



Universidad Autónoma
del Estado de México



Filosofía contemporánea

Libro de texto basado en competencias

Mitzi Nazareth Arrazola Vega · Jesús Abraham López Robles
Gamaliel Rendón García · Sergio Rivas Salgado

5°
Semestre

Filosofía Contemporánea

Libro de texto basado en competencias

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS
Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales
Carlos Eduardo Barrera Díaz
Rector

Doctora en Humanidades
María de las Mercedes Portilla Luja
Secretaria de Difusión Cultural

Doctor en Administración
Jorge Eduardo Robles Alvarez
Director de Publicaciones Universitarias

Doctora en Investigación Educativa
Eva Lilia García Escobar
Directora de Estudios de Nivel Medio Superior



Filosofía Contemporánea

Libro de texto basado en competencias

**Mitzi Nazareth Arrazola Vega
Jesús Abraham López Robles
Gamaliel Rendón García
Sergio Rivas Salgado**

Primera edición, julio 2021
Primera reimpresión, julio 2023

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
Libro de texto basado en competencias

Autores

Mitzi Nazareth Arrazola Vega
Plantel "Dr. Ángel Ma. Garibay Kintana" de la Escuela Preparatoria de la UAEM
Jesús Abraham López Robles
Plantel "Cuauhtémoc" de la Escuela Preparatoria de la UAEM
Gamaliel Rendón García
Plantel "Ignacio Ramírez Calzada" de la Escuela Preparatoria de la UAEM
Sergio Rivas Salgado
Plantel "Dr. Pablo González Casanova" de la Escuela Preparatoria de la UAEM

Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto Literario 100 Ote.
Toluca, Estado de México
C. P. 50000
Tel: (52) 722 277 38 35 y 36
<http://www.uaemex.mx>

El contenido de este material es responsabilidad de los autores, así como el tratamiento basado en competencias realizado a los libros de texto. Queda prohibida la reproducción o transmisión total o parcial del contenido de la presente obra, sin el consentimiento previo y por escrito del editor. La Universidad Autónoma del Estado de México se deslinda de cualquier acción legal derivada de este material.

® Derechos reservados, 2017

ISBN: 978-607-633-327-3

Hecho en México

Responsable del Programa de Diseño y Producción Editorial: L. D. G. Miguel Angel Conzuelo Endeje
Corrección de estilo: L. L. L. Ana Karen Flores Estrada
Portada e interiores: L. D. G. Gerardo Arturo Hernández Ramírez, freepik.es



MENSAJE

A través de su historia, la Universidad Autónoma del Estado de México ha tenido como uno de sus objetivos fundamentales lograr que el estudiantado reciba una educación basada en el libre pensamiento, apelando a un sentido científico. La Escuela Preparatoria de la UAEM continuará mostrándose como un punto de inflexión para la comunidad estudiantil por la calidad de la educación que se ofrece al tiempo que se enseña a adquirir conocimientos, valores, habilidades y destrezas que favorezcan el entendimiento de nuestro entorno social y ambiental.

La responsabilidad de la Universidad Autónoma del Estado de México es asegurar que la educación que se imparte en la Escuela Preparatoria contribuya a ampliar el horizonte personal y profesional de los estudiantes. El enfoque para la apropiación del conocimiento parte de aprovechar la experiencia de vida y desde la autonomía de pensamiento y la reflexión lograr una comprensión más amplia de la realidad.

El material educativo que tienes en tus manos ha sido elaborado colegiadamente entre especialistas de cada una de las áreas del conocimiento. La creatividad, el pensamiento crítico y reflexivo, así como el espíritu científico del claustro de docencia e investigación se reúne en esta antología con el fin de que te acerques al conocimiento con una mirada crítica. Este ejemplar ha sido elaborado con el fin de establecer un aprendizaje dialógico que estimule tu curiosidad, que te sirva como guía, y que invariablemente te provoque pasión por el conocimiento.

El objetivo es lograr que recibas una educación integral e incluyente que incida de manera positiva en tu trayectoria escolar. Por ello es importante que asumas un compromiso personal, empeño y dedicación que te permita apropiarte del conocimiento.

Patria, Ciencia y Trabajo

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales
Carlos Eduardo Barrera Díaz

Rector

Contenido

Introducción general	9
-----------------------------	----------

Módulo 1: La Filosofía	11
-------------------------------	-----------

Introducción	12
1.1. Fernando Savater: ¿Qué es una pregunta filosófica?	13
1.2. Karl Jaspers ¿Qué es Filosofía?	14
1.3. Bertrand Russell	17
1.3.1. Los problemas de la Filosofía	17
1.3.2. Apariencia y realidad	17
1.3.3. El valor de la Filosofía	22

Módulo 2. Filosofía y Literatura	23
---	-----------

Introducción	24
2.1. Albert Camus: El Absurdo	25
2.1.1. Un pensamiento absurdo	25
2.1.2. El Extranjero	27
2.2. Emil Michel Cioran: la desesperación	34
2.3. Jean Paul Sartre: <i>La Náusea</i>	36
2.3.1. El pensamiento de Sartre	36
2.3.2. La obra	37
2.3.3. La náusea	37

Módulo 3: La Filosofía y la ciencia 43

Introducción	44
3.1. Karl Popper	45
3.1.1. El racionalismo crítico	45
3.1.2. Dos problemas epistemológicos	46
3.1.3. El falsacionismo	47
3.2. Gastón Bachelard	52
3.2.1. La noción de obstáculo epistemológico	52
3.2.2. La ruptura epistemológica	52
3.3. Thomas S. Kuhn	54
3.3.1. Las revoluciones científicas	55
3.4. Paul Feyerabend	61
3.4.1. El irracionalismo	61
3.4.2. Crítica a la concepción tradicional de la ciencia	62
3.4.3. El anarquismo epistemológico	63

Módulo 4: La Filosofía en México 71

Introducción	72
4.1. José Vasconcelos: <i>La raza cósmica</i>	73
4.1.1. <i>La raza cósmica</i>	74
4.2. Antonio Caso	78
4.2.1. La existencia	78
4.2.2. Existencia como desinterés y como caridad	78
4.3. Samuel Ramos: El perfil del hombre y la cultura en México	80
4.4. Octavio Paz: <i>El laberinto de la soledad</i>	84

Fuentes 91

Introducción general

El presente libro de texto publicado por la Universidad Autónoma del Estado de México responde a la necesidad de tener a la mano los recursos necesarios para el desarrollo de los contenidos del plan de estudios de la asignatura optativa de Filosofía Contemporánea del Nivel Medio Superior, está dirigido a los estudiantes que tengan el interés en las áreas de las Humanidades y las Ciencias Sociales.

En este libro se abordan los temas que comprenden diferentes aspectos del quehacer filosófico del siglo xx.

En el primer módulo, a modo de breve introducción, se analiza el pensamiento de Savater, Jaspers y Russell con el objetivo de definir qué es la Filosofía y cuál es su problemática como actividad del ser humano.

En el segundo módulo se aborda la relación entre la Filosofía y la Literatura desde tres filósofos que también se abocaron a la actividad literaria y que son dignos representantes en ambas esferas de la comunicación escrita: Camus, Sartre y Cioran. Este módulo representa una novedad en cuanto al abordaje de los temas filosóficos, ya que se hace un acercamiento al estudio de la Filosofía desde el área del lenguaje.

El módulo tres dedica su reflexión a algunos temas importantes de la Filosofía de la ciencia del siglo xx, como el problema de la inducción y de la demarcación, los obstáculos epistemológicos y las críticas al monismo metodológico. Con este propósito se profundiza en el falsacionismo popperiano, el anarquismo metodológico de Paul Feyerabend, la teoría de las revoluciones científicas de Thomas S. Kuhn y los obstáculos epistemológicos de Bachelard. Este módulo responde también a la modificación del Currículum del Bachillerato Universitario 2015, en el que se deja de lado la Filosofía de la ciencia en el segundo semestre, por lo que se retoma lo esencial de ese programa.

La última parte del libro, el módulo cuatro, retoma algunos temas y autores propios de la Filosofía en México con el propósito de que el estudiante reflexione en torno a su ser como mexicano. Este apartado retoma el interés de la materia de Filosofía Latinoamericana –en especial la mexicana–, la cual se abordó en anteriores programas.

Este libro no pretende ser exhaustivo ni el único recurso para el docente, sino una guía que coadyuve al desarrollo de las competencias en el estudiante.

Módulo 1

Fuente: <https://pixabay.com>



La Filosofía

Propósito

A través de la lectura de las obras, concibe a la literatura como una de las formas de expresión del pensamiento filosófico y valora el fundamento filosófico de estas.



Introducción

La Filosofía no tiene una definición exacta, por un lado hay quienes la conciben como una disciplina que busca dar respuestas a las grandes interrogantes que acechan al ser humano desde el origen del razonamiento; por otro, hay quienes asientan que la Filosofía solamente busca abrir más interrogantes ante la perspectiva de aquellos que aseguran que ya no hay nada más qué preguntar.

Consideramos que esta última perspectiva es la que más se ajusta a las intenciones del programa de estudio que a continuación vas a abordar. La Filosofía se encuentra cada vez más lejos de dar respuestas y más cerca de iniciar el debate sobre cuestiones que se consideran intocables: religión, ciencia, educación, etcétera.

No es de extrañar que el hombre actual considere a la Filosofía como una disciplina que carece de fundamentos, que cuestiona sin tener nada que ofrecer a cambio de aquello que corroe y le quita el peso de ser verdadero.

El punto de partida de este programa es ofrecerte una visión de la Filosofía que te ayudará a percatarte de que su misión radica en no tener propuestas que ayuden a bien vivir, que no se trata de un sustituto de la ciencia o de la religión y que no pretende obligarte a reconocer los verdaderos problemas del hombre. Más bien, se te ofrecen puntos de vista que te ayudarán a entrever la permanencia de los grandes problemas que en la actualidad creemos resueltos. Cuando te preguntas qué es el tiempo, puedes comprar un aparato que lo mida y resuelves la duda; si te preguntas qué es la existencia, te amparas en un Dios o en los consejos de un psicólogo; ahora bien, si lo que buscas es evadir las cuestiones que están detrás de los problemas humanos, simplemente cree que lo que se pueda decir de los problemas ya resueltos carece de sentido.

El primer tema de este módulo se basa en la propuesta del filósofo español Fernando Savater, quien asume una propuesta pedagógica del quehacer filosófico y piensa que en el enseñar a filosofar radica el sentido actual de hacer filosofía.

En segundo lugar, abordamos al filósofo alemán Karl Jaspers, quien pretende renovar el sentido de hacer filosofía. En un primer momento propone el asombro y la duda como origen del filosofar, pero además añade las situaciones límite de la existencia como el más auténtico de los orígenes de la Filosofía.

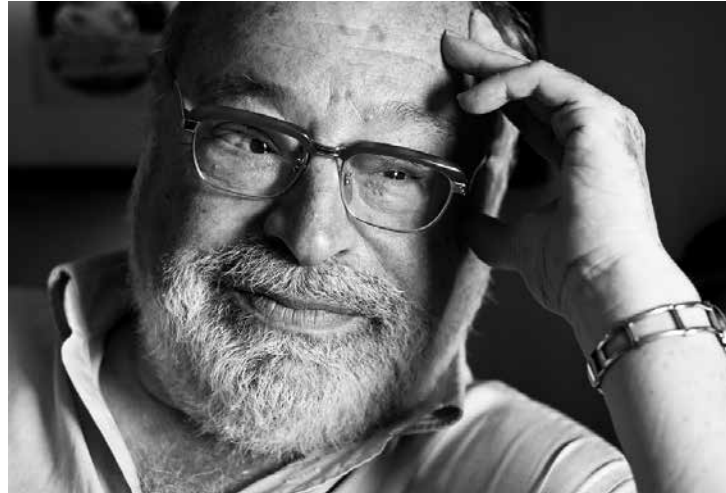
El tercer pensador que abordamos es Bertrand Russell, él asume que la Filosofía debe estar alejada de la metafísica y la religión. Su filosofar está cargado de humor y filosofía, incluso en los temas banales.

El filosofar que aquí te presentamos te ayudará a reestablecer conexión con esos temas que parecían ya olvidados.

1.1. Fernando Savater: ¿Qué es una pregunta filosófica?

La Filosofía discute cuestiones que nos afectan como seres humanos. Por ejemplo, si nos preguntaran cómo podemos reconocer un problema filosófico o cómo podemos distinguir una pregunta específicamente filosófica del resto de las preguntas que nos hacemos al cabo del día, una buena respuesta sería decir que

... una pregunta es filosófica cuando se tiene interés por un tema que es de interés para cualquier persona [...] Los intereses que no son filosóficos están directamente relacionados con las cosas que queremos hacer, tienen una utilidad práctica, más o menos inmediata. Lo peculiar de la Filosofía es que se interroga por lo que somos como seres humanos y no sólo por lo que somos puntualmente (Savater, 2012, p.75).



Fernando Savater

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Fernando_Savater

Para Savater existen dos clases de preguntas, aquellas que son preguntas filosóficas y las preguntas instrumentales. Estas últimas son aquellas que solo cuestionan sobre los hechos que tienen una respuesta inmediata: ¿cuántos colores de manzanas existen? –rojas, amarillas, verdes, etc.– o ¿cuál es la capital de Connecticut? –pregunta que se puede contestar consultando un mapa–. Asimismo, se puede preguntar por las indicaciones para llegar a un lugar, es decir, todas esas preguntas tienen una función práctica.

Las preguntas filosóficas no tienen qué ver con cosas prácticas, no resuelven problemas ni tiene una respuesta definitiva. “Pero es que la Filosofía no sirve para salir de dudas, sino para entrar en ellas” (Savater, 2012, p.77).

La Filosofía pregunta por el Ser, nos invita a reconocer el sentido o significado de las cosas. No es lo mismo preguntar *¿cómo te llamas?* a preguntar *¿quién eres?* Lo propio de la Filosofía es ayudarnos a reconocernos a nosotros mismos.

Las respuestas que busca la Filosofía no son aquellas que nos ofrece la ciencia o la religión o lo que la costumbre o la tradición nos educa a repetir mecánicamente. La Filosofía nos enseña a cuestionarnos aquellas cosas que subyacen a esos pensamientos. Tal vez su único propósito sea hacernos pensar.

Actividad. Elabora cinco preguntas filosóficas y coméntalas en clase.

1. _____
2. _____
3. _____
4. _____
5. _____



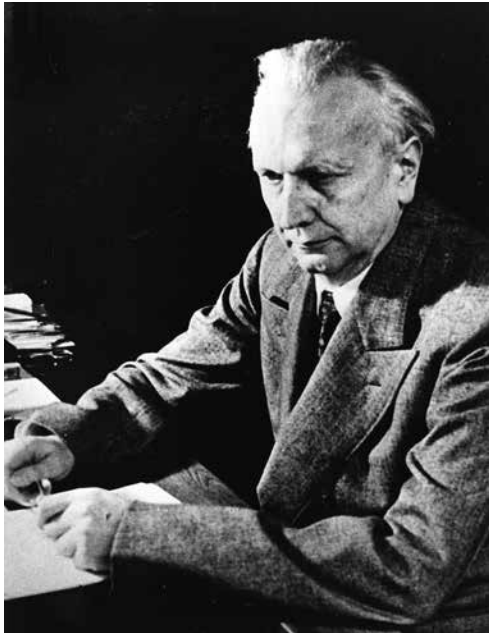
Actividad
Módulo uno



1.2. Karl Jaspers ¿Qué es Filosofía?

Dominios de aprendizajes

- Conceptual: induce un concepto sobre la naturaleza de la Filosofía en el pensamiento de Karl Jaspers.
- Procedimental: analiza la Filosofía como una forma de indagación.
- Actitudinal: acepta a la Filosofía como una forma de reflexión.



Karl Theodor Jaspers

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Karl_Jaspers

Karl Theodor Jaspers nació en Oldenburg, Alemania, el 23 de febrero de 1883 y murió en Basilea, Suiza, el 26 de febrero de 1969. Fue filósofo y psiquiatra existencialista alemán. En 1913 ocupó la cátedra de Patología en la Universidad de Heidelberg. En 1921, tras la muerte de su maestro Max Weber, impartió la cátedra de Filosofía.

La Filosofía no puede tener una definición acabada, el origen del filosofar tiene distintas fuentes: el asombro, la duda, la angustia, la muerte, o, como también apunta Karl Jaspers, las situaciones límite.

Pero, ¿cómo reconocer una situación límite? La ciencia siempre tiene una respuesta, la religión otra, en fin, cada saber tiene algo que ofrecer; no obstante, llega un momento en el que esas respuestas ya no funcionan y hay que iniciar la reflexión del por qué ya no funcionan. En ese momento, pensaba Jaspers, inicia la auténtica reflexión filosófica.

La Filosofía tiene como misión cuestionar todo lo que humanamente hemos creado, llámese religión, ciencia, educación, verdad, moral, etcétera; la Filosofía enjuicia todo. Pero aclaremos un punto, la Filosofía solamente enjuicia, hace que cualquier tentativa humana, de haber encontrado "La Verdad" en una de las distintas formas de ver el mundo, sea revalorada y se dimensione el alcance de un determinado saber.

