de estrategias y planes de acción para resolución de conflictos.
Identificar actores claves e interpretar sus respectivas posiciones frente al tema en debate.
Definir los objetivos (acuerdos a llegar).
Estructurar y pautar la dinámica (tiempos y contenidos).
Elaborar los materiales (guías y otros instrumentos). Esto se da solo en algunos casos, en otros ya se cuenta con las estrategias elaboradas o simplemente no se hace uso de ellas.
Asesoría/Consultoría
Prestación de asesoría, orientación y asistencia operacional a empresas y organizaciones del sector público y privado, ONG, sobre cuestiones de gestión tales como la planificación estratégica y organizacional; temas de decisión de carácter ético, objetivos, políticas y buenas prácticas en temáticas tales como DDHH Éticas (datos, ambiental, bioética, tecnoética, de la investigación).
Cultura y ciudadanía (interculturalidad, equipares, equidad de género).
Cooperación, desarrollo y sostenibilidad.
Gestión del conocimiento y competencias blandas.

Elaborar propuestas técnico-financieras que incluyan como mínimo: título, objetivos, metodología, responsable(s), recursos humanos, físicos, presupuesto, cronograma, informes y productos finales.

Realiza las minutas de contrato para la respectiva legalización de la asesoría/consultoría.

Fuente: elaboración propia.

Tabla 3. Perfil laboral del filósofo en el siglo XXI por trayectoria laboral

Sin experiencia (Recién egresados)	
Planear el contenido, estrategia de aprendizaje y desarrollo de la clase.	Brindar sesiones de tutoría a los estudiantes.
Asistir a investigadores principales en la formulación de proyectos de investigación.	Participar en grupos de investigación en calidad de coinvestigador.
Asistir a coordinadores de equipos de gestión, mediación, asesoría/consultoría.	
Experiencia básica (2 a 3 años)	
Planear el contenido, estrategia de aprendizaje y desarrollo de la clase.	Brindar sesiones de tutoría a los estudiantes.
Formulación y desarrollo de proyectos de investigación en calidad de investigador principal o coinvestigador.	Participar en actividades de apropiación, circulación, divulgación y producción bibliográfica.
Ejecutar actividades y proyectos en equipos de gestión, mediación, asesoría/consultoría.	
Experiencia avanzada (3 años o investigador junior en adelante)	
Planear el contenido, estrategia de aprendizaje y desarrollo de la clase.	Brindar sesiones de tutoría a los estudiantes.
Participar en actividades de apropiación, circulación, divulgación y producción bibliográfica.	Coordinar o dirigir equipos de gestión, mediación, asesoría/consultoría.
Formulación y desarrollo de proyectos de investigación en calidad de investigador principal.	

Fuente: elaboración propia.

Tabla 4. Perfil laboral del filósofo en el siglo XXI por ámbitos y roles laborales

Ámbito educativo	
Docente de educación básica primaria, secundaria y media.	Docente de educación superior.
Investigador principal o coinvestigador en centros e institutos de investigación.	Catalogador de patrimonios artísticos, históricos y culturales.
Ámbito político	
Asesor sociocultural, artístico, político y de perspectivas sociales en partidos políticos y a candidatos.	Director de oficinas de cultura, desarrollo social y atención a la juventud.
Asesor/consultor en programas de promoción y participación ciudadana.	Asesor/consultor en la elaboración de políticas públicas.
Ámbito social	
Investigador, planeador y ejecutor de programas de impacto social.	Creador y promotor de ONG y recaudación de fondos.
Coordinador de programas nacionales e internacionales de justicia social, equidad social y de género, desarrollo sustentable y comunitario.	Director de bibliotecas privadas y comunitarias y de programas de lectura en distintos niveles educativos.
Director de museos y centros culturales.	
Ámbito organizacional	
Editor, creativo y copyright en agencias publicitarias y de diseño; en periódicos y empresas editoriales de diversa índole.	Consultor en competencias blandas, clima laboral y desarrollo organizacional.
Auditor en procesos de bioética, ética empresarial y responsabilidad social.	Asesor/consultor en comités de ética en organizaciones privadas, públicas y ONG.

Fuente: elaboración propia.

Como se infiere de lo anterior, en virtud de las necesidades, posibilidades, competencias, campos de acción, trayectoria, ámbitos y roles laborales, el perfil laboral del filósofo del siglo XXI resulta ser amplio, diverso, progresivo y sumamente pertinente.