Aclaremos, además, que la Filosofía no es enteramente antirreligiosa, antipolítica, inmoral o anticientífica; se rebela contra esos saberes, pero no pretende destruir las proposiciones de los saberes que critica.

Lo que se intenta a través del filosofar es entrar en diálogo con esos saberes que hemos mencionado, por ejemplo, la religión puede seguir estableciendo sus normas, pero también debe advertir su presencia en el mundo como una manifestación más de la necesidad de interpretar la existencia; la política reconocer el valor de la individualidad; la educación presentar el modelo de individuo que quiere formar y no centrarse en modelos pedagógicos. En fin, un saber determinado debe ser el complemento del otro para erradicar la intolerancia.

El filosofar nace porque el hombre siempre ha querido saber qué es la vida y todo lo que está ligado a ella; después las preocupaciones se multiplican y el

hombre se dedica a examinar si lo que hace le justifica cualquier acción o si debe mantenerse en la incertidumbre.

En la situación desencantada que vivimos en la actualidad, la pregunta sobre qué hago Yo en el mundo es de máxima importancia, o como decía el filósofo alemán Karl Jaspers (2000): “Del *asombro* sale la pregunta y el conocimiento, de la *duda* acerca de lo conocido el examen crítico y la clara certeza, de la *conmoción del hombre* y de la conciencia de estar perdido la cuestión de sí propio” (p.17).

En algún momento de su vida, el ser humano llega a preguntarse por su estar en el mundo, las preocupaciones que anteceden a este cuestionamiento pueden ser de índole práctica, religiosa, sociológica o política y no podemos dudar de que esas cuestiones le ayuden a resolver pequeños apartados de la existencia, pero la pregunta que apunta a saber qué hacemos en la existencia no tiene una preocupación específica, no ayuda a resolver nada y no hay respuesta definitiva a tal inquietud existencial. Respuestas ha habido muchas, pero el auténtico filosofar consiste en regenerar la confianza que se ha perdido entre los hombres, y no hablamos de unión religiosa o política, hablamos de reconocer que las proposiciones ajenas pueden o no ser verdaderas, pero que se puede confiar en ellas dado que han nacido del seno mismo del respeto de nuestra condición de seres aislados en la existencia.

El origen del filosofar reside en la admiración, en la duda, en la conciencia de estar perdido. En todo caso comienza el filosofar con una conmoción total del hombre y siempre trata de salir del estado de turbación hacia una meta. Platón y Aristóteles partieron de la admiración en busca de la esencia del ser. Descartes buscaba en medio de la serie sin fin de lo incierto la certeza imperiosa. Los estoicos buscaban en medio de los dolores de la existencia la paz del alma. Cada uno de estos estados de turbación tiene su verdad, vestida históricamente en cada caso de las respectivas ideas y lenguaje. Apropiándonos históricamente éstos, avanzamos a través de ellos hasta los orígenes, aún presentes en nosotros. Pero quizá no es ninguno de estos orígenes el más original o el incondicional para nosotros (Jaspers, 2000, p.24).

Habría que revisar cuál respuesta propuesta por la Filosofía nos ayuda a enfrentar la conmoción de ser hombres y estar en medio de una situación específica que nos aterra; habría que interesarse en por qué determinado filósofo usa una idea en cierto momento y si la situación de ese filosofar no es parecida a la propia, en fin, habría que preguntarse si la situación en que vive cada hombre es propicia para el filosofar o si el estar en el mundo ya es suficiente para tener que vivir con las preocupaciones filosóficas de cada día: dolor, angustia, desesperación, tristeza, etcétera.

Dice Karl Jaspers (2000):

Cerciorémonos de nuestra humana situación. Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en



la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límites*. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía. En la vida corriente huimos frecuentemente de ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al acaso. Entonces sólo tenemos que habérmolas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser.

Pongámonos en claro nuestra humana situación de otro modo, como la *desconfianza que merece todo ser mundanal*. Nuestra ingenuidad toma el mundo por el ser pura y simplemente. Mientras somos felices, estamos jubilosos de nuestra fuerza, tenemos una confianza irreflexiva, no sabemos de otras cosas que las de nuestra inmediata circunstancia. En el dolor, en la flaqueza, en la impotencia nos desesperamos. Y una vez que hemos salido del trance y seguimos viviendo, nos dejamos deslizar de nuevo, olvidados de nosotros mismos, por la pendiente de la vida feliz.

Pero el hombre se vuelve prudente con semejantes experiencias. Las amenazas le empujan a asegurarse. La dominación de la naturaleza y la sociedad humana deben garantizar la existencia. El hombre se apodera de la naturaleza para ponerla a su servicio, la ciencia y la técnica se encargan de hacerla digna de confianza. Con todo, en plena dominación de la naturaleza subsiste lo incalculable y con ello la perpetua amenaza, y a la postre el fracaso en conjunto: no hay manera de acabar con el peso y la fatiga del trabajo, la vejez, la enfermedad y la muerte. Cuanto hay digno de confianza en la naturaleza dominada se limita a ser una parcela dentro del marco del todo indigno de ella. Y el hombre se congrega en sociedad para poner límites y al cabo eliminar la lucha sin fin de todos contra todos, en la ayuda mutua quiere lograr la sociedad (pp. 19-21).

Jaspers suponía que el origen del filosofar que se centra en las situaciones límites nos puede llevar a una mejor convivencia; las situaciones límite nos proporcionan los elementos para considerar al otro más cercano de lo que suponemos.

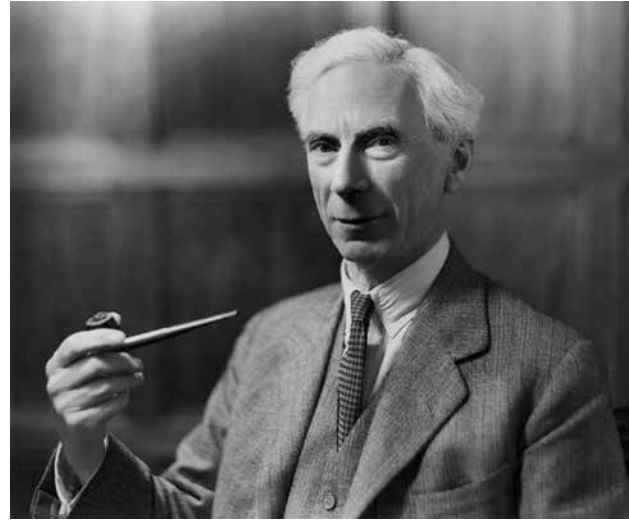
La situación límite, como posible origen del filosofar, nos permite entender la realidad del otro y aceptar las situaciones individuales, aunque nos parezcan distintas unas de otras; estar en el mundo y sufrir sus reveses es lo mismo para todos.

Para Jaspers, el filosofar tiene distintos orígenes; el inicio de tan misteriosa disciplina puede ser el asombro y la duda, pero en la actualidad, la angustia, la muerte y el suicidio tienen más peso para el filosofar auténtico.

Podemos hacer del quehacer filosófico una crítica moderada de la cultura para encajar dentro del orden mundial, pero el verdadero filosofar está en enfrentar al hombre con el sufrimiento que genera esa cultura.

1.3. Bertrand Russell

Bertrand Arthur William Russell, nació en 1872 en Gales, Gran Bretaña. De todos los filósofos británicos del siglo xx ha sido el más conocido e influyente debido a sus escritos sobre temas morales, sociales, políticos y filosóficos. Fue activista de causas políticas y encabezó diversas marchas. Permaneció un tiempo en prisión porque estuvo en contra de la Primera Guerra Mundial. Su obra filosófica se centró en las matemáticas, incluso escribió un libro titulado *Principia matemática*, en el que trata los principios lógicos de todo el conocimiento matemático.



Bertrand Russell

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Bertrand_Russell

1.3.1. Los problemas de la Filosofía

Cuando Russell habla de los problemas de la Filosofía, solo se ocupa de los que considera pueden aportar algo constructivo, como el problema de la apariencia y realidad que veremos a continuación:

1.3.2. Apariencia y realidad

Iniciando con el análisis de la percepción: las apariencias son relativas, un ejemplo de ello es la percepción que tenemos de una mesa, a cada uno nos parecerá diferente dependiendo de los diferentes ángulos desde donde la observemos y bajo los diferentes efectos de luz. Russell menciona que las percepciones que tendríamos de la mesa se denominan “datos de los sentidos”, porque de esos datos somos inmediatamente conscientes. Aquí Russell hace una distinción entre estado de consciencia y su objeto, ya que el estado de consciencia es mental y el objeto puede o no serlo; a pesar de los diferentes enfoques que tengas de la mesa, seguirá siendo la misma en tu consciencia, lo único que cambiará son las experiencias que tengas de ella. La realidad de nuestra mesa va a depender de la información sensorial (de todo aquello que vamos a percibir a través de nuestros sentidos) y no de nuestras sensaciones (experiencias que obtenemos cuando nos damos cuenta de las cosas). Las sensaciones no revelan la realidad de las cosas porque dependen de cada persona y la realidad tampoco está disponible a través de los sentidos. Estas observaciones hacen que Russell establezca la diferencia entre apariencia y realidad, entre lo que las cosas parecen ser y lo que son.

Para Russell lo importante está en saber ¿qué certeza podemos tener de las cosas?, para dar respuesta a esta interesante pregunta te invitamos a que leas el primer capítulo del libro de Bertrand Russell titulado *Los problemas de la Filosofía*.

Capítulo I “Apariencia y realidad” (Bertrand Russell)



¿Hay en el mundo algún conocimiento tan cierto que ningún hombre razonable pueda dudar de él? Este problema, que a primera vista podría no parecer difícil, es, en realidad, uno de los más difíciles que cabe plantear. Cuando hayamos



Basado en
Competencias

examinado los obstáculos que entorpecen el camino de una respuesta directa y segura, nos veremos lanzados de lleno al estudio de la Filosofía –puesto que la Filosofía es simplemente el intento de responder a tales problemas finales, no de un modo negligente y dogmático, como lo hacemos en la vida ordinaria y aun en el dominio de las ciencias, sino de una manera crítica, después de haber examinado lo que hay de embrollado en ellos, y suprimido la vaguedad y la confusión que hay en el fondo de nuestras ideas habituales—. En la vida diaria aceptamos como ciertas muchas cosas que, después de un análisis más riguroso, nos aparecen tan llenas de evidentes contradicciones, que sólo un gran esfuerzo de pensamiento nos permite saber lo que realmente nos es lícito creer. En la indagación de la certeza, es natural empezar por nuestras experiencias presentes, y, en cierto modo, no cabe duda que el conocimiento debe ser derivado de ellas. Sin embargo, cualquier afirmación sobre lo que nuestras experiencias inmediatas nos dan a conocer tiene grandes probabilidades de error. En este momento me parece que estoy sentado en una silla, frente a una mesa de forma determinada, sobre la cual veo hojas de papel manuscritas o impresas. Si vuelvo la cabeza, observo, por la ventana, edificios, nubes y el Sol. Creo que el Sol está a unos ciento cincuenta millones de kilómetros de la Tierra; que, a consecuencia de la rotación de nuestro planeta, sale cada mañana y continuará haciendo lo mismo en el futuro, durante un tiempo indefinido. Creo que si cualquiera otra persona normal entra en mi habitación verá las mismas sillas, mesas, libros y papeles que yo veo, y que la mesa que mis ojos ven es la misma cuya presión siento contra mi brazo. Todo esto parece tan evidente que apenas necesita ser enunciado, salvo para responder a alguien que dudara de que puedo conocer en general algo. Sin embargo, todo esto puede ser puesto en duda de un modo razonable, y requiere en su totalidad un cuidadoso análisis antes de que podamos estar seguros de haberlo expresado en una forma totalmente cierta. Para allanar las dificultades, concentremos la atención en la mesa. Para la vista es oblonga, oscura y brillante; para el tacto pulimentada, fría y dura; si la percuto, produce un sonido de madera. Cualquiera que vea, toque la mesa u oiga dicho sonido, convendrá en esta descripción, de tal modo que no parece pueda surgir dificultad alguna; pero desde el momento en que tratamos de ser más precisos empieza la confusión. Aunque yo creo que la mesa es «realmente» del mismo color en toda su extensión, las partes que reflejan la luz parecen mucho más brillantes que las demás, y algunas aparecen blancas a causa de la luz refleja. Sé que si yo me muevo, serán otras las partes que reflejen la luz, de modo que cambiará la distribución aparente de los colores en su superficie. De ahí se sigue que si varias personas, en el mismo momento, contemplan la mesa no habrá dos que vean exactamente la misma distribución de colores, puesto que no puede haber dos que la observen desde el mismo punto de vista, y todo cambio de punto de vista lleva consigo un cambio en el modo de reflejarse la luz. Para la mayoría de los designios prácticos esas diferencias carecen de importancia, pero para el pintor adquieren una importancia fundamental: el pintor debe olvidar el hábito de pensar que las cosas aparecen con el color que el sentido común afirma que «realmente» tienen, y habituarse, en cambio, a ver las cosas tal como se le ofrecen. Aquí tiene ya su origen una de las distinciones que causan mayor perturbación en Filosofía, la distinción entre «apariencia» y «realidad», entre lo que las cosas parecen ser y lo que en realidad son. El pintor necesita conocer lo que las cosas parecen ser; el hombre práctico y el filósofo necesitan conocer lo que son; pero el filósofo desea este conocimiento con mucha más intensidad que el hombre práctico, y le inquieta mucho más el conocimiento de las dificultades que se hallan para responder a esta cuestión. Volvamos a la mesa. De lo establecido resulta evidentemente que ningún color parece ser de un modo preeminente el color de la mesa, o aun de una parte cualquiera de la mesa; ésta parece ser de diferentes colores desde puntos de vista diversos, y no hay razón alguna para considerar el color de alguno de ellos como

más real que el de los demás. Sabemos igualmente que aun desde un punto de vista dado, el color parecerá diferente, con luz artificial, o para un ciego para el color, o para quien lleve lentes azules, mientras que en la oscuridad no habrá en absoluto color, aunque para el tacto y para el oído no haya cambiado la mesa. Así, el color no es algo inherente a la mesa, sino algo que depende de la mesa y del espectador y del modo como cae la luz sobre la mesa. Cuando en la vida ordinaria hablamos del color de la mesa, nos referimos tan sólo a la especie de color que parecerá tener para un espectador normal, desde el punto de vista habitual y en las condiciones usuales de luz. Sin embargo, los colores que aparecen en otras condiciones tienen exactamente el mismo derecho a ser considerados como reales; por tanto, para evitar todo favoritismo nos vemos obligados a negar que, en sí misma, tenga la mesa ningún color particular.

Lo mismo puede decirse de la estructura del material. A simple vista se pueden ver sus fibras, pero al mismo tiempo la mesa aparece pulida y lisa. Si la miráramos a través del microscopio veríamos asperezas, prominencias y depresiones, y toda clase de diferencias, imperceptibles a simple vista. ¿Cuál es la mesa «real»? Nos inclinamos, naturalmente, a decir que la que vemos a través del microscopio es más real. Pero esta impresión cambiaría, a su vez, utilizando un microscopio más poderoso. Por tanto, si no podemos tener confianza en lo que vemos a simple vista, ¿cómo es posible que la tengamos en lo que vemos por medio del microscopio? Así, una vez más nos abandona la confianza en nuestros sentidos, por la cual hemos empezado. La figura de la mesa no nos da mejor resultado. Tenemos todos la costumbre de juzgar de las formas «reales» de las cosas, y lo hacemos de un modo tan irreflexivo que llegamos a imaginar que vemos en efecto formas reales. Sin embargo, de hecho –como tenemos necesidad de aprender si intentamos dibujar–, una cosa ofrece aspectos diferentes según el punto de vista desde el cual se la mire. Aunque nuestra mesa es «realmente» rectangular, parecerá tener, desde casi todos los puntos de vista, dos ángulos agudos y dos obtusos; aunque los lados opuestos son paralelos, parecerá que convergen en un punto alejado del espectador; aunque son de longitud, el más inmediato parecerá el más largo, no se observan comúnmente estas cosas al mirar la mesa, porque la experiencia nos ha enseñado a construir la forma «real» con la forma aparente, y la forma «real» es lo que nos interesa como hombres prácticos. Pero la forma «real» no es lo que vemos; es algo que inferimos de lo que vemos. Y lo que vemos cambia constantemente de formas cuando nos movemos alrededor de la habitación; por tanto, aun aquí, los sentidos no parecen darnos la verdad acerca de la mesa, sino tan sólo sobre la apariencia de la mesa. Análogas dificultades surgen si consideramos el sentido del tacto. Verdad es que la mesa nos da siempre una sensación de dureza y que sentimos que resiste a la presión. Pero la sensación que obtenemos depende de la fuerza con que apretamos la mesa y también de la parte del cuerpo con que la apretamos; así, no es posible suponer que las diversas sensaciones debidas a la variación de las presiones o a las diversas partes del cuerpo revelan directamente una propiedad de la mesa, sino, a lo sumo, que son signos de alguna propiedad, que tal vez causa todas las sensaciones, pero que no aparece, realmente, en ninguna de ellas. Y lo mismo puede aplicarse, todavía con mayor evidencia, a los sonidos que obtenemos golpeando sobre la mesa. Así, resulta evidente que la mesa real, si es que realmente existe, no es la misma que experimentamos directamente por medio de la vista, el oído o el tacto. La mesa real, si es que realmente existe, no es, en absoluto, inmediatamente conocida, sino que debe ser inferida de lo que nos es inmediatamente conocido. De ahí surgen, a la vez, dos problemas realmente difíciles; a saber: 1º ¿Existe en efecto una mesa real?; 2º En caso afirmativo ¿qué clase de objeto puede ser? Para examinar estos problemas nos será de gran utilidad poseer algunos términos simples cuyo


M
1

Basado en
Competencias

significado sea preciso y claro. Daremos el nombre de datos de los sentidos a lo que nos es inmediatamente conocido en la sensación: así, los colores, sonidos, olores, durezas, asperezas, etc. Daremos el nombre de sensación a la experiencia de ser inmediatamente conscientes de esos datos. Así, siempre que vemos un color, tenemos la sensación del color, pero el color mismo es un dato de los sentidos, no una sensación. El color es aquello de que somos inmediatamente conscientes, y esta conciencia misma es la sensación. Es evidente que si conocernos algo acerca de la mesa, es preciso que sea por medio de los datos de los sentidos –color oscuro, forma oblonga, pulimento, etc.– que asociamos con la mesa; pero por las razones antedichas, no podemos decir que la mesa sea los datos de los sentidos, ni aun que los datos de los sentidos sean directamente propiedades de la mesa. Así, suponiendo que haya una mesa, surge el problema de la relación de los datos de los sentidos con la mesa real. A la mesa real, si es que existe, la denominaremos un «objeto físico». Por tanto, hemos de considerar la relación de los datos de los sentidos con los objetos físicos. El conjunto de todos los objetos físicos se denomina «materia». Así, nuestros dos problemas pueden ser planteados de nuevo del siguiente modo: 1º ¿Hay, en efecto, algo que se pueda considerar como materia? 2º En caso afirmativo ¿cuál es su naturaleza? El primer filósofo que puso de relieve las razones para considerar los objetos inmediatos de nuestros sentidos como no existiendo independientemente de nosotros fue el obispo Berkeley (1685-1753). Sus tres diálogos de Hylas y Filonous, contra los escépticos y ateos, se proponen probar que no hay en absoluto nada que pueda dominarse materia, y que el mundo no consiste en otra cosa que en espíritus y sus ideas. Hylas ha creído hasta ahora en la materia, pero no puede competir con Filonous, que le lleva implacablemente a contradicciones y paradojas y da, al fin, a su negación de la materia casi la apariencia de algo de sentido común. Los argumentos que emplea son de valor muy desigual: algunos, importantes y vigorosos; otros, confusos y sofísticos. Pero a Berkeley corresponde el mérito de haber mostrado que la existencia de la materia puede ser negada sin incurrir en el absurdo, y que si algo existe independientemente de nosotros no puede ser objeto inmediato de nuestras sensaciones. Dos problemas van envueltos en la pregunta de si existe la materia, y, es importante ponerlos en claro. Entendemos comúnmente por materia algo que se opone al espíritu, algo que concebimos como ocupando un espacio y radicalmente incapaz de cualquier pensamiento o conciencia. Principalmente en este sentido, niega Berkeley la materia; es decir, no niega que los datos de los sentidos, que recibimos comúnmente como signos de la existencia de la mesa, sean realmente signos de la existencia de algo independiente de nosotros, pero sí que este algo sea no mental, esto es, que no sea ni un espíritu ni ideas concebidas por algún espíritu. Admite que algo debe continuar existiendo cuando salimos de la habitación o cerramos los ojos, y que lo que denominamos ver la mesa nos da realmente una razón para creer que algo persiste aun cuando nosotros no lo veamos. Pero piensa que este algo no puede ser, en su naturaleza, radicalmente diferente de lo que vemos, ni puede ser absolutamente independiente de toda visión, aunque lo deba ser de nuestra vista. Así es llevado a considerar la mesa «real» como una idea en el espíritu de Dios. Tal idea tiene la requerida permanencia e independencia de nosotros, sin ser –como sería de otro modo la materia– algo completamente incognoscible, en el sentido de que podría ser sólo inferida, nunca conocida de un modo directo e inmediato. Otros filósofos, a partir de Berkeley, han sostenido que, aunque la mesa no dependa, en su existencia, del hecho de ser vista por mí, depende del hecho de ser vista (o aprehendida de alguna otra manera por la sensación) por algún espíritu –no necesariamente el espíritu de Dios, sino más a menudo el espíritu total colectivo del universo–. Sostienen esto, como lo hace Berkeley, principalmente porque creen que nada puede ser real –o en todo caso, nada puede ser conocido como real– salvo los espíritus, sus pensamientos y

sentimientos. Podemos presentar como sigue el argumento en que fundan su opinión: 'Todo lo que puede ser pensado, es una idea en el espíritu de la persona que lo piensa; por lo tanto, nada puede ser pensado excepto las ideas en los espíritus: cualquiera otra cosa es inconcebible, y lo que es inconcebible no puede existir'. En mi opinión tal argumento es falso: e indudablemente los que lo sostienen no lo exponen de un modo tan breve y tan crudo. Pero, válido o no, el argumento ha sido ampliamente desarrollado en una forma o en otra, y muchos filósofos, tal vez la mayoría de ellos, han sostenido que no hay nada real, salvo los espíritus y sus ideas. Tales filósofos se denominan «idealistas». Cuando tratan de explicar la materia, dicen, o como Berkeley, que la materia no es otra cosa que una colección de ideas, o como Leibniz (1646-1716), que lo que aparece como materia es, en realidad, una colección de espíritus más o menos rudimentarios. Pero aunque estos filósofos nieguen la materia como opuesta al espíritu, sin embargo, en otro sentido, admiten la materia. Recordemos los dos problemas que hemos planteado, a saber: 1º ¿Existe, en efecto, una mesa real? 2º En caso afirmativo ¿qué clase de objeto puede ser? Ahora bien: Berkeley y Leibniz admiten que hay una mesa real, pero Berkeley dice que consiste en ciertas ideas en el espíritu de Dios, y Leibniz afirma que es una colonia de almas. Así, ambos responden afirmativamente al primero de nuestros problemas y sólo divergen sus opiniones de las del común de los mortales en la contestación al segundo problema. De hecho, casi todos los filósofos parecen convenir en que existe una mesa real; casi todos convienen en que, aunque los datos de los sentidos –color, forma, pulimento, etc.– dependan en algún modo de nosotros, sin embargo, su presencia es un signo de algo que existe independientemente de nosotros, algo que difiere, tal vez, completamente de nuestros datos de los sentidos y que, no obstante, debe ser considerado como la causa de los datos de los sentidos siempre que nos hallemos en una relación adecuada con la mesa real. Ahora bien, es evidente que este punto, en el cual los filósofos están de acuerdo –la opinión de que existe una mesa real–, sea cual fuere su naturaleza, es de importancia vital y vale la pena de considerar las razones de esta aceptación, antes de pasar al problema ulterior, sobre la naturaleza de la mesa real. Por consiguiente, nuestro capítulo inmediato será consagrado a las razones para suponer que existe, en efecto, una mesa real. Antes de proseguir adelante, bueno será, por el momento, considerar lo que hemos descubierto hasta aquí. Nos hemos percatado de que si tomamos un objeto cualquiera, de la clase que suponemos conocer por los sentidos, lo que los sentidos nos dicen inmediatamente no es la verdad acerca del objeto tal como es aparte de nosotros, sino solamente la verdad sobre ciertos datos de los sentidos, que, por lo que podemos juzgar, dependen de las relaciones entre nosotros y el objeto. Así, lo que vemos y tocamos directamente es simplemente una «apariencia», que creemos ser el signo de una «realidad» que está tras ella. Pero si la realidad no es lo que aparenta ¿tenemos algún medio de conocer si en efecto existe una realidad? Y en caso afirmativo ¿tenemos algún medio para descubrir en qué consiste? Tales preguntas son desconcertantes, y es difícil saber si no son ciertas aun las más raras hipótesis. Así, nuestra mesa familiar, que generalmente sólo había despertado en nosotros ideas insignificantes, aparece ahora como un problema lleno de posibilidades sorprendentes. Lo único que sabemos de ella es que no es lo que aparenta. Más allá de este modesto resultado, tenemos la más completa libertad conjetural. Leibniz afirma que es una comunidad de almas; Berkeley dice que es una idea en el espíritu de Dios; la grave ciencia, no menos maravillosa, nos dice que es una colección de cargas eléctricas en violenta agitación.

Entre estas sorprendentes posibilidades, la duda sugiere que acaso no existe en absoluto mesa alguna. La Filosofía, si no puede responder a todas las preguntas que deseamos, es apta por lo menos para proponer problemas que acrecen el



interés del mundo y ponen de manifiesto lo raro y admirable que justamente bajo la superficie se oculta, aun en las cosas más corrientes de la vida cotidiana (Russell, 1991, pp.5-11).



1.3.3. El valor de la Filosofía

Si bien es cierto que el estudio de las ciencias físicas ha permitido que sus descubrimientos e invenciones sean de utilidad para innumerables personas, esta utilidad no es propia del estudio de la Filosofía, ya que el valor que tiene esta ciencia afecta directamente a los que se dedican a ello. El valor de esta doctrina debe hallarse exclusivamente entre los bienes del espíritu, solo los que no son indiferentes a estos bienes pueden llegar a la persuasión de que estudiar Filosofía no es perder el tiempo porque aspira al conocimiento.

La Filosofía, como todos los demás estudios, se inclina al conocimiento, pero a un conocimiento que nos da la unidad y el sistema del cuerpo de las ciencias y el que resulta cuando hacemos un análisis crítico del fundamento de nuestras convicciones, prejuicios y creencias. Muchos filósofos han sostenido que la Filosofía puede dar respuestas a preguntas fundamentales como a la existencia del bien o del mal, del universo, de la vida en otro planeta, de la interacción de los átomos, etc.; para ello, debemos liberar nuestro espíritu de los prejuicios de lo que se denomina equivocadamente "el hombre práctico", del que su vida solo depende de cubrir sus necesidades con bienes materiales, que solo le da alimento al cuerpo, pero olvida la necesidad de alimentar espíritu. Si todos los hombres vivieran bien y si la pobreza y la enfermedad hubiesen sido reducidas al mínimo, habría posibilidad de formar una sociedad valiosa; aún en el mundo actual los bienes del espíritu son tan importantes como los del cuerpo.

El valor de la Filosofía lo podemos encontrar en los bienes del espíritu, solo aquel hombre que no tiene el conocimiento de la Filosofía se vuelve prisionero de los prejuicios provenientes del sentido común, de aquellas creencias habituales de su contexto. Para este hombre todo está definido y las cosas parecen ser habituales, pero cuando empezamos a filosofar podemos encontrar que los objetos aún más ordinarios pueden producir problemas, de los que podemos dar respuestas incompletas.

La Filosofía es incapaz de darnos respuestas certeras a las dudas que suscita, pero es capaz de sugerir diversas posibilidades que amplían nuestros pensamientos y nos liberan de la tiranía de la costumbre. Así, al disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre lo que las cosas son, aumenta nuestro conocimiento de lo que pueden ser. La Filosofía rechaza el dogmatismo, algo arrogante de lo que no se ha introducido en la región de la duda liberadora y que guarda vivaz nuestro sentido de la admiración, presentando los objetos familiares en un aspecto no familiar (González, 2008).

Módulo 2



Fuente: <https://pixabay.com>

Filosofía y Literatura

Propósito

Concibe a la literatura como una de las formas de expresión del pensamiento filosófico a través de la lectura de las obras para valorar el fundamento filosófico de estas.



Introducción

En muchos casos, la línea que divide el pensamiento filosófico y el arte literario se pierde, o sencillamente no tiene importancia. La amenidad argumentativa del filósofo en sus escritos vuelve sus textos verdaderos tesoros literarios; la profundidad de las reflexiones y la erudición de algunos autores convierten un escrito literario en una filosofía por derecho propio.

Desde siempre la Filosofía ha estado estrechamente ligada a la literatura por su necesidad de explicación, de argumentación, de convencimiento o de amenidad, tanto que para el estudio de muchos filósofos es necesario tener una formación literaria para reconocer figuras retóricas, teoría de la composición y gramática. Platón es el ejemplo por excelencia de la relación entre la Filosofía y la Literatura, sus textos, en forma de diálogos, tenían la intención de explicar claramente los conceptos con fines didácticos que, de otro modo, habrían hecho menos accesibles sus ideas. De igual modo, la poesía, la novela o el ensayo, que reflejan la intensidad de las reflexiones de sus autores, se han convertido en objetos de estudio y análisis por parte de la Filosofía, aún sin ser textos filosóficos.

La literatura ha convertido a filósofos en grandes literatos: Nietzsche, Bergson o Kierkegaard son solo algunos de los nombres que nos despiertan en la racionalidad lingüística de un argumento, de una historia, de un diálogo o de una escena. De igual modo, literatos como Beckett, Malraux, Joyce o Borges tienen una carga argumentativa y reflexiva que raya con la argumentación filosófica.

En este módulo abordaremos a tres filósofos del siglo xx que se internaron en ambos mundos del lenguaje, con ello lograron prestigio y reconocimiento. Las obras literarias de estos filósofos no son menos que sus obras filosóficas, incluso son lecturas obligadas para la comprensión de su pensamiento.

2.1. Albert Camus: El Absurdo

Dominio de aprendizajes

- Conceptual: explica la noción de absurdo que propone Camus.
- Procedimental: relaciona el concepto del absurdo con el mundo actual.
- Actitudinal: toma una posición crítica de lo absurdo de acuerdo con el mundo actual.

Albert Camus nació en la colonia francesa de Argelia en 1913, fue un fructífero escritor de ensayos, de novelas, de obras de teatro y de artículos de corte filosófico, lo que le valió que en 1957 se le otorgara el Premio Nobel de Literatura. Participó activamente en la Resistencia Francesa durante la ocupación de la Alemania Nazi en la Segunda Guerra Mundial; después de la guerra participó en el movimiento del Frente de Liberación Nacional Argelina que luchaba por su Independencia de Francia, más tarde se distanció por desaprobación sus métodos armados. Camus es un autor que ha suscitado polémica por sus obras y por sus acciones –algunas veces contradictorias–, ello lo colocó en un sitio especial de la Filosofía y de la Literatura. Muchos estudiosos contraponen las ideas de Camus a las de Sartre, tanto en el plano filosófico como en el literario. No hay duda de que su contribución en los dos ámbitos ha enriquecido nuestra comprensión del mundo y del hombre. El absurdismo –la aceptación del sinsentido del mundo y de la vida– es la herencia de su pensamiento en la actualidad y se halla todavía en estudio en el pensamiento occidental.



Albert Camus

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Albert_Camus

Sus obras principales son: las novelas *El Extranjero*, *La Caída* y *La Peste*; sus escritos filosóficos: *El Mito de Sísifo*, *El Hombre Rebelde* y *El revés y el derecho*; asimismo algunas obras de teatro, memorias y artículos.

Camus congeniaba con los movimientos anarquistas de su época y muchas de sus afirmaciones pueden ser colocadas en este sentido. Falleció en un accidente de tráfico en circunstancias sospechosas en 1960.

2.1.1. Un pensamiento absurdo

Camus (2012) inicia su ensayo *El Mito de Sísifo* con estas palabras: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la Filosofía” (p.15). De antemano entiende que la pregunta sobre el *sentido* es lo que también le daría una respuesta al argumento de la vida. Si la vida tiene un sentido o carece de él ¿el camino más lógico es el suicidio? El problema al que se aboca Camus es el del absurdo, entendido como el *sinsentido* que afronta el mundo después de la Segunda Guerra Mundial.



Pero no entiende al *absurdo* como la falta de lucidez, de lógica o de pensamiento, sino como el resultado de la reflexión que conduce al hombre a reconocer que no hay un sentido absoluto en el mundo y mucho menos en la vida. A ello solo se llega cuando nos hacemos la pregunta por el sentido de la vida y nos desprendemos de las respuestas religiosas y los saltos ontológicos, entonces llegamos a la conclusión de que la vida no tiene sentido, es absurda. Entonces ¿por qué vivimos? La respuesta de Camus (2012) es:

Adquirimos la costumbre de vivir antes que la de pensar. En la carrera que nos precipita cada día un poco más hacia la muerte, el cuerpo conserva una delantera irreparable. Finalmente, lo esencial de esta contradicción reside en lo que yo llamaría la evasión, porque es a la vez menos y más que la diversión en el sentido pascaliano. El juego constante consiste en eludir. La evasión típica, la evasión mortal que constituye el tercer tema de este ensayo, es la esperanza: esperanza de otra vida que hay que 'merecer', o engaño de quienes viven no para la vida misma, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona. (p.20).