REFERENCIAS

Abbate, J., Alonso, S., Ávila, J., Banerjee, A., Calvo, F., Ceruzzi, P., Duarte, C., Esteban, J., Fernández-Galiano, L., Heywood, J., Holton, G., Kind, A., López, C., Massagué, J., Mato, J., McGinn, R., Morata, G., De Pablo, L., Rosenberg, R., Salas, V., Sánchez, F., Sánchez, J., Schnieke, A., y Tiwari, S. (2009). *Fronteras del conocimiento*. BBVA. https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2009/01/BBVA-OpenMind-Fronteras_del_conocimiento.pdf

Adorno, T. (1999). *Filosofía y superstición*. Alianza.

Aguado, J. (2009). ¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles? *Thémata. Revista de Filosofía*, (42). <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/viewFile/547/512>

Alegre, A. (1986). *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*. Montesinos.

Alonso, M. (2017). *Filosofía & Tecnología. Aliados clave en la sociedad de la información*. <https://wsimag.com/es/ciencia-y-tecnologia/24935-filosofia-y-tecnologia>

Álvarez, M. (2011). Perfil del docente en el enfoque basado en competencias. *Revista Electrónica Educare*, 15(1), 99-107.

Andrade, A. (2017). *La corrupción en Colombia: falta de principios éticos y valores morales*. <https://www.ucc.edu.co/noticias/conocimiento/ingenieria-arquitectura-y-urbanistica/la-corrupcion-en-colombia-falta-de-principios-eticos-y-valores-morales>

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.

Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.

Aristóteles. (1999). *Retórica*. Gredos.

Aristóteles. (2000). *Tratados de Lógica. Organon I*. Gredos.

Aristóteles. (2005a). *Protréptico*. Gredos.

Aristóteles. (2005b). *Sobre la filosofía*. Gredos.

Ávila, I. (2017, 20 de mayo). ¿Para qué sirven los filósofos? *Revista Semana*. <http://www.semana.com/educacion/articulo/para-que-sirve-la-filosofia/525781>

Bailly, A. (2000). *Dictionnaire grec français*. Hachette.

Balibar, F., Büttgen, P., Cassin, B., Cléro, Jean-Pierre, C. y Collette, J. (2013). Der/das Moment, der Augenblick, die günstige Gelegenheit. *Trivium*. <http://journals.openedition.org/trivium/4725>

Benito, P. (2015). *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Editorial Biblioteca Nueva.

Berti, G. (2015). *Epicuro: el objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*. RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales, S.A.U.

Brenifier, O. (s. f.). *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribas Ediciones.

Calvo, F. (2008). La averiguación artística del futuro. En M. Calvo (2018). *Filosofía para la era digital*. Editorial Almuzara.

Camps, V. (s. f.). *Utilidad de la filosofía*. https://www2.ulpgc.es/descargadirecta.php?codigo_archivo=50750

Cicerón. (2005). *Disputaciones tusculanas*. Gredos.

Ciriza, A. (2000). *A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609020833/4cap3.pdf>

Cisneros, I. (s. f.). *Tolerancia: Voltaire entre nosotros*. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/download/49514/44552>

Ciulla, J. (2020). El liderazgo ético en una nueva era del trabajo. En N. Martínez (coord.). *El trabajo en la era de los datos*. BBVA. <https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2020/02/BBVA-OpenMind-libro-2020-Trabajo-en-la-Era-de-los-Datos.pdf>

Clavio, D. (2018). Competencias del docente universitario en el siglo XXI. *Revista Espacios*, 29(20), 1-17.

Cornavaca, R. (Trad.). (2008). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Losada.

Cornavaca, R. (Trad.). (2011). *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*. Losada.

Cortina, A. (2000). *Ética de la empresa*. Trotta.

Cortina, A. (Ed.). (2003). *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y de las comunicaciones*. Trotta.

Costa, I. (2014). *¿Para qué sirve la filosofía?* Clarín.com. <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2004/04/24/u-746964.htm>

Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck.

De Aquino, T. (1994). *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.

De Vega, B. (2017, 30 de marzo). *Platón 1 - Google 0: los filósofos arrasan en Silicon Valley*. El Mundo. <http://www.elmundo.es/papel/todologia/2017/03/30/58db9331ca4741193b8b461c.html>

Deleuze, G. y Guattari, F. (1993) *¿Qué es Filosofía?* Anagrama. <http://webs.ucm.es/info/pslogica/um/queesfilosofia.pdf>

Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. Fábula Tusquets Editores.