La costumbre, la evasión y la esperanza son las tres formas en que se ha tratado de dar razón del sentido del mundo y de la vida, pero ninguna es lógica en su desarrollo porque afirman que bajo todo argumento existe la unidad o el orden del mundo que le da sentido, sin preguntarse jamás por su existencia. La razón busca afirmar la unidad y orden del mundo, pero cae en una contracción al hacerlo, pues se escapa a su comprensión en términos científicos, ontológicos y religiosos. No son más que esperanzas vanas que, mientras vivimos cotidianamente, no reflexionamos, pero llega un punto en que esta regularidad se rompe y comenzamos a pensar que este mundo y nuestra vida carecen de sentido, entonces admitimos el absurdo:

Suele suceder que los decorados se derrumben. Levantarse, coger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el 'por qué' y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro.

'Comienza': esto es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena o el despertar definitivo. Al final del despertar viene, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento. En sí misma la lasitud tiene algo de repugnante. Debo concluir que es buena, pues todo comienza por la conciencia y nada vale sino por ella. Estas observaciones no tienen nada de original. Pero son evidentes, y eso basta por algún tiempo, al efectuar un reconocimiento somero de los orígenes de lo absurdo. La simple 'inquietud' está en el origen de todo (Camus, 2012, p.27).

Así, en el momento en que esta inquietud nos guía hacia la conciencia del absurdo, debemos rechazarlo no en aras de la unidad y del sentido, sino porque nuestra vida se afirma en el rechazo, en la rebeldía que habremos de anteponer ante lo absurdo de una vida sin sentido. La vida misma hace que la vida sea absurda, sin ella, el absurdo desaparece y con él la libertad que se antojaba más

allá de los límites que la razón nos ponía. Rechazar la vida es aceptar el absurdo, por lo tanto, afirmar la vida es rechazarlo. Vivir se hace una necesidad, pero no en el monto de la calidad de las vivencias, sino en la cantidad de estas, pues al no haber un estándar de calidad entre ellas, entonces debemos, como dice Camus (2012), optar por la cantidad:

¿Pero qué significa la vida en semejante universo? Por el momento nada más que la indiferencia por el porvenir y el ansia de agotar todo lo dado. La creencia en el sentido de la vida supone siempre una escala de valores, una elección, nuestras preferencias. La creencia en lo absurdo, según nuestras definiciones, enseña lo contrario. Pero merece la pena que nos detengamos en esto.

Saber si se puede vivir sin apelación es todo lo que me interesa. No quiero salir de este terreno. Se me ha dado este rostro de la vida; ¿puedo acomodarme a él? Ahora bien, frente a esta preocupación particular, la creencia en lo absurdo equivale a reemplazar la calidad de las experiencias por la cantidad. Si me convengo de que esta vida no tiene otra faz que la de lo absurdo, si siento que todo su equilibrio se debe a la perpetua oposición entre mi rebelión consciente y la oscuridad en que forcejeo, si admito que mi libertad no tiene sentido sino con relación a su destino limitado, entonces debo decir que lo que cuenta no es vivir lo mejor posible, sino vivir lo más posible (p.81).

En el pleno sentido del absurdo habrá entonces tres elementos necesarios para aceptar que la razón, el sentimiento o la fe nunca encontrarán el sentido del mundo, y que, por lo tanto, no lo tiene, pero ante el absurdo hay que afrontarlo con la libertad, la rebeldía y la pasión.

2.1.2. El Extranjero

La obra literaria más famosa de Camus es *El Extranjero* tiene, desde sus primeras páginas, un fuerte contenido de su pensamiento en torno al absurdo. Lee con atención el siguiente fragmento y realiza la actividad.

El Extranjero (Albert Camus)



Primera parte

Hoy ha muerto mamá. O quizá ayer. No lo sé. Recibí un telegrama del asilo: 'Falleció su madre. Entierro mañana. Sentidas condolencias.' Pero no quiere decir nada. Quizá haya sido ayer.

El asilo de ancianos está en Marengo, a ochenta kilómetros de Argel. Tomaré el autobús a las dos y llegaré por la tarde. De esa manera podré velarla, y regresaré mañana por la noche. Pedí dos días de licencia a mi patrón y no pudo negármelos ante una excusa semejante. Pero no parecía satisfecho. Llegué a decirle: 'No es culpa mía.' No me respondió. Pensé entonces que no debía haberle dicho esto. Al fin y al cabo, no tenía por qué excusarme. Más bien le correspondía a él presentarme las condolencias. Pero lo hará sin duda pasado mañana, cuando me



vea de luto. Por ahora, es un poco como si mamá no estuviera muerta. Después del entierro, por el contrario, será un asunto archivado y todo habrá adquirido aspecto más oficial.

Tomé el autobús a las dos. Hacía mucho calor. Comí en el restaurante de Celeste como de costumbre. Todos se condolieron mucho de mí, y Celeste me dijo: 'Madre hay una sola.' Cuando partí, me acompañaron hasta la puerta. Me sentía un poco aturdido pues fue necesario que subiera hasta la habitación de Manuel para pedirle prestados una corbata negra y un brazal. El perdió a su tío hace unos meses.

Corrí para alcanzar el autobús. Me sentí adormecido sin duda por la prisa y la carrera, añadidas a los barquinazos, al olor a gasolina y a la reverberación del camino y del cielo. Dormí casi todo el trayecto. Y cuando desperté, estaba apoyado contra un militar que me sonrió y me preguntó si venía de lejos. Dije 'sí' para no tener que hablar más.

El asilo está a dos kilómetros del pueblo. Hice el camino a pie. Quise ver a mamá en seguida. Pero el portero me dijo que era necesario ver antes al director. Como estaba ocupado, esperé un poco. Mientras tanto, el portero me estuvo hablando, y en seguida vi al director. Me recibió en su despacho. Era un viejecito condecorado con la Legión de Honor. Me miró con sus ojos claros. Después me estrechó la mano y la retuvo tanto tiempo que yo no sabía cómo retirarla. Consultó un legajo y me dijo: 'La señora de Meursault entró aquí hace tres años. Usted era su único sostén.' Creí que me reprochaba alguna cosa y empecé a darle explicaciones. Pero me interrumpió: 'No tiene usted por qué justificarse, hijo mío. He leído el legajo de su madre. Usted no podía subvenir a sus necesidades. Ella necesitaba una enfermera. Su salario es modesto. Y, al fin de cuentas, era más feliz aquí.' Dije: 'Sí, señor director.' El agregó: 'Sabe usted, aquí tenía amigos, personas de su edad. Podía compartir recuerdos de otros tiempos. Usted es joven y ella debía de aburrirse con usted.'

Era verdad. Cuando mamá estaba en casa pasaba el tiempo en silencio, siguiéndome con la mirada. Durante los primeros días que estuvo en el asilo lloraba a menudo. Pero era por la fuerza de la costumbre. Al cabo de unos meses habría llorado si se la hubiera retirado del asilo. Siempre por la fuerza de la costumbre. Un poco por eso en el último año casi no fui a verla. Y también porque me quitaba el domingo, sin contar el esfuerzo de ir hasta el autobús, tomar los billetes y hacer dos horas de camino.

El director me habló aún. Pero casi no le escuchaba. Luego me dijo: 'Supongo que usted quiere ver a su madre.' Me levanté sin decir nada, y salió delante de mí. En la escalera me explicó: 'La hemos llevado a nuestro pequeño depósito. Para no impresionar a los otros. Cada vez que un pensionista muere, los otros se sienten nerviosos durante dos o tres días. Y dificulta el servicio.' Atravesamos un patio en donde había muchos ancianos, charlando en pequeños grupos. Callaban cuando pasábamos. Y reanudaban las conversaciones detrás de nosotros. Hubiérase dicho un sordo parloteo de cotorras. En la puerta de un pequeño edificio el director me abandonó: 'Le dejo a usted, señor Meursault. Estoy a su disposición en mi despacho. En principio, el entierro está fijado para las diez de la mañana. Hemos pensado que así podría usted velar a la difunta. Una última palabra: según parece, su madre expresó a menudo a sus compañeros el deseo de ser enterrada religiosamente. He tomado a mi cargo hacer lo necesario. Pero quería informar a usted.' Le di las gracias. Mamá, sin ser atea, jamás había pensado en la religión mientras vivió.

Entré. Era una sala muy clara, blanqueada a la cal, con techo de vidrio. Estaba amueblada con sillas y caballetes en forma de X. En el centro de la sala, dos caballetes sostenían un féretro cerrado con la tapa. Sólo se veían los tornillos relucientes, hundidos apenas, destacándose sobre las tapas pintadas de nogalina. Junto al féretro estaba una enfermera árabe, con blusa blanca y un pañuelo de color vivo en la cabeza.

En ese momento el portero entró por detrás de mí. Debió de haber corrido. Tartamudeó un poco: 'La hemos tapado, pero voy a destornillar el cajón para que usted pueda verla.' Se aproximaba al féretro cuando lo paré. Me dijo: '¿No quiere usted?' Respondí: 'No.' Se detuvo, y yo estaba molesto porque sentía que no debí haber dicho esto. Al cabo de un instante me miró y me preguntó: '¿Por qué?', pero sin reproche, como si estuviera informándose. Dije: 'No sé.' Entonces, retorciendo el bigote blanco, declaró, sin mirarme: 'Comprendo.' Tenía ojos hermosos, azul claro, y la tez un poco roja. Me dio una silla y se sentó también, un poco a mis espaldas. La enfermera se levantó y se dirigió hacia la salida. El portero me dijo: 'Tiene un chancro.' Como no comprendía, miré a la enfermera y vi que llevaba, por debajo de los ojos, una venda que le rodeaba la cabeza. A la altura de la nariz la venda estaba chata. En su rostro sólo se veía la blancura del vendaje.

Cuando hubo salido, el portero habló: 'Lo voy a dejar solo.' No sé qué además hice, pero se quedó, de pie detrás de mí. Su presencia a mis espaldas me molestaba. Llenaba la habitación una hermosa luz de media tarde. Dos abejorros zumbaban contra el techo de vidrio. Y sentía que el sueño se apoderaba de mí. Sin volverme hacia él, dije al portero: '¿Hace mucho tiempo que está usted aquí?' Inmediatamente respondió: 'Cinco años', como si hubiese estado esperando mi pregunta.

Charló mucho en seguida. Se habría que dado muy asombrado si alguien le hubiera dicho que acabaría de portero en el asilo de Marengo. Tenía sesenta y cuatro años y era parisiense. Le interrumpí en ese momento: '¡Ah! ¿Usted no es de aquí?' Luego recordé que antes de llevarme a ver al director me había hablado de mamá. Me había dicho que era necesario enterrarla cuanto antes porque en la llanura hacía calor, sobre todo en esta región. Entonces me había informado que había vivido en París y que le costaba mucho olvidarlo. En París se retiene al muerto tres, a veces cuatro días. Aquí no hay tiempo; todavía no se ha hecho uno a la idea cuando hay que salir corriendo detrás del coche fúnebre. Su mujer le había dicho: 'Cállate, no son cosas para contarle al señor.' El viejo había enrojecido y había pedido disculpas. Yo intervine para decir: 'Pero no, pero no...' Me pareció que lo que contaba era apropiado e interesante.

En el pequeño depósito me informó que había ingresado en el asilo como indigente. Como se sentía válido, se había ofrecido para el puesto de portero. Le hice notar que en resumidas cuentas era pensionista. Me dijo que no. Ya me había llamado la atención la manera que tenía de decir: 'ellos', 'los otros' y, más raramente, 'los viejos', al hablar de los pensionistas, algunos de los cuales no tenían más edad que él. Pero, naturalmente, no era la misma cosa. Él era portero y, en cierta medida, tenía derechos sobre ellos.

La enfermera entró en ese momento. La tarde había caído bruscamente. La noche habíase espesado muy rápidamente sobre el vidrio del techo. El portero oprimió el conmutador y quedé cegado por el repentino resplandor de la luz. Me invitó a dirigirme al refectorio para cenar. Pero no tenía hambre. Me ofreció entonces traerme una taza de café con leche. Como me gusta mucho el café con leche, acepté, y un momento después regresó con una bandeja. Bebí. Tuve deseos de



fumar. Pero dudé, porque no sabía si podía hacerlo delante de mamá. Reflexioné. No tenía importancia alguna. Ofrecí un cigarrillo al portero y fumamos.

En un momento dado, me dijo: 'Sabe usted, los amigos de su señora madre van a venir a velarla también. Es la costumbre. Tengo que ir a buscar sillas y café negro'. Le pregunté si se podía apagar una de las lámparas. El resplandor de la luz contra las paredes blancas me fatigaba. Me dijo que no era posible. La instalación estaba hecha así: o todo o nada. Después no le presté mucha atención. Salió, volvió, dispuso las sillas. Sobre una de ellas apiló tazas en torno de una cafetera. Luego se sentó enfrente de mí, del otro lado de mamá. También estaba la enfermera, en el fondo, vuelta de espaldas. Yo no veía lo que hacía. Pero por el movimiento de los brazos me pareció que tejía. La temperatura era agradable, el café me había recalentado y por la puerta abierta entraba el aroma de la noche y de las flores. Creo que dormité un poco.

Me despertó un roce. Como había tenido los ojos cerrados, la habitación me pareció aún más deslumbrante de blancura. Delante de mí no había ni la más mínima sombra, y cada objeto, cada ángulo, todas las curvas, se dibujaban con una pureza que hería los ojos. En ese momento entraron los amigos de mamá. Eran una decena en total, y se deslizaban en silencio en medio de aquella luz enceguedora. Se sentaron sin que crujiera una silla. Los veía como no he visto a nadie jamás, y ni un detalle de los rostros o de los trajes se me escapaba. Sin embargo, no los oía y me costaba creer en su realidad. Casi todas las mujeres llevaban delantal, y el cordón que les ceñía la cintura hacía resaltar aún más sus abultados vientres. Nunca había notado hasta qué punto podían tener vientre las mujeres ancianas. Casi todos los hombres eran flaquísimos y llevaban bastón. Me llamaba la atención no ver los ojos en los rostros, sino solamente un resplandor sin brillo en medio de un nido de arrugas. Cuando se hubieron sentado, casi todos me miraron e inclinaron la cabeza con modestia, los labios sumidos en la boca desdentada, sin que pudiera saber si me saludaban o si se trataba de un tic. Creo más bien que me saludaban. Advertí en ese momento que estaban todos cabeceando, sentados enfrente de mí, en torno del portero. Por un momento tuve la ridícula impresión de que estaban allí para juzgarme.

Poco después una de las mujeres se echó a llorar. Estaba en segunda fila, oculta por una de sus compañeras, y no la veía bien. Lloraba con pequeños gritos, regularmente; me parecía que no se detendría jamás. Los demás parecían no oírla. Se mostraban abatidos, tristes y silenciosos. Miraban el féretro o a sus bastones, o a cualquier cosa, pero no miraban a nada más. La mujer seguía llorando. Yo estaba muy asombrado porque no la conocía. Hubiera querido no oírla más. Sin embargo, no me atrevía a decírselo. El portero se inclinó hacia ella y le habló, pero sacudió la cabeza, murmuró algo, y continuó llorando con la misma regularidad. El portero vino entonces hacia mi lado. Se sentó cerca de mí. Después de un rato bastante largo me informó sin mirarme: 'Estaba muy unida con su señora madre. Dice que era su única amiga aquí y que ahora ya no le queda nadie'.

Quedamos un largo rato así. Los suspiros y los sollozos de la mujer se hicieron más raros. Sorbía mucho, luego calló por fin. Yo no tenía más sueño, pero me sentía fatigado y me dolía la cintura. Ahora me resultaba penoso el silencio de todas esas gentes. Sólo de vez en cuando oía un ruido singular y no podía comprender qué era. A la larga acabé por adivinar que algunos de los ancianos chupaban el interior de las mejillas y dejaban escapar unos raros chasquidos. Tan absortos estaban en sus pensamientos que ni se daban cuenta. Tenía la impresión de que aquella muerta, acostada en medio de ellos, no significaba nada ante sus ojos

Pero creo ahora que era una impresión falsa.

Todos tomamos café, servido por el portero. Después, no sé más. La noche pasó. Recuerdo que en cierto momento abrí los ojos y vi que los ancianos dormían amontonados, excepto uno que me miraba fijamente, con la barbilla apoyada en el dorso de las manos aferradas al bastón, como si no esperase sino mi despertar. Luego volví a dormirme. Me desperté porque cada vez me dolía más la cintura. El día resbalaba sobre el techo de vidrio. Poco después uno de los ancianos se despertó, y tosió mucho. Escupía en un gran pañuelo a cuadros y cada una de las escupidas era como un desgarramiento. Despertó a los demás, y el portero dijo que debían marcharse. Se levantaron. La incómoda velada les había dejado los rostros de color ceniza. Al salir, con gran asombro mío, todos me estrecharon la mano, como si esa noche durante la cual no cambiamos una palabra hubiese acrecentado nuestra intimidad.

Estaba fatigado. El portero me condujo a su habitación y pude arreglarme un poco. Tomé café con leche, que estaba muy bueno. Cuando salí era completamente de día. Sobre las colinas que separan a Marengo del mar, el cielo estaba arrebolado. Y el viento traía olor a sal. Se preparaba un hermoso día. Hacía mucho que no iba al campo y sentía el placer que habría tenido en pasearme de no haber sido por mamá.

Pero esperé en el patio, debajo de un plátano. Aspiraba el olor de la tierra fresca y no tenía más sueño. Pensé en los compañeros de oficina. A esta hora se levantaban para ir al trabajo; para mí era siempre la hora más difícil. Reflexioné un momento sobre esas cosas, pero me distrajo una campana que sonaba en el interior de los edificios. Hubo movimientos detrás de las ventanas: luego, todo quedó en calma. El sol estaba algo más alto en el cielo; comenzaba a calentarme los pies. El portero cruzó el patio y me dijo que el director me llamaba. Fui a su despacho. Me hizo firmar cierta cantidad de documentos. Vi que estaba vestido de negro con pantalón a rayas. Tomó el teléfono y me interpeló: 'Los empleados de pompas fúnebres han llegado hace un momento. Voy a pedirles que vengan a cerrar el féretro. ¿Quiere usted ver antes a su madre por última vez?' Dije que no. Ordenó por teléfono, bajando la voz: 'Fíjese, diga usted a los hombres que pueden ir'.

En seguida me dijo que asistiría al entierro y le di las gracias. Se sentó ante el escritorio y cruzó las pequeñas piernas. Me advirtió que yo y él estaríamos solos, con la enfermera de servicio. En principio los pensionistas no debían de asistir a los entierros.

El sólo les permitía velar. 'Es cuestión de humanidad', señaló. Pero en este caso había autorizado a seguir el cortejo a un viejo amigo de mamá: 'Tomás Pérez'. Aquí el director sonrió. Me dijo: 'Comprende usted, es un sentimiento un poco pueril. Pero él y su madre casi no se separaban. En el asilo les hacían bromas; le decían a Pérez: 'Es su novia.' Pérez reía. Aquello les complacía. La muerte de la señora de Meursault le ha afectado mucho. Creí que no debía de negarle la autorización. Pero le prohibí velarla ayer, por consejo del médico visitador.'

Quedamos silenciosos bastante tiempo. El director se levantó y miró por la ventana del despacho. Después de un momento observó:

'Ahí está el cura de Marengo. Viene antes de la hora.' Me advirtió que llevaría tres cuartos de hora de marcha, por lo menos, llegar a la iglesia, que se halla en el pueblo mismo. Bajamos, Delante del edificio estaban el cura y dos monaguillos.



Uno de éstos tenía el incensario, y el sacerdote se inclinaba hacia él para regular el largo de la cadena de plata. Cuando llegamos, el sacerdote se incorporó. Me llamó 'hijo mío' y me dijo algunas palabras. Entró; yo le seguí.

Vi de una ojeada que los tornillos del féretro estaban hundidos y que había cuatro hombres negros en la habitación. Oí al mismo tiempo al director decirme que el coche esperaba en la calle y al sacerdote comenzar las oraciones. A partir de ese momento todo se desarrolló muy rápidamente. Los hombres avanzaron hacia el féretro con un lienzo. El sacerdote, sus acompañantes, el director y yo salimos. Delante de la puerta estaba una señora que no conocía. 'El señor Meursault', dijo el director. No oí el nombre de la señora y comprendí solamente que era la enfermera delegada. Incliné sin una sonrisa el rostro huesudo y largo. Luego nos apartamos para dejar pasar el cuerpo. Seguimos a los hombres que lo llevaban y salimos del asilo. Delante de la puerta estaba el coche. Lustroso, oblongo y brillante, hacía pensar en una caja de lápices. A su lado estaban el empleado de la funeraria, hombrecillo de traje ridículo y un anciano de aspecto tímido. Comprendí que era Pérez. Llevaba un fieltro blando de copa redonda y alas anchas (se lo quitó cuando el féretro pasó por la puerta) un traje cuyo pantalón se arrollaba sobre los zapatos, y un lazo de género negro demasiado pequeño para la camisa de cuello blanco grande. Los labios le temblaban bajo la nariz mechada de puntos negros. Los cabellos blancos, bastante finos, dejaban pasar unas curiosas orejas, colgantes y mal orladas, cuyo color rojo sangre me sorprendió en aquella pálida fisonomía. El hombre de la funeraria nos indicó nuestros lugares. El sacerdote caminaba delante; luego el coche; en torno de él, los cuatro hombres. Detrás, el director, yo y, cerrando la marcha, la enfermera delegada y Pérez.

El cielo estaba lleno de sol. Comenzaba a pesar sobre la tierra y el calor aumentaba rápidamente. No sé por qué habíamos esperado tanto tiempo antes de ponernos en marcha. Tenía calor con mi traje oscuro. El viejecito, que se había cubierto, se quitó nuevamente el sombrero. Me había vuelto un poco hacia su lado y le miraba cuando el director me habló de él. Me dijo que a menudo mi madre y Pérez iban a pasear por la tarde hasta el pueblo, acompañados por una enfermera. Miré el campo a mi alrededor. A través de las líneas de cipreses que aproximaban las colinas al cielo, de aquella tierra rojiza y verde, de aquellas casas, pocas y bien dibujadas, comprendía a mi madre. La tarde, en esta región, debía de ser como una tregua melancólica. Hoy, el sol desbordante que hacía estremecer el paisaje, lo tornaba inhumano y deprimente.

Nos pusimos en marcha. En ese momento noté que Pérez renqueaba ligeramente. Poco a poco el coche tomaba velocidad y el anciano perdía terreno. Uno de los hombres que rodeaban el coche también se había dejado pasar y caminaba ahora a mi altura. Me sorprendía la rapidez con que el sol se elevaba en el cielo. Advertí que hacía ya tiempo que el campo resonaba con el canto de los insectos y el crujir de la hierba. El sudor me corría por las mejillas. Como no tenía sombrero, me abanicaba con el pañuelo. El empleado de pompas fúnebres me dijo entonces algo que no oí. Al mismo tiempo se enjugaba el cráneo con un pañuelo que tenía en la mano izquierda, mientras que con la derecha levantaba el borde de la gorra. Le dije: '¿Cómo?' Repitió señalando al cielo: 'Está sofocante.' Dije: 'Sí.' Poco después me preguntó: '¿Es su madre la que va ahí?' Otra vez dije: 'Sí.' '¿Era vieja?' Respondí: 'Más o menos', pues no sabía la edad exacta. En seguida se calló. Me di vuelta y vi al viejo Pérez a unos cincuenta metros detrás de nosotros. Se apresuraba columpiando el sombrero al vaivén del brazo. Mire también al director. Caminaba con mucha dignidad, sin un gesto inútil. Algunas gotas de sudor le perlaban la frente pero no las enjugaba.

Me pareció que el cortejo marchaba un poco más de prisa. A mi alrededor continuaba siempre el mismo campo luminoso colmado de sol. El resplandor del cielo era insostenible. En un momento dado pasamos por una parte del camino que había sido arreglada recientemente: El sol había hecho estallar el alquitrán. Los pies se hundían en él y dejaban abierta su carne brillante. Por encima del coche, la galera luciente del cochero parecía haber sido amasada con ese fango negro. Yo estaba un poco perdido entre el cielo azul y blanco y la monotonía de aquellos colores, negro viscoso del alquitrán abierto, negro opaco de las ropas, negro lustroso del coche. Todo esto, el sol, el olor del cuero y del estiércol del coche, el del barniz y el del incienso y la fatiga de una noche de insomnio, me turbaba la mirada y las ideas. Me volví una vez más: Pérez me pareció muy lejos, perdido en una nube de calor; luego, no lo divisé más. Lo busqué con la mirada y vi que había dejado el camino y tomado a campo traviesa. Comprobé también que el camino doblaba delante de mí. Comprendí que Pérez, que conocía la región, cortaba campo para alcanzarnos. Al dar la vuelta se nos había reunido. Luego lo perdimos. Volvió a tomar a campo traviesa, y así varias veces. Yo sentía la sangre que me golpeaba en las sienes.

Todo ocurrió en seguida con tanta precipitación, certidumbre y naturalidad, que no recuerdo nada más. Sólo una cosa: a la entrada del pueblo la enfermera delegada me habló. Tenía una voz singular, que no correspondía a su rostro; una voz melodiosa y trémula. Me dijo: 'Si uno anda despacio, corre el riesgo de una insolación. Pero si anda demasiado aprisa, transpira y, en la iglesia, pesca un resfriado.' Tenía razón. No había escapatoria. Todavía retengo algunas imágenes de aquel día: por ejemplo, el rostro de Pérez cuando se nos reunió cerca del pueblo por última vez. Gruesas lágrimas de nerviosidad y de pena le chorreaban por las mejillas. Pero las arrugas no las dejaban caer. Se extendían, se juntaban y formaban un barniz de agua sobre el rostro marchito. Hubo también la iglesia y los aldeanos en las aceras, los geranios rojos en las tumbas del cementerio, el desvanecimiento de Pérez (habríase dicho un títere dislocado), la tierra color de sangre que rodaba sobre el féretro de mamá, la carne blanca de las raíces que se mezclaban, gente aún, voces, el pueblo, la espera delante de un café el incesante ronquido del motor, y mi alegría cuando el autobús entró en el nido de luces de Argel y pensé que iba a acostarme y a dormir durante doce horas (Camus, 2012, p.9 y ss.).

Actividad.

¿Cuál crees que haya sido el propósito de Camus al presentarnos un personaje como Mersault en su novela *El Extranjero*?

¿Es posible la existencia de alguien que viva en el absurdo como Mersault? Explica tu respuesta.





2.2. Emil Michel Cioran: la desesperación



Emil Michel Cioran

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Emil_Cioran

El problema del absurdo de la existencia alcanza su máxima expresión durante el llamado existencialismo, basta recordar a autores como Albert Camus, Jean Paul Sartre, Eugene Ionesco, Samuel Beckett, entre otros, para darnos cuenta de la intensidad e inmensidad de la literatura alrededor de tan asfixiantes temas.

En los autores antes mencionados el absurdo de existir siempre tiene algún tipo de cura que permite vislumbrar que el hastío no es tan destructivo ni el absurdo muestra un enorme sinsentido.

No es exagerado afirmar que la forma en cómo se trataron los temas relacionados al sinsentido de la existencia – entre ellos la desesperación– fue estrictamente de forma literaria, es decir, intuyeron los temas e hicieron uso de sus habilidades lingüísticas para transmitir la sensación; pero no sumergieron al individuo en lo que es la desesperación en sí misma, no sintieron la desesperación y redactaron lo que sentían, y eso, sin lugar a dudas, le quita el peso de la confesión a un escrito.

Emil Michel Cioran no dudó en afirmar que no había sido más que el secretario de sus sensaciones, que es como decir que él solamente describía lo que sentía. También usó su habilidad lingüística para transmitir eso que sentía, por si alguien se llega a preguntar si no hace falta la maestría literaria para describir las propias sensaciones.

El problema de la desesperación aparece en el momento del advenimiento de la conciencia. Una sensación confusa nos acecha y nos orilla a sentir lo contradictorio de existir; el hombre sabe que lo es todo, pero al mismo tiempo es casi nada, se mezcla la sensación de ser capaz de cualquier cosa que se proponga y la necesidad imperiosa del suicidio. La desesperación aparece por la necesidad del absoluto y por la evidencia de que es imposible alcanzarlo, esa sensación emponzoña el alma y después es imposible deshacerse de ella por medio de la religión, la política, la filosofía o algún otro remedio casero.

Cioran era consciente de la imposibilidad de que la desesperación se tornará un fenómeno universal; reconocía que esa sensación que envuelve a los sentidos y a la razón no podía ser reconocida por todos debido a la autocensura a la que se somete el hombre. Esa amarga sensación era el origen de todas las ideologías que hasta ahora son el punto de partida de tan nefasta situación histórica en la que nos encontramos.

Para comprender el razonamiento del pensador rumano-francés no debe tenerse ni una mínima ilusión en el porvenir, pues si se cree en el fabuloso futuro que nos espera como raza humana, la lectura de la obra de Cioran no tiene sentido.

Para Emil Cioran la historia no tiene sentido, y no es exagerado decir que la existencia misma no tiene sentido; todo a lo que nos aferramos: religión, sentido, salvación, nirvana, etcétera, no son más que ilusiones que nunca han revelado nada de la vida. Todas esas quimeras nos esconden el significado de existir: la religión, revelando el camino a seguir, no hace más que agudizar el descontento entre los seguidores de los distintos dioses; la ciencia, explicando la vida como un fenómeno demasiado frívolo y predecible, deja sin misterio y sin gozo la posibilidad de existir o no existir; la Filosofía, intentando remediar los errores en el razonamiento y prometiendo seguridad en el entendimiento, organiza el desprecio por los que no la practican o los que no gustan de ella.

Para Cioran toda explicación de la vida no hace más que esconder el significado de la vida –si acaso tuviera uno–. La vida debería ser vivida sin explicaciones y sin objetivos, sin ordenar los pensamientos y sin inventar conceptos que invaliden la inmediatez de la experiencia sufrida al contacto con la historia y con la vida.

La conciencia de tener que existir nos revela el poder no haber existido, de esta idea parte Emil Cioran para mostrar un mundo sin esperanza. Cuando el hombre se da cuenta de que pudo no existir, la existencia muestra su grandeza y el hombre sabe que en la experiencia cotidiana no podrá volver a sentirlo. La historia deja de ser considerada un momento importante y las doctrinas con las que se ha formado lo son aún menos.

Veamos cómo Cioran (2014) mostró el momento en que se dio cuenta que era un hombre desesperado:

¡Cuánto debieron embotarse nuestros instintos y flexibilizarse su funcionamiento antes de que la conciencia extendiese su control sobre el conjunto de nuestros actos y nuestros pensamientos! La primera reacción natural *refrenada* comportó todos los aplazamientos de la actividad vital, todos nuestros fracasos en lo inmediato. El hombre –animal de deseos retardados– es una nada lúcida que lo engloba todo y no es englobado por nada, que vigila todos los objetos y no dispone de ninguno.

Comparados con la aparición de la conciencia, los demás acontecimientos son de una importancia mínima o nula. Pero esta aparición, en contradicción con los datos de la vida, constituye una irrupción peligrosa en el seno del mundo animado, un escándalo en la biología. Nada lo hacía prever: el automatismo natural no sugería la eventualidad de un animal que se lanzase más allá de la materia. Un gorila que perdió sus pelos y los reemplazó por ideales, un gorila con guantes, forjador de dioses, agravando sus muecas y adorando el cielo, ¡cuánto debió sufrir la naturaleza, cuánto sufrirá todavía ante semejante caída! Es que la conciencia lleva lejos y lo permite todo. Para el animal, la vida es un absoluto; para el hombre, es un absoluto y un pretexto. En la evolución del universo, no hay fenómeno más importante que esta posibilidad que nos fue reservada de convertir todos los objetos en pretextos, de *jugar* con nuestras empresas cotidianas y nuestros fines últimos, de poner en el mismo plano, un dios y una escoba.

Y el hombre no se desembarazará de sus ancestros –y de la naturaleza– más que cuando haya liquidado en él todos los vestigios de lo Incondicionado, cuando su vida y la de los otros le parezcan unos títeres de cuyos hilos tirará para reírse, una



diversión de fin de los tiempos. Será entonces el *ser puro*. La conciencia habrá cumplido su papel... (p.182).

Emil Cioran presenta una imagen de la vida desprovista de esperanza, no se presta a decir que lo que él piensa de alguna manera se convertirá en *verdad*. Simplemente presenta estados de desilusión en los que todo hombre ha caído alguna vez y los comparte para quitarles la vertiente negra con la que están teñidos para demostrar que son parte del irremediable destino de estar vivo.

2.3. Jean Paul Sartre – La Náusea

Dominios de aprendizaje

- Conceptual: explica la noción de náusea que propone Sartre.
- Procedimental: relaciona el concepto de náusea con el mundo actual.
- Actitudinal: toma una posición crítica sobre la náusea de acuerdo con el mundo actual.



Jean Paul Sartre
Fuente: indiatimes.com/jean-paul-sartre

Recuperación de conocimientos previos.

- Responde y discute las siguientes frases de Sartre:
"La existencia precede a la esencia"
"El Hombre está condenado a ser libre"
"El infierno son los otros"

2.3.1. El pensamiento de Sartre

Además de ser filósofo, Jean Paul Sartre destacó en el área literaria; escribió novelas, obras de teatro, ensayos, críticas literarias y hasta cuentos que contenían siempre su visión existencialista, marxista y humanista. Esta faceta literaria de Sartre es tan grande como la filosófica, lo que lo ayudó a ser elegido en 1964 como ganador del Premio Nobel de Literatura, aunque rechazó el premio por su posición filosófica.