Deras, R. (2018). Epicuro: una ética centrada en el placer. *Revista Centroamericana de Ética*, (1), 58-79.

Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Alianza Editorial S.A.

Descartes, R. (2011). Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. Conversación con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre. Editorial Gredos.

Diels, H., y Kranz, W. (1959). *Die fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

Dondi, M., Klier, J., Panier, F., y Schubert, J. (2021). *Defining the skills citizens will need in the future world of work*. McKinsey Global Institute. <https://www.mckinsey.com/Industries/Public-and-Social-Sector/Our-Insights/Defining-the-skills-citizens-will-need-in-the-future-world-of-work>

Dostoievski, F. (1989). *Los hermanos Karamazov*. Harla. Colecciones Grandes Obras de la Literatura.

Cortés, D. (2016, 7 de septiembre). *No se hereda la corrupción sino la predisposición a ser corrupto*. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16694450>

El Tiempo. (2020, 6 de julio). *Una cosa es la justicia en centros urbanos y otra, fuera de ahí*. <https://www.eltiempo.com/justicia/servicios/decano-de-derecho-de-la-udea-habla-sobre-educacion-de-abogados-y-jueces-534996?fbclid=IwAR0RUtRT-GYM8QTLXa5QxTxlai69JDmyy7qwuAirlIbxKIHVh8aRNK3bqJds>

Ellul, J. (1954). *El siglo XX y la técnica: análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo*. Labor.

Epicuro. (2012). *Obras completas. Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos*. Ediciones Cátedra.

Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. <http://bibliotecavirtual.unad.edu.co:2460/lib/unadsp/reader.action?ppg=111&docID=4761489&tm=1520613903987>

Fernández, C. (2016). *¿Para qué servimos los filósofos?* Editorial Catarata.

Filóstrato. (1996). *Vidas de los sofistas*. Gredos.

Floridi, L. (2017). Hiperhistoria, la aparición de los sistemas multiagente (SMA) y el diseño de una infraética. En A. De Grey, J. Rossiter, J. Paradiso, K. Warwick, H. Shah, R. López, H. Papagiannis, J. Bolter, M. Engberg, R. Hanson, S. Russell, D. West, F. González, Ch. Skinner, S. Monroe, S. Liao, J. Giordano, L. Floridi, S. Héigeartaigh, M. Rees. (2017). *El próximo paso. La vida exponencial* (pp. 113-143). BBVA. <https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2017/01/BBVA-OpenMind-libro-El-proximo-paso-vida-exponencial1.pdf>

Foer, F. (2017). *Un mundo sin ideas. La amenaza de las grandes empresas tecnológicas a nuestra identidad*. Paidós.

Fundación Omar Dengo. (2014). *Competencias para el siglo XXI: guía práctica para promover su aprendizaje y evaluación*. FOD.

Galán, L. (2012). *La utilidad de la filosofía*. El País. https://elpais.com/cultura/2012/10/10/actualidad/1349872927_880083.html

García, J. (Ed.). (2013). *Convirtiéndose en filósofo. Estudiar filosofía en el siglo XXI*. Editorial Síntesis.

González, J. (1997). Postmetafísica y postmodernidad. En Frey, H. (Ed.) (1997). *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*. UNAM.

González, F. (2019). Hacia la nueva ilustración digital: el papel de la industria financiera. En M. Baddeley, J. Bryson, N. Chau, B. Eichengreen, FGonzález, A. Guiora, P. Kalmus, R. Kanbur, R. López, M. Martínón, J. Mato, D. Owen, A. Pentland, C. Ratti, M. Rees, V. Robinson, D. Rus, J. Sánchez, V. Schmidt, S. Sternberg, S. Tiwari, Y. Xu, E. Ponce. (2019). *¿Hacia una nueva Ilustración? Una década trascendente* (pp. 7-25). BBVA. <https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2019/02/BBVA-OpenMind-libro-2019-Hacia-una-nueva-Ilustracion-una-decada-trascendente-1.pdf>

Guillén, E. (2001). Los parlamentos y el tiempo. El ejemplo inglés hasta la “Revolución gloriosa”. *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, (36), 161-194. Habermas, J. (2000). *Perfiles Filosóficos-Políticos*. Taurus

Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Editorial Herder.

Han, B. (2015). *El aroma del tiempo*. Editorial Herder.