Como una de las más grandes figuras del existencialismo, centra sus reflexiones de la existencia del hombre separándose del resto de sus contemporáneos al afirmar que "la existencia precede a la esencia". Sartre afirmaba que el hombre nacía sin esencia, que se iba *construyendo* a partir de que ya *estaba ahí*, afirmaba esto por su ateísmo que lo encaminaba a afirmar que no podía existir una esencia previa a la existencia, pues Dios no existe. Es por ello que el hombre ejerce su libertad que, con sus decisiones y acciones, iba formándose a lo largo de su vida. Esta posición lo llevó a afirmar otras cosas igual de importantes: "el hombre está condenado a ser libre", lo que significa que, a falta de un ser superior, el hombre es responsable de todo lo que es, de sus decisiones, de sus acciones y del sentido de su vida, es decir, está atado a sí mismo.

En el sentido más amplio, Sartre condena al hombre a ser responsable de sí mismo, sin buscar un sentido más allá de su propia existencia y de la de los

demás, que bien pueden convertirlo en un fin o un medio. La existencia del hombre la comparte con los demás, reconoce que los otros también pueden ser como él y pueden juzgarlo; de esta manera Sartre llega a la conclusión de que “el infierno son los otros”, afirmación que resume todo su pensamiento ante la mirada de los demás y la comunicación intersubjetiva.

2.3.2. La obra

Antoine Roquentin, protagonista de *La náusea*, es para Sartre la representación del hombre actual, quien define su propia existencia ante un sentimiento al que llama *la náusea*, una existencia que le parecía normal pero que de pronto carece de un sentido superior. La cotidianidad, lo usual y lo establecido le causan un sentimiento de asco porque la existencia no tiene un sentido propio hasta que él decide tener una expectativa (un inesperado encuentro con el amor juvenil) que le brinda algún sentido a una vida que solo tiene un fin artificial: investigar un personaje casi desconocido del siglo XVIII. La expectativa se rompe después de una discusión sin sentido sobre el pasado; al final de la obra él debe buscar otro fin para su existencia y repetir el ciclo de la búsqueda del sentido.

La novela *La Náusea* es la representación que hace Sartre de su filosofía existencialista-humanista, es decir, sobre el sentimiento que le causa la existencia sin ningún sentido y una existencia irresponsable.

2.3.3. La Náusea

Lee el siguiente extracto de la novela *La Náusea*.

La Náusea (Jean Paul Sartre)



Jueves, once y media

Trabajé dos horas en la sala de lectura. Bajé al patio de las Hipotecas para fumar una pipa. Plaza pavimentada con ladrillos rosados. Los bouvillese se enorgullecen de ella porque data del siglo XVIII. A la entrada de la calle Chamade y de la calle Suspédart, viejas cadenas impiden el acceso a los coches. Señoras de negro, que sacan a pasear a sus perros, se deslizan bajo las arcadas, a lo largo de las paredes. Rara vez se adelantan hasta la luz del día, pero echan juveniles miradas, de soslayo, furtivas y satisfechas, a la estatua de Gustave Impétraz. No han de saber el nombre de ese gigante de bronce, pero bien ven por su levita y su chistera, que perteneció al gran mundo. Tiene el sombrero en la mano izquierda y apoya la derecha en una pila de infolios; es en cierto modo como si el abuelo estuviera allí, sobre ese zócalo, modelado en bronce. No necesitan mirarlo largo rato para comprender que pensaba como ellas, exactamente como ellas sobre todos los asuntos. Ha puesto su autoridad y la inmensa erudición extraída de los infolios que aplasta con su mano pesada, al servicio de sus pequeñas ideas estrechas y sólidas. Las señoras de negro se sienten aliviadas, pueden entregarse



tranquilamente a las preocupaciones de la casa, a pasear el perro; ya no tienen la responsabilidad de defender las santas ideas, las buenas ideas de sus padres; un hombre de bronce se ha erigido en defensor de ellas.

La gran Enciclopedia dedica unas líneas a este personaje; las leí el año pasado. Había apoyado el volumen en el alféizar de la ventana; a través del vidrio podía ver el cráneo verde de Impétraz. Supe que floreció hacia 1890. Fue inspector de academia. Pintaba exquisitas bagatelas y escribió tres libros: De la popularidad entre los antiguos griegos (1887), La pedagogía de Rollin (1891) y un Testamento poético en 1899. Murió en 1902, en medio del pesar emocionado de sus subordinados y de la gente de gusto.

Me he apoyado en la fachada de la biblioteca. Chupo la pipa que amenaza apagarse. Veo a una vieja señora que sale temerosa de la galería con arcadas y mira a Impétraz fina y obstinadamente. De pronto cobra ánimos, cruza el patio a toda la velocidad de sus piernas y se detiene un momento delante de la estatua moviendo las mandíbulas. Después huye, negra sobre el pavimento rosado, y desaparece en una grieta de la pared.

Tal vez esta plaza era alegre hacia el 1800, con sus ladrillos rosa y sus casas. En la actualidad hay en ella algo seco y maligno, una delicada pizca de horror. Procede del monigote que está ahí arriba, sobre el zócalo. Al vaciar en bronce a ese universitario, lo han convertido en un brujo.

Miro a Impétraz de frente. No tiene ojos, apenas nariz, una barba carcomida por esa lepra extraña que cae a veces, como una epidemia, sobre todas las estatuas de un barrio. Saluda; el chaleco luce una mancha verde claro en el lugar del corazón. Tiene un aspecto dolorido y malo. No vive, no, pero tampoco es inanimado. Una sorda potencia emana de él: es como un viento que le rechaza; Impétraz quisiera echarme del patio de las Hipotecas. No me iré antes de acabar esta pipa.

Una alta sombra magra surge bruscamente detrás de mí. Me sobresalto.

—Perdóneme, señor, no quería molestarlo. Vi que movía usted los labios. Sin duda repetía frases de su libro. — Ríe—. ¿Andaba a la caza de alejandrinos?

Miro al Autodidacto con estupor. Pero él parece sorprendido de mi sorpresa:

—¿No hay que evitar cuidadosamente los alejandrinos en la prosa, señor? He descendido ligeramente en su estima. Le pregunto qué hace aquí a esta hora. Me explica que su patrón le ha dado permiso, y que ha venido directamente a la biblioteca; no almorzará y leerá hasta que cierren. Ya no lo escucho, pero ha de haberse apartado de su tema primitivo pues oigo de pronto: —...tener como usted la dicha de escribir un libro. Debo decir algo.

—Dicha... —digo con aire dubitativo. No entiende el sentido de mi respuesta y corrige rápidamente:

—Señor, hubiera debido decir: mérito.

Subimos la escalera. No me dan ganas de trabajar. Alguien ha dejado Eugénie Grandet sobre la mesa; el libro está abierto en la página veintisiete. Lo tomo maquinalmente, me pongo a leer la página veintisiete, luego la veintiocho; no

tengo ánimos para empezar por el principio. El Autodidacto se dirige a los estantes de la pared con paso vivo; trae dos volúmenes que deja sobre la mesa, con la expresión del perro que ha encontrado un hueso.

—¿Qué lee usted?

Me parece que le repugna decírmelo; vacila un poco, revuelve sus grandes ojos extraviados, y me tiende los libros como con violencia. Son: La turba y las turberas de Larbalétrier, e Hitopadesa o la instrucción útil de Lastex. ¿Pues bien? No veo qué es lo que le molesta; estas lecturas me parecen muy decentes. Para tranquilizar mi conciencia hojeo Hitopadesa, y sólo veo cosas elevadas.

Las tres

He dejado Eugénie Grandet. Me he puesto a trabajar, pero sin entusiasmo. El Autodidacto, que me ve escribir, me observa con respetuosa concupiscencia. De vez en cuando levanto un poco la cabeza, veo el inmenso cuello postizo, recto, de donde sale su pescuezo de gallina. Lleva un traje raído pero la camisa es de una blancura deslumbradora. Acaba de sacar del mismo estante otro libro cuyo título descifro al revés: La flecha de Caudebec, crónica normanda de Mlle. Julie Lavergne. Las lecturas del Autodidacto siempre me desconciertan.

De pronto me vuelven a la memoria los nombres de los últimos autores cuyas obras ha consultado: Lambert, Langlois, Larbalétrier, Lastev, Lavergne. Me iluminé; comprendo el método del Autodidacto: se instruye por orden alfabético.

Lo contemplo con una especie de admiración. ¡Qué voluntad necesita para realizar lenta, obstinadamente, un plan de tan vasta envergadura! Un día, hace siete años (me ha dicho que estudia desde hace siete años), entró con gran pompa en esta sala. Recorrió con la mirada los innumerables libros que tapizan las paredes y debió de decirse, poco más o menos como Rastignac: "Manos a la obra, ciencia humana". Después tomó el primer libro del primer estante del extremo derecho; lo abrió en la primera página con un sentimiento de respeto y espanto unido a una decisión inquebrantable. Hoy está en la L. K después de J, L después de K. Pasó brutalmente del estudio de los coleópteros al de la teoría de los cuantas, de una obra sobre Tamerlan a un panfleto católico sobre el darwinismo, sin desconcertarse ni un instante. Lo leyó todo; ha almacenado en su cabeza la mitad de lo que se sabe sobre la partenogénesis, la mitad de los argumentos contra la vivisección. Detrás, delante de él, hay un universo. Y se acerca el día en que se dirá, cerrando el último volumen del último estante del extremo izquierdo: '¿Y ahora?'.

Es el momento de la merienda; come con aire cándido, pan y una tableta de Gala Peter. Tiene los párpados bajos y puedo contemplar a gusto sus hermosas pestañas arqueadas, pestañas de mujer. Despide un olor a tabaco viejo, al que se mezcla, cuando respira, el perfume dulce del chocolate.

Viernes, las tres

Un poco más y caigo en la trampa del espejo. La evito, para caer en la trampa del vidrio: ocioso, con los brazos colgando, me acerco a la ventana. El Depósito, la Empalizada, la Vieja Estación. Bostezo tan fuerte que me asoma una lágrima a los ojos. Tengo la pipa en la mano derecha y el paquete de tabaco en la izquierda.



Habría que llenar la pipa. Pero me faltan fuerzas. Mis brazos penden; apoyo la frente en el cristal. Aquella vieja me irrita. Correteaba obstinadamente, con la vista perdida. A veces se detiene, temerosa, como si la hubiera rozado un peligro invisible. Ahí está bajo mi ventana; el viento le pega la falda a las rodillas. Se detiene, se arregla la pañoleta. Le tiemblan las manos. Reanuda la marcha; ahora la veo de espaldas. ¡Vieja cochinilla! Supongo que doblará a la derecha, en el bulevar Noir. Le faltan unos cien metros por recorrer; al paso que va, tardará lo menos diez minutos, diez minutos durante los cuales me quedaré así, mirándola, con la frente pegada al vidrio. Se detendrá veinte veces, seguirá, se detendrá...

Veo el porvenir. Está allí, en la calle, apenas más pálido que el presente. ¿Qué necesidad tiene de realizarse? ¿Qué ganará con ello? La vieja se va cojeando, se detiene, tira de una mecha gris que le asoma por debajo de la pañoleta. Camina; estaba allá, ahora está aquí... No sé dónde ando: ¿veo sus gestos o los preveo? Ya no distingo el presente del futuro, y sin embargo esto dura, se realiza poco a poco; la vieja avanza por la calle desierta, desplaza sus grandes zapatos de hombre. Así es el tiempo, el tiempo desnudo; viene lentamente a la existencia, se hace esperar y cuando llega uno siente asco porque cae en la cuenta de que hacía mucho que estaba allí. La vieja se acerca a la esquina de la calle, ahora sólo es un montoncito de trapos negros. Bueno, sí, lo acepto, esto es nuevo, no estaba ahí hace un instante. Pero es una novedad descolorida, desflorada, que nunca puede sorprender. Va a doblar la esquina, dobla... durante una eternidad.

Me arranco a la ventana y recorro el cuarto vacilando; me quedo pegado al espejo, me miro, me hastío: otra eternidad. Finalmente escapo a mi imagen y me desplomo sobre la cama. Miro el techo, quisiera dormir.

Calma. Calma. Ya no siento el deslizamiento, los roces del tiempo. Veo imágenes en el techo. Mano redondeles de luz, luego cruces. Mariposean. Y después se forma otra imagen; ésta, en el fondo de mis ojos. Es un animal grande, arrodillado. Veo sus patas delanteras y su albarda. El resto es borroso. Sin embargo lo reconozco: es un camello que vi en Marruecos, atado a una piedra. Se había arrodillado e incorporado seis veces seguidas; los chicos reían y lo excitaban con la voz.

Hace dos años era maravilloso: me bastaba cerrar los ojos; en seguida me zumbaba la cabeza como una colmena, veía rostros, árboles, casas, una japonesa desnuda lavándose en un tonel, un ruso muerto, junto a un charco de sangre, brotada de una ancha herida abierta. Recuperaba el gusto del alcuzcuz, el olor a aceite que llena a mediodía las calles de Burgos, el olor a hinojo que flota en las de Tetuán, los silbidos de los pastores griegos; me sentía conmovido. Hace mucho tiempo que se ha gastado esta alegría. ¿Renacerá hoy?

Un sol tórrido se desliza rígidamente en mi cabeza como una placa de linterna mágica. Le sigue un trozo de cielo azul; después de algunas sacudidas se inmoviliza, estoy todo dorado por dentro. ¿De qué día marroquí (o argelino, o sirio) se desprendió de improviso este esplendor? Me dejo caer en el pasado.

Meknes. ¿Cómo era aquel montañés que nos asustó en una callejuela, entre la mezquita berdana y la plaza encantadora sombreada por una morera? Se nos acercó, Anny estaba a mi derecha. O a mi izquierda.

Ese sol y ese cielo eran un engaño. Es la centésima vez que me dejo atrapar. Mis recuerdos son como las monedas en la bolsa del diablo: cuando uno la abre, sólo encuentra hojas secas.

Del montañés no veo sino un gran ojo reventado, lechoso. ¿Y era de él ese ojo? El médico que me exponía en Bakú el principio de los abortaderos del Estado, también era tuerto, y cuando quiero recordar su rostro, aparece de nuevo ese globo blancuzco. Esos dos hombres, como los nornes, sólo tienen un ojo que se pasan por turno.

El caso de la plaza de Meknes, donde sin embargo iba todos los días, es aún más simple: ya no la veo. Me queda la vaga sensación de que era encantadora, y estas cinco palabras indisolublemente unidas: una plaza encantadora de Meknes. Sin duda, si cierro los ojos o miro vagamente el techo, puedo reconstruir la escena: un árbol a lo lejos, una forma oscura y rechoncha se precipita hacia mí. Pero estoy inventándolo todo a mi gusto. El marroquí era alto y seco: ciertos conocimientos abreviados permanecen en mi memoria. Pero ya no veo nada; es inútil que hurgue en el pasado, sólo saco restos de imágenes y no sé muy bien lo que representan, ni si son recuerdos o ficciones.

Además, hay muchos casos en que estos mismos restos han desaparecido: no quedan sino palabras; aún podría contar las historias, y contarlas demasiado bien (en cuanto a la anécdota, no temo a nadie, salvo a los oficiales de marina y a los profesionales), pero son esqueletos. Se trata de un tipo que hace esto o aquello, pero no soy yo, no tengo nada de común con él. El individuo recorre países que no conozco mejor que si nunca hubiese ido. A veces acierto a pronunciar en mi relato esos hermosos nombres que se leen en los atlas: Aranjuez o Canterbury. Provocan en mí imágenes nuevas, como las que conciben, según sus lecturas, las personas que nunca han viajado; sueño basándome en palabras, eso es todo.

Para cien historias muertas quedan, sin embargo, una o dos historias vivas. Las evoco con precaución, a veces, no con demasiada frecuencia, por temor de gastarlas. Pesco una, vuelvo a ver la decoración, los personajes, las actitudes. De pronto me detengo: sentí el deterioro, vi apuntar una palabra bajo la trama de las sensaciones. Adivino que esta palabra pronto ocupará el lugar de varias imágenes que me gustan. En seguida me detengo, pienso rápido en otra cosa; no quiero fatigar mis recuerdos. Es inútil; la próxima vez que los evoque, una buena, parte se habrá cuajado.

Insinúo un vago movimiento para levantarme, para ir a buscar mis fotos de Meknes, en la caja que metí debajo de la mesa. ¿Para qué? Esos afrodisíacos ya no tienen efecto sobre mi memoria. El otro día encontré, bajo un secante, una pequeña foto empalidecida. Una mujer sonreía junto a un estanque. Contemplé un momento a esta persona sin reconocerla. Después leí, en el reverso: 'Anny, Portsmouth, abril 7, 27'.

Nunca sentí como hoy la impresión de carecer de dimensiones secretas, de estar limitado a mi cuerpo, a los pensamientos ligeros que suben de él como burbujas. Construyo mis recuerdos con el presente. Estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado; no puedo escaparme.



Llaman. Es el Autodidacto; lo había olvidado. Le prometí mostrarle mis fotos de viaje. Que el diablo se lo lleve.

Se sienta en una silla; sus nalgas tensas tocan el respaldo, y el busto rígido se inclina hacia adelante. Salto de la cama y enciendo la luz.

—¿Por qué, señor? Estábamos muy bien.

—No para ver fotografías... (Sartre, 2011, p.23 y ss.).



Módulo 3

Fuente: <https://pixabay.com>



La Filosofía y la ciencia

Propósito

Entiende a la ciencia como una forma de conocimiento sujeto a la crítica a través del análisis de sus métodos para evaluar los argumentos con los que se le trata de convencer.



Introducción

Desde su origen, la Filosofía ha tenido una profunda relación con la ciencia, pues se le ha llegado a conocer como la “madre” de la ciencia, debido a que, en su búsqueda de conocimiento, la totalidad de los objetos han sido susceptibles a la indagación filosófica, lo que con el tiempo devino en ámbitos de especialización que dieron origen a las diferentes ciencias positivas.

A partir del siglo xv se inicia un proceso de entronización de la racionalidad científica en el que la ciencia se consolida como la forma de conocimiento dominante y se menosprecian otras formas de conocimiento. La supuesta superioridad de la ciencia se fundamenta en la idea de que se presenta como un discurso racional, ideológicamente neutral y, por lo tanto, garante de una verdad objetiva universalmente válida.

Por otro lado, es imposible soslayar el impacto real que tiene la ciencia aplicada en la transformación y manipulación de la naturaleza. Para bien o para mal, la ciencia confiere poder a aquel que la detenta. Es un hecho que las sociedades más poderosas económicamente son aquellas que invierten en la ciencia.

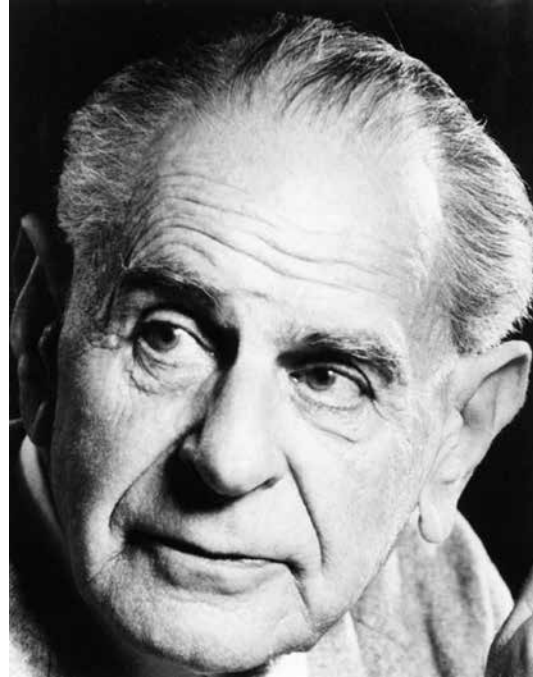
Gracias a lo anterior la ciencia deviene un interesante objeto de estudio para múltiples disciplinas, tales como la Psicología, la Sociología, la Historia y, por supuesto, la Filosofía. Esta última ha creado una rama específica de reflexión: la Filosofía de la ciencia, disciplina que se ocupa de asuntos como: cuál es el significado de la ciencia, cómo progresa, cuáles son los criterios de permiten delimitar el conocimiento científico, cuál es la autoridad cognitiva de la ciencia respecto a otras formas de conocimiento, entre otros.

Este módulo pretende hacer un acercamiento a la Filosofía de la ciencia Contemporánea a través del pensamiento de cuatro filósofos especialistas en dicha disciplina: Karl Popper, Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend y el francés Gastón Bachelard.

3.1. Karl Popper (Viena 1902–Londres 1994)

Popper fue uno de los filósofos más importantes e influyentes del siglo xx. Destacó en los ámbitos de la Filosofía Política y de la Epistemología. Respecto a su pensamiento político, fue un crítico acérrimo del totalitarismo y de aquellos regímenes que antepusieran el control de la libertad del individuo como condición del orden social. Algunas obras que expresan su pensamiento político son: *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*.

En lo que refiere a la Filosofía de la ciencia o Epistemología se abocó a la solución de dos problemas fundamentales: el de la inducción y el de la demarcación, con este propósito creó su propia metodología a la que llamó *falsacionismo*. Algunos de sus libros en donde expone su pensamiento epistemológico son: *La lógica de la investigación científica*, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* y *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*.



Karl Popper

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Karl_Popper

3.1.1. El racionalismo crítico

Popper se consideró un heredero de la larga tradición racionalista occidental; sin embargo, no se autodefine como un racionalista tradicional, como lo explica:

Yo soy un racionalista. Por racionalista entiendo un hombre que quiere comprender el mundo y aprender mediante la discusión con otros (Noten que no digo que un racionalista sostiene la teoría errónea de que los hombres son total o principalmente racionales). Por 'discutir con otros' entiendo, más concretamente, criticarlos, suscitar sus críticas y tratar de aprender de ellas... (Popper, 1998, p.46).

Como podemos ver, el racionalismo de Popper no se limita a considerar al racionalismo esencialmente fundado en la razón, sino que lo asienta en la posibilidad humana de confrontar puntos de vista, de criticar y ser criticado, de discutir y de dialogar en una incesante búsqueda común de la verdad; en este sentido, afirma:

Mi racionalismo no es dogmático. Admito de plano que no puedo probarlo racionalmente. Confieso francamente que elijo el racionalismo porque odio la violencia [...] O para decirlo de otra manera, mi racionalismo no es independiente, sino que se basa en una fe irracional en la actitud de razonabilidad. No creo que se pueda ir más allá de esto. Se podría decir, quizás, que mi fe irracional en los derechos iguales y recíprocos de convencer a otros y ser convencido por ellos es una fe en la razón humana... (Popper, 1972, p.427).

Para Popper, el racionalismo es, sobre todo, una opción ética, es decir, el que opta por la razón, el que prefiere apelar a la discusión civilizada para zanjar diferencias y llegar a acuerdos, está escogiendo el camino de la paz. Pero la cita dice mucho



más, ya que menciona un concepto fundamental para entender la filosofía de Popper: la *razonabilidad*, actitud en la que fundamenta su racionalismo. Sobre este último punto dice lo siguiente:

Lo que llamo la actitud de razonabilidad puede ser caracterizada mediante una observación como la siguiente: 'Creo que tengo razón, pero yo puedo estar equivocado y ser usted quien tenga la razón; en todo caso, discutámoslo, pues de esta manera es más probable que nos acerquemos a una verdadera comprensión que si meramente insistimos en que ambos tenemos la razón [...]'.
 Se comprenderá que lo que llamo la actitud de razonabilidad o actitud racionalista presupone una cierta dosis de humildad intelectual. Quizás sólo la pueden aceptar quienes tienen consciencia de que a veces se equivocan y quienes habitualmente no olvidan sus errores. Nace de la comprensión de que no somos omniscientes y de que debemos a otros la mayoría de nuestros conocimientos (Popper, 1972, p.426).

Nuestro autor identifica su racionalismo con una actitud que es condición *sine qua non* de toda discusión racional: la razonabilidad que implica una humildad intelectual de reconocer la falibilidad de la razón, a partir de esta, el sujeto racional deviene *sujeto razonable*, es decir, una persona dispuesta al ejercicio del diálogo argumentativo, capaz de modificar su punto de vista si se le demuestra que está equivocado, porque ante todo, el sujeto razonable es capaz de aprender de sus errores; solo a través del encuentro con el otro, a través del diálogo, los hombres se acercan a la verdad; no obstante, solo podemos acercarnos a la verdad porque nunca seremos los poseedores de la verdad absoluta. La verdad es una idea regulativa, el faro que nos guía, una meta ante la cual siempre nos quedamos cortos.

3.1.2. Dos problemas epistemológicos: la inducción y la demarcación

El falsacionismo es una propuesta metodológica que tiene como objetivo dotar de validez lógica al proceder científico. Esta propuesta tiene su origen en la reflexión de Karl Popper, en torno a lo que considera los dos problemas fundamentales de la epistemología: el problema de la inducción y el problema de la demarcación.

En líneas generales, el problema de la demarcación, en palabras de Popper (1998), "... consiste en encontrar un criterio que nos permita distinguir entre enunciados que pertenezcan a las ciencias empíricas (teorías, hipótesis) y otros enunciados, en particular los enunciados pseudocientíficos y metafísicos" (p.23). Se trata pues de encontrar una manera de delimitar el ámbito de lo científico.

El problema de la inducción hace referencia a la afirmación de que la lógica de la ciencia experimental es una lógica inductiva. En este punto es importante recordar que una *inferencia inductiva* es aquella que permite el paso de enunciados particulares a enunciados universales. Cuando deviene la lógica de la investigación científica, este proceder consiste en el método que explica

cómo, a partir de la observación, es posible derivar a la formulación de teorías científicas o leyes generales. En esta lógica, el científico es un observador atento e imparcial que registra su experiencia y es capaz de ver el comportamiento regular de la naturaleza y formular teorías o leyes científicas. En otras palabras, la ciencia inicia la observación y termina con teorías.

El problema está en que el proceder inductivista carece de validez lógica, pues como dice Popper (1999):

... desde un punto de vista lógico dista mucho de ser obvio que estemos justificados a inferir enunciados universales partiendo de enunciados singulares, por elevado que sea su número; pues cualquier conclusión que saquemos de este modo corre siempre el riesgo de resultar falsa: así, cualquiera que sea el número de ejemplares de cisnes blancos que hayamos observados, no está justificada la conclusión de que todos los cisnes sean blancos (p.27).

El problema de la inducción hace referencia a la falta absoluta de necesidad lógica entre premisas y conclusión. En la esfera de la lógica científica, dicho problema plantea la imposibilidad lógica de inferir leyes universales a partir de la observación. La consecuencia funesta de identificar la lógica de la investigación científica con el proceder inductivo lleva a la posición de aceptar que:

... obtenemos nuestro conocimiento [...] por un procedimiento que carece de validez lógica y es racionalmente injustificable, de modo que todo aparente conocimiento no es más que un tipo de creencia: creencia basada en el hábito. Esta respuesta implicaría que el conocimiento científico es irracional... (Popper, 1972, p.71).

Así, pues, la inducción no es viable ni como lógica científica ni como proveedora de criterios de demarcación, pues cualquier pseudo ciencia, como la astrología, estaría en la posibilidad de ofrecer infinidad de hechos que "confirmaran" sus afirmaciones. En este sentido, el falsacionismo se presenta como una propuesta capaz de proveer a la ciencia de una lógica formalmente válida que dé criterios de demarcación factibles.

3.1.3. El falsacionismo

La clave para comprender el falsacionismo se encuentra en la solución del problema de la inducción. Popper fue consciente de que el origen profundo del problema en cuestión estaba en el respeto, casi reverencial, que se le prestaba a la ciencia. En *Realismo y el objetivo de la ciencia* dice al respecto: "Sugerí, entonces que todo el problema venía de la creencia errónea de que el *conocimiento científico* era un tipo de conocimiento especialmente estricto o seguro o augusto" (Popper, 1998, p.52). Esta tendencia a creer a que la ciencia está exenta de error y, por lo tanto, ajena a todo cuestionamiento, actúa en el sujeto paralizando su capacidad crítica.

De acuerdo con Popper (1998), el primer paso para resolver el problema de la inducción es derribar el ídolo baconiano en el que se ha convertido la ciencia, eliminando "... la creencia errónea de que el *conocimiento científico* era un tipo de conocimiento especialmente estricto o seguro..." (p.52). Es decir, hay que



perderle el miedo al conocimiento científico, pues se trata de un conocimiento valioso e importante, pero no es la verdad absoluta ni está exento de la crítica.

La solución de Popper al problema de la inducción es, por decirlo de alguna manera, un procedimiento de cirugía mayor, pues, si después de todo la inducción es un procedimiento lógicamente defectuoso y, como ya hemos visto, identificarla con la lógica de investigación científica trae tantos problemas lógicos insalvables, entonces, ¡procedamos a eliminar a la inducción!, ya que para nuestro autor la inducción es simplemente un mito.

Si el problema está en la falta de justificación lógica de los enunciados universales, vale decir leyes o teorías científicas ¡entonces no les exijamos justificación!; aceptemos que todo enunciado universal, toda teoría científica, es una humilde conjetura que el científico lanza libremente con el objetivo de descubrir alguna regularidad en el universo. En palabras de Popper (1998):

... si suponemos que lo que llamamos 'conocimiento científico' consiste sólo en suposiciones o conjeturas, entonces este supuesto es suficiente para resolver el problema de la inducción [...] sin sacrificar el empirismo [...] porque *las suposiciones no se 'inducen a partir de observaciones'* [...] este hecho nos permite renunciar a la búsqueda de una lógica inductiva, a la búsqueda de la certidumbre [...] mientras seguimos nuestra búsqueda científica de la verdad (p.53).

Así, el conocimiento científico no se mueve en el ámbito de la certidumbre absoluta, antes bien, se trata de un conocimiento meramente hipotético. Mientras en la visión inductivista tradicional la investigación científica iniciaba con la observación a partir de la cual infería teorías, en la versión popperiana la ciencia inicia con el científico que conjetura e inventa teorías para resolver un problema y comprender la realidad. Por otra parte, como señala el vienes "..." las teorías científicas no son recopilaciones de observaciones, sino que son invenciones, conjeturas audazmente formuladas para su ensayo" (Popper, 1972, p.71). En otras palabras, las teorías científicas no son producto de observación, sino invenciones de la mente de los científicos. Estas teorías deberán ser puestas a prueba para mostrar su temple, es decir, para calar su poder explicativo. En este sentido, la racionalidad de la ciencia no está en el origen de las teorías, sino en el procedimiento para ponerlas a prueba, es decir, en su capacidad de ser sometidas a la crítica, al respecto señala:

Los irracionalistas tienen bastante razón cuando insisten en que tenemos 'fuentes de conocimiento' distintas de la razón y de la observación; por ejemplo, la inspiración [...] o la tradición que es quizá la 'fuente de conocimiento' más importante [...] Pero los irracionalistas se equivocan peligrosamente cuando sugieren que hay algún conocimiento, del tipo o la fuente o el origen que sea, que está por encima de la crítica racional o está exento de ella (Popper, 1972, p.68).

Para el falsacionismo, las teorías científicas son meras conjeturas injustificadas e injustificables, pero abiertas a la crítica. Estas teorías no las justifica la experiencia, es decir, el hecho de que una hipótesis sea verificada miles de veces no le da ningún grado especial de certidumbre. En el ejemplo clásico que ofrece Popper, cada cuervo negro que se vea no justifica el enunciado universal de que todos los

cuervos son negros. Por el contrario, una teoría, tenga el origen que tenga, debe exponerse a la crítica confrontándose con los hechos, ya que los hechos tienen la función de refutar la hipótesis. El científico no se aboca a la búsqueda de cuervos negros, sino a la del cuervo blanco, mientras no encuentre ese cuervo blanco podrá decir que la hipótesis de que los cuervos son negros es la mejor por el momento. Así, si el conocimiento es meramente conjetural, entonces la certidumbre es un imposible, no obstante, cada una de estas teorías son un *acercamiento* a la verdad.

Actividad. Lee el siguiente fragmento del texto de Popper titulado *En busca de un mundo mejor* y comenta con tus compañeros.



1. "Conocimiento" (Karl Popper)



Voy a empezar con el conocimiento. Vivimos en una época en la que de nuevo se ha puesto de moda el irracionalismo. Por consiguiente, deseo comenzar declarando que considero al *conocimiento científico* como el tipo de conocimiento mejor y más importante que tenemos, aunque estoy lejos de considerarlo el único. Los rasgos centrales del conocimiento científico son los siguientes:

1. Comienza con problemas, tanto prácticos como teóricos.

Un ejemplo de problema práctico de importancia es la lucha de la ciencia médica contra el sufrimiento evitable. Esta lucha ha tenido un enorme éxito; pero ha dado lugar a una consecuencia imprevista muy grave: la explosión demográfica. Esto significa que otro viejo problema ha pasado a tener una nueva urgencia: el problema del control de la natalidad. Una de las tareas más importantes de la ciencia médica consiste en encontrar una solución verdaderamente satisfactoria de este problema.

Ésta es la forma en que nuestros mayores éxitos abren nuevos problemas.

Un ejemplo de problema teórico fundamental en cosmología consiste en cómo puede comprobarse más la teoría de la gravitación y cómo pueden seguirse investigando las teorías del campo unificado. Un problema muy considerable y de importancia tanto teórica como práctica es la continuación del estudio del sistema inmunitario. En general, un problema teórico consiste en la tarea de proporcionar una explicación inteligible de un acontecimiento natural no explicado y en la comprobación de la teoría explicativa por medio de sus predicciones.

2. El conocimiento consiste en la búsqueda de la verdad, la búsqueda de teorías explicativas objetivamente verdaderas.

3. No es la búsqueda de la certeza. Errar es humano. Todo conocimiento humano es falible y por lo tanto incierto. De ello se sigue que hemos de establecer una firme distinción entre verdad y certeza. Que errar es humano no sólo significa que hemos de luchar constantemente contra el error, sino también que, aun cuando hayamos puesto el máximo cuidado, no podemos estar totalmente seguros de no haber cometido un error.