Han, B. (2016). *Topología de la violencia*. Editorial Herder.

Heidegger, M. (1954). *La pregunta por la técnica*. Ediciones del Serbal.

Herrero, M. (2015). *La política revolucionaria de John Locke*. Editorial Tecnos.

Hirschberger, J. (1981). *Historia de la filosofía*. Herder.

Horkheimer, M. (2008). *Teoría crítica: la función social de la filosofía*. Amorrortu Editores.

Hoyos-Vásquez, G. (2009). *Educación para un nuevo humanismo*. Pontificia Universidad Javeriana.

Hoyos, G. (2010). “¿Para qué filosofía?”, si “el pensar está en lo seco”. *Universitas Philosophica*, (54), 237-249.

Hume, D. (2015). *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. Gredos.

Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra Editora.

Infobae. (2014). *Google contrató a un filósofo para decidir qué datos borrar*. Infobae. <https://www.infobae.com/2014/06/03/1569875-google-contrato-un-filosofo-decidir-que-datos-borrar/>

Isócrates. (1979). *Discursos I*. Gredos.

Isócrates. (1980). *Discursos II*. Gredos.

Jaeger, W. (1946). *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica.

Jonas, H. (2004). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder Editorial

Jonas, H. (2001). *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Los libros de la Catarata.

Kaminsky, G. (1990). *Spinoza: la política de las pasiones*. Editorial Gedisa.

Kant, I. (s. f.). *Teoría y Praxis*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Kant/teoria%20y%20praxis.pdf>

Kant, I. (2005a). *La metafísica de las costumbres*. Editorial Tecnos.

Kant, I. (2005b). *Crítica de la razón práctica*. Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Editorial Taurus.

Kerkhoff, V. (1973). Zum antiken Begriff des Kairos. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 27(2), 256-274.

Kerferd, G. (1981). *The Sophistic movement*. Cambridge University Press.

Laercio, D. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Lucina.

Lamke, Ch. (2003). *enGauge 21st Century Skills: Literacy in the Digital Age*. North Central Regional Educational Laboratory and the Metiri Group. https://www.researchgate.net/publication/234731444_enGauge_21st_Century_Skills_Digital_Literacies_for_a_Digital_Age

Lipman, M., Sharp, A. y Oscanyan, F. (1992). *La filosofía en el aula*. Ediciones de la Torre.

Locke, J. (1999). *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Alianza editorial.

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Editorial Tecnos

Luyo, J., Pizarro, S., Espinoza, R. y Quispe, N. (2016). *Observatorio Laboral. Informe sobre el mercado laboral de la especialidad de filosofía*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marope, M. (2018). Curriculum. Future Competences for Future Generations. *Revista IBE-INFOCUS*. <https://ibe-infocus.org/articles/future-competences-future-generations/>

Marope M., Griffin, P. y Gallagher, C. (2018). *Future competences and future of curriculum. A global reference for curricula transformation*. UNESCO.

Melero, A. (Trad.). (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Gredos.

Mendoza, G. (2017). *Qué puede hacer un filósofo en tu equipo*. BBVAOpenMind. <https://www.bbvaopenmind.com/que-puede-hacer-un-filosofo-en-tu-equipo/>

Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias). (2020). *Anexo 1: Documento conceptual del modelo de reconocimiento y medición de grupos de investigación e investigadores, 2021*. Minciencias. https://minciencias.gov.co/sites/default/files/upload/convocatoria/anexo_1_-_documento_conceptual_2021.pdf

Mitcham, C. (2012). La tecnología y el peso de la responsabilidad. En J. Boatright, J. Carens, T. Clarke, R. De George, E. Freeman, M. Frost, F. González, G. Hofstede, B. Kliksberg, P. Koslowski, H. Küng, A. Miah, C. Mitcham, M. Painter-Morland, R. Schmidt, K. Shrader-Frechette, R. Schultz, P. Singer, C. Taylor y M. Warnock. (2012). *Valores y Ética para el siglo XXI* (pp. 149-176). BBVA. <https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2012/01/BBVA-OpenMind-libro-2012-Valores-y-Etica-para-el-siglo-XXI.pdf>

Moss, F. (2011). El poder de la libertad creativa: lecciones extraídas del MIT Media Lab. BBVA. En C. Carlson, G. Gambardella, H. Herr, H. Itami, A. Lam, R. Litan, E. Lorenz, F. Louçã, B. Lundvall, T. Machover, E. Martínez-Villalpando, I. Miles, M. Mira, F. Moss, D. Mowery, N. Nabian, A. Pentland, C. Ratti, N. Rosenberg, E. Rubin, T. Shibata, P. Soboll, S. Van der Leeuw, J. Vila, X. Vives, E. Von Hippel y H. West. (2011). *Innovación. Perspectivas para el siglo XXI* (pp. 199-210). BBVA. https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2011/01/BBVA-OpenMind-INNOVACION_Perspectivas_para_el_siglo_XXI.pdf

Nietzsche, F. (1974). *Gaya ciencia*. Editorial Bedout.

Nietzsche, F. (2002). *Genealogía de la moral*. Alianza.

Nietzsche, F. (2014). *Obras completas*. Editorial Tecnos.

Ortega, J. (2017, 1 de agosto). *Sergio Jaramillo, filósofo y arquitecto de la paz de Colombia. La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/politica/20170801/43257399090/sergio-jaramillo-filosofo-y-arquitecto-de-la-paz-de-colombia.html>

Okasha, S. (2002). *Una brevísima introducción a la filosofía de la ciencia*. Océano.

Pellegrino, J. y Hilton M. (Eds.). (2012). *Education for Life and Work: Developing Transferable Knowledge and Skills in the 21st Century. Committee 011 Defining Deeper Learning and 21st Century Skills*. National Research Council of the National Academies.

Perales, M. y Martínez, M. (1998). Epicureísmo y la nueva clase opulenta. *Panta REI. Revista de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 1(3), 1-6. https://www.um.es/cepoat/panta-rei/wp-content/uploads/2018/04/1998_3-epicureismo.pdf

Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Gredos.

Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Gredos.

Platón. (1988a). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos.

Platón. (1988b). *Diálogos IV. República*. Gredos.

Platón. (1988c). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos.

Platón. (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos.

Portillo, C. (2015). Vida activa y vida contemplativa en Platón: una aproximación desde la República. *Saga. Revista de Estudiantes de Filosofía*, 16(28), 26-35.

Poulain, J. (2014). ¿Qué es la filosofía en la era de la mundialización? *Revista Praxis Filosófica*, (39), 219-238.

Porfirio. (1987). *Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos*. Gredos.

Praus, G. (2007). *Teoría como praxis en Kant*. Universidad de Navarra.

Quinton, A. (1998). *Hume*. W&N.

Ramos, A. (2019). *Manuel Cruz, un filósofo de 68 años al frente del Senado*. 65ymas.com. https://www.65ymas.com/sociedad/politica/manuel-cruz-un-filosofo-de-68-anos-al-frente-del-senado_3717_102.html

Rivera, M. (2016). La fisionomía del filósofo: Risa y Anécdota en Nietzsche. *Atenea*, (513), 87-103.

Rius, M. (2015). *¿Para qué sirve la filosofía?* La Vanguardia. <http://www.lavanguardia.com/vida/20151023/54437404573/filosofia.html>

Rosental, M. y Pavel, I. (1968). *Diccionario filosófico Marxista*. Ediciones Universo.

Rodríguez, M. (1994). Epicuro y su escuela. *Fragments de Filosofía*, (4), 91-136.

Rodríguez, D. (2012). *Los orígenes del parlamento en Inglaterra*. Universidad de la Rioja.

Rodríguez, M. (2013). La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana. *Revista de História e Teoria das Ideias*. <http://journals.openedition.org/cultura/2073>

Rojo, J. (2019). *Manuel Cruz, hacer política en voz baja*. El País. https://elpais.com/politica/2019/05/17/actualidad/1558077915_711689.html

Rousseau, J. (1990). *Emilio o de la Educación*. Alianza Editorial.

Rubio, J. (2017, 3 de febrero). ¿Para qué sirve la filosofía (si es que tiene que servir para algo)? *El País*. https://verne.elpais.com/verne/2017/01/23/articulo/1485172191_865768.html

Semana. (2000). Los filósofos gerentes. <http://www.semana.com/economia/articulo/los-filosofos-gerentes/44138-3>

Séneca (1984). *Cartas morales a Lucilio*. Editorial Iberia España.

Séneca (2013). *Consolaciones, diálogos, apocolocintosis, epístolas morales a Lucilio*. Editorial Gredos.

Sentencia T-406. (1992, 17 de junio). Corte Constitucional de Colombia. República de Colombia.

Sentencia C-284. (2015, 13 de mayo). Corte Constitucional de Colombia. República de Colombia.

Sentencia T-291. (2016, 2 de junio). Corte Constitucional de Colombia. República de Colombia.

Sentencia C-147. (2017, 8 de marzo). Corte Constitucional de Colombia. República de Colombia.

Soëtard, M. (1994). Jean Jacques Rousseau. *Revista Trimestral de Educación Comparada*, 24(3-4), 435-448. <http://www.ibe.unesco.org/sites/default/files/rousseau.PDF>

Sexto Empírico. (2014). *Esbozos pirrónicos*. Editorial Gredos.

Singer, P. (2009). La ética desde un enfoque global. En W. Broecker, J. Canals, P. Dicken, R. Foa, P. Ghemawat, F. González, H. Gumbrecht, R. Inglehart, B. Kahin, W. Lurance, N. Loayza, Th. Lovejoy, S. Sassen, J. Scholte, R. Shankar y P. Singer (pp. 258-269). (2009). *Las múltiples caras de la globalización*. BBVA. https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2010/01/BBVA-OpenMind-Las_multiples_caras_de_la_globalizacion.pdf

Sota, I. (2021, 8 de junio). Los 40 mejores futuristas de España. *Revista Forbes*. <https://forbes.es/listas/102025/los-40-mejores-futuristas-de-espana/>

Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico-político*. Ediciones Altaya.

Spinoza, B. (2017). *Ética*. Ediciones Espuela de Plata.

Swartz, R., Costa, A., Beyer, B., Reagan, R. y Kallick, B. (2015). *El aprendizaje basado en el pensamiento Cómo desarrollar en los alumnos las competencias del siglo XXI*. Ediciones SM.

Tejedor, C. (1992). *Didáctica de la filosofía. Aprender filosofía, aprender a filosofar*. Ediciones SM.

Televisa.News (2017, 4 de abril). ¿Por qué cada vez más empresas de tecnología contratan filósofos? *Televisa.News*. <http://noticieros.televisa.com/historia/internacional/2017-04-04/por-que-cada-vez-mas-empresas-tecnologia-contratan-filosofos/>

Terrones, A. (2018). Inteligencia artificial y ética de la responsabilidad. *Cuestiones de Filosofía*, 4(22), 141-170. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2018.50355>

Torrijos-Castrillejo, D. (2014). *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*. Editorial Pontificia Universitas Sanctae Crucis.

Towarnicki, F. y Palnier, J-M. (1981). Conversación con Heidegger. *Revista Palos de la Crítica*, (4), 20-26. <http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/CONVERSACI%D3N%20CON%20HEIDEGGER.pdf>

Universia. (2020). *¿En qué sectores puedo trabajar si estudio la carrera de Filosofía?* <https://www.universia.net/es/actualidad/empleo/que-sectores-puedo-trabajar-estudio-carrera-filosofia-1161156.html>

Untersteiner, M. (2008). *I sofisti*. Bruno Mondadori.

Vargas, G. (2010). Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI. *Eikasía. Revista de Filosofía*, (V), 33, p. 41-59. <https://revistadefilosofia.org/33-03.pdf>

Vargas, G. (2008). *La filosofía en México ¿para qué?* La Jornada Semanal.

Valbuena, J. (2019). *Abogados, expuestos a la corrupción*. *El Espectador – Cromos*. <https://www.elespectador.com/cromos/abogados-expuestos-a-la-corrupcion/>

De Vega, B. (2017, 30 de marzo). *Platón 1 - Google 0: los filósofos arrasan en Silicon Valley*. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/papel/todologia/2017/03/30/58db9331ca-4741193b8b461c.html>

Viñarás, M., Cabezuelo, F. y Herranz, J. (2015). Filosofía corporativa y valores de marca como ejes del nuevo paradigma comunicativo. *Prisma Social*, (14), 379-410.

Voltaire. (2019). *Historia del establecimiento del cristianismo* (1777). Instituto Tecnológico Metropolitano

Voltaire. (2009). *La usurpación de los papas y otros escritos*. El cuenco de plata

Voltaire. (2009). *El filósofo ignorante*. Fórcola Ediciones

Waterfield, R. (200). *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*. Oxford University Press.

Zuleta, E. (1985). *Educación y democracia en un campo de batalla*. Fundación Estanislao Zuleta.



UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