En ciencia, cometer una equivocación –un error– consiste esencialmente en considerar como verdadera una teoría que no lo es. (Mucho más raramente, consiste en considerar falsa una teoría que resulta verdadera.) Combatir la equivocación, el error, significa por tanto buscar la verdad objetiva y hacer todo lo posible por descubrir y eliminar las falsedades. Ésta es la tarea de la actividad científica. Así, podemos decir que nuestro objetivo en cuanto científicos es la verdad objetiva; más verdad, más verdad interesante, más verdad inteligible. No podemos aspirar razonablemente a la certeza tan pronto constatamos que el conocimiento humano es falible; también constatamos que *nunca* podemos estar *totalmente seguros* de que no hemos cometido un error. Esto también puede expresarse del siguiente modo:

Existen verdades inciertas –incluso enunciados verdaderos que consideramos falsos– pero no existen certezas inciertas.

Como nunca podemos conocer nada con seguridad, simplemente no vale la pena buscar la certeza; pero sí vale la pena buscar la verdad; y esto lo hacemos principalmente buscando equivocaciones, a fin de poder corregirlas.

Por ello, la ciencia, el conocimiento científico, es siempre hipotético: es *conocimiento por conjetura*. Y el método de la ciencia es el *método crítico*: el método de búsqueda y eliminación de errores al servicio de la verdad.

Por supuesto alguien me planteará ‘la vieja y famosa cuestión’, como la llama Kant: ‘¿qué es la verdad?’. En su obra principal (*Crítica de la razón pura*), Kant se niega a ofrecer una respuesta a esta pregunta distinta de la de que la verdad es ‘la correspondencia del conocimiento con su objeto’ (Yo diría algo muy parecido: *una teoría o un enunciado es verdadero si lo que dice corresponde a la realidad*). Y desearía agregar tres observaciones adicionales.

1. Todo enunciado formulado sin ambigüedad es verdadero o falso; y si es falso, su negación es verdadera.
2. Por ello existen tantos enunciados verdaderos como falsos.
3. Cada enunciado no ambiguo semejante (incluso si no sabemos con seguridad que es verdadero) o es verdadero o tiene una negación verdadera. De esto también se sigue que es erróneo identificar la verdad con una verdad definida o cierta. Hay que distinguir tajantemente entre verdad y certeza.

Si se nos llama de testigos a un proceso, se nos pide que digamos la verdad. Y se presume, con razón, que comprendemos esta exigencia: nuestra declaración debe corresponder con los hechos; no debería estar influida por nuestras convicciones subjetivas (o por las de otras personas). Si nuestra declaración no concuerda con los hechos, habremos mentido o bien cometido un error. Pero sólo un filósofo –de los llamados relativistas– estará de acuerdo con usted si dice: ‘No, mi declaración es verdadera, pues entiendo por verdad algo distinto a la correspondencia con los hechos. Entiendo por verdad, siguiendo la sugerencia del gran filósofo norteamericano William James, la utilidad; o bien, siguiendo la sugerencia de muchos filósofos sociales alemanes y norteamericanos, entiendo por verdad aquello que es aceptado; o bien lo que establece la sociedad; o bien la mayoría; o bien mi interés de grupo; o quizá la televisión’.

El relativismo filosófico oculto tras la ‘vieja y famosa cuestión’ ¿qué es la verdad? puede abrir la senda a cosas malas, como la propaganda de mentiras que incita a los hombres a odiar. Probablemente esto no lo advierten la mayoría de los que suscriben la posición relativista. Pero deberían y podrían haberlo percibido. Lo vio Bertrand Russell y también Julien Benda, autor de *La trahison des clercs* (*La traición de los intelectuales*).

El relativismo es uno de los muchos delitos que cometen los intelectuales. Es una traición de la razón y de la humanidad. Supongo que la aducida relatividad de la verdad que defienden algunos filósofos resulta de la mezcla de las nociones de verdad y certeza; pues en el caso de la certeza sí podemos hablar de grados de certeza; es decir, de más o menos fiabilidad. La certeza también es relativa en el sentido de que siempre depende de lo que está en juego. Pienso así que lo que aquí sucede es una confusión de verdad y certeza, y esto en algunos casos puede mostrarse con bastante claridad.

Todo esto tiene una gran importancia para la jurisprudencia y la práctica jurídica. La expresión ‘en caso de duda, fállese en favor del acusado’ y la idea de procesamiento por jurado lo muestran claramente. La tarea de los jurados consiste en juzgar si el caso al que se enfrentan es aún dudoso. Cualquiera que haya sido jurado comprenderá que la verdad es algo objetivo, mientras que la certeza es cuestión de apreciación subjetiva. Esta es la difícil situación a la que se enfrenta el jurado.

Cuando los miembros del jurado alcanzan un acuerdo –una convención– se denomina el ‘veredicto’. El veredicto está lejos de ser algo arbitrario. Es obligación de cada miembro del jurado intentar descubrir la verdad objetiva lo mejor que pueda, y según su conciencia. Pero al mismo tiempo, debe ser consciente de su falibilidad, de su incertidumbre. Y cuando exista una duda razonable acerca de la verdad, debe sentenciar en favor del acusado.

La tarea es ardua y de gran responsabilidad; muestra claramente que el tránsito de la búsqueda de la verdad al veredicto formulado en términos lingüísticos es cuestión de *decisión*, de juicio. Lo mismo sucede en la ciencia.

Todo lo que he dicho hasta ahora sin duda hará que me vuelvan a asociar con el ‘positivismo’ o con el ‘cientifismo’. No me importa, aun cuando estas expresiones se utilicen en el sentido de un abuso. Pero sí me importa que quienes las utilizan o bien no saben de qué están hablando o violentan los hechos.

A pesar de mi admiración por el conocimiento científico, no soy un partidario del cientifismo, pues el cientifismo afirma dogmáticamente la autoridad del conocimiento científico; mientras que yo no creo en autoridad alguna y siempre me he resistido al dogmatismo; y sigo resistiéndome, especialmente en la ciencia. Me opongo a la tesis de que el cientifismo debe creer en su teoría. Por lo que a mí respecta, ‘yo no creo en la creencia’, como dice E. M. Forster; y yo, especialmente, no creo en la creencia en la ciencia. A lo sumo creo que la creencia tiene un lugar en la ética, e incluso aquí sólo en algunos casos. Creo, por ejemplo, que la verdad objetiva es un valor –es decir, un valor ético, quizá el mayor valor que exista– y que la crueldad es el mayor mal.

Tampoco soy positivista simplemente porque considero moralmente erróneo creer en la realidad y en la importancia infinita del sufrimiento humano y el mal y en la realidad e importancia de la esperanza humana y de la bondad humana.



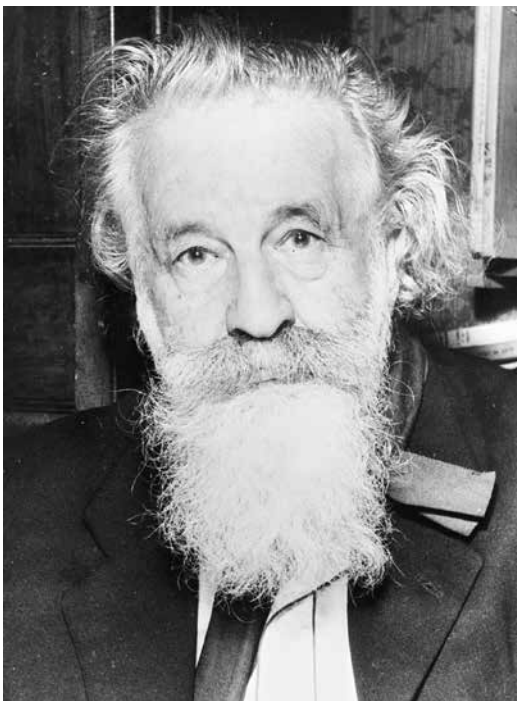
Debo responder de forma diferente a otra acusación que con frecuencia se me formula. Es la acusación de que soy un escéptico y de que por lo tanto o bien me contradigo o bien estoy diciendo algo carente de sentido (según el *Tractatus* de Wittgenstein, 6.51).

En realidad es correcto tildarme de escéptico (en el sentido clásico) en tanto niego la posibilidad de un criterio general de verdad (no tautológico). Pero esto vale para todo pensador racional, por ejemplo, para Kant, Wittgenstein o Tarski. Y yo, al igual que ellos, acepto la lógica clásica (que interpreto como el canon de la crítica...) Pero mi posición difiere fundamentalmente de lo que hoy día se suele denominar escéptico. En cuando filósofo no me interesa la duda y la incertidumbre, porque son estados subjetivos y porque hace mucho tiempo abandoné por superflua la búsqueda de la certeza subjetiva. El problema que me interesa es el de los *motivos racionales críticos en sentido objetivo* para preferir una teoría a otra, en la *búsqueda de la verdad*. Estoy seguro de que ningún escéptico moderno ha dicho algo como esto antes que yo (1996, pp. 17-22).



3.2. Gastón Bachelard

3.2.1. La noción de obstáculo epistemológico



Gaston Bachelard
Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Gaston_Bachelard

Gastón Bachelard nació en Francia en 1884, fue filósofo, epistemólogo, poeta, físico, profesor de Física y crítico literario. Estuvo interesado por la historia de la ciencia moderna y al mismo tiempo por la imaginación literaria.

Para Bachelard existen dos tipos de conocimientos:

1. El conocimiento común u ordinario que se fundamenta en la observación del contexto para extraer los conocimientos necesarios para la vida cotidiana.
2. El conocimiento científico: un conocimiento más estructurado que utiliza métodos de investigación para describir los fenómenos de la Naturaleza.

“Para todo espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta, si no hubo pregunta no puede haber conocimiento científico. Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se construye” (Bachelard, 2007, p.16).

3.2.2. La ruptura epistemológica

Gastón Bachelard planteó que el avance de la ciencia no se da por una acumulación de conocimientos, sino por el cambio radical del conocimiento antiguo a uno nuevo, corrigiendo o “rompiendo” radicalmente

con lo ya establecido teniéndolo como cierto, de tal manera que se podían construir nuevos conceptos y nuevos métodos.

El conocimiento científico se desarrolla por corrección de errores. Una aguda frase de Gastón Bachelard dice que: "La ciencia no se desarrolla por evolución sino por revolución".

Para alcanzar este nivel de crecimiento epistemológico, el espíritu científico tiene que eliminar los hábitos analíticos que siempre ha utilizado la experiencia y que le son propios al espíritu pre-científico; Bachelard identifica estos hábitos como obstáculos epistemológicos que se oponen a la formación de un espíritu científico.

Los obstáculos epistemológicos no se refieren a los elementos externos que intervienen en el proceso de adquirir el conocimiento científico, sino a las condiciones psicológicas, aquellas que se convierten en la dificultad para captar las indagaciones que parten del fenómeno que se pretende analizar.

Primer obstáculo: la experiencia básica

En la construcción de conceptos científicos el primer obstáculo que se nos presenta son los conocimientos previos, aquellos que se obtienen en los primeros años de vida intelectual, limitando el proceso de aprendizaje y el espíritu crítico. Nos basamos en observaciones que son subjetivas, que nos hacen caer en concepciones erróneas, vemos las cosas como queremos verlas y no como en realidad son.

Segundo obstáculo: el conocimiento general

Las explicaciones generalizadas de un concepto pueden provocar errores, debido a que los conceptos se tornan indefinidos por dar una definición muy amplia para describir la situación o fenómeno que se trate, dejando a un lado los aspectos detallados que permiten entender con claridad las características de lo que estamos abordando.

Tercer obstáculo: el verbal

Se presenta cuando mediante una palabra tratamos de explicar un concepto. Esta reducción en el uso del lenguaje genera que la descripción o fenómeno que se trate de explicar sea poco útil porque no detalla las características que nos puede proveer de los conocimientos necesarios para ampliar nuestra indagación o análisis.

Cuarto obstáculo: el conocimiento unitario y pragmático

Explicar una unidad como un todo se da en automático, lo hacemos sintetizándolo a través de su utilidad. Para Bachelard (2007): "En todos los fenómenos se busca la utilidad humana, no sólo por la ventaja positiva que se pueda procurar sino como principio de la explicación" (p.110).



Quinto obstáculo: el sustancialista

Trata de explicar el concepto de un objeto al mencionar todas sus cualidades, desde la más compleja hasta la más simple. Bachelard expone un sustancialismo de lo oculto, el cual supone una realidad cubierta por la propia sustancia provocando un problema, ya que se tiene que mostrar el contenido de la sustancia para poner en evidencia toda su realidad.

Sexto obstáculo: psicoanálisis del realista

A simple vista un objeto que puede parecer tan real como la construcción de un concepto parece innecesario, ya que la impresión que guarda la imagen del objeto es más imponente que la emisión de palabras.

Séptimo obstáculo: el animista

Es la explicación que se le da a un concepto mediante analogías.

Octavo obstáculo: el mito de la digestión

Consiste en la asimilación de los contenidos de un concepto, casi como el proceso que realizamos cuando probamos un alimento y lo digerimos: ponemos en marcha el sentido del gusto y analizamos si nos agrada o no, el sabor, la consistencia, etc.

Noveno obstáculo: el de la libido y conocimiento objetivo

Se interpreta como la voluntad de poder o dominio que se tiene sobre los demás ante la explicación que tiene el científico sobre el concepto de un fenómeno, objeto o situación. Es el placer que tiene el investigador cuando no deja de dar explicación de un fenómeno o situación nueva.

Decimo obstáculo: el conocimiento cuantitativo

Es todo conocimiento cuantitativo porque se considera libre de errores; todo aquello que se puede contar tiene mayor validez frente a lo que no se pueda contar. Es un conocimiento objetivo inmediato, ya que lo cualitativo se considera impreciso o falaz por presentar juicios erróneos teniendo que rectificarse (Bachelard, 2007).

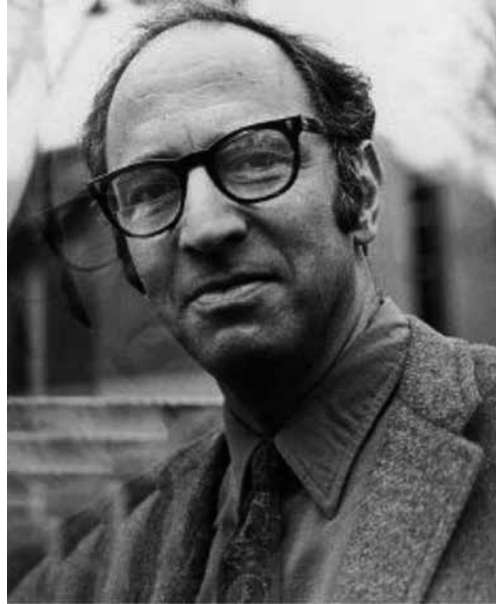
3.3. Thomas S. Kuhn (Cincinnati 1922-Cambridge 1996)

Fue un filósofo e historiador de la ciencia norteamericano. Formado originalmente como físico, fue un apasionado estudioso de la historia de la ciencia, campo en el que logró un gran reconocimiento. Fue profesor en la Universidad de Princeton y en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. Escribió una de las obras fundamentales de la Filosofía de la ciencia titulada *La estructura de las revoluciones científicas*.

3.3.1. Las revoluciones científicas

Para Kuhn, la ciencia es un fenómeno histórico, es decir, las teorías científicas cambian a través del tiempo en un proceso en el que viejas ideas son sustituidas por nuevas. Kuhn creyó haber encontrado en la historia de la ciencia el patrón para explicar dicho proceso. Para este propósito articuló una serie de conceptos, tales como revolución científica, paradigma, comunidad científica, ciencia normal, ciencia extraordinaria, crisis, anomalía, entre otros.

Lo que distingue a Kuhn de Popper y de Feyerabend es que mientras los dos últimos consideran el papel del científico como individuo, Kuhn lo considera en un contexto mucho más amplio: como miembro de una comunidad científica, la cual se constituye alrededor de un mismo paradigma compartido. Ahora bien, ¿Qué es un paradigma?



Thomas S. Kuhn

Fuente: https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Kuhn

El concepto de **paradigma** es la clave que permite comprender cómo se desarrolla una revolución científica. Dicho concepto se explica como un conjunto de "...realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (Kuhn, 1986, p.13). De alguna manera el paradigma engloba al conjunto de teorías y de procedimientos que dominan dentro de un campo disciplinar determinado. En este sentido, el paradigma conduce el trabajo científico determinado cuáles son los problemas que vale la pena resolver y cómo se deben resolver. Este paradigma se manifiesta en los libros y artículos que escriben los miembros de la comunidad científica. Asimismo, los miembros de la comunidad científica devienen reproductores del paradigma dominante al convertirse en docentes formadores de futuros científicos.

Al trabajo científico que se hace dentro de los lineamientos que impone el paradigma dominante Kuhn le llama **ciencia normal**; se trata de la actividad científica ordinaria en la que el científico **normal** trabaja sin cuestionar al paradigma, respetando los cánones que se le imponen. La ciencia normal es esencialmente conservadora y hasta proteccionista, es decir, al científico normal no le interesa ir más allá, buscar nuevos problemas, nuevos métodos, por el contrario, se convierte en un defensor del paradigma, y todo aquello que no se ajuste al paradigma caerá en el ámbito de la **no ciencia**. En este contexto es importante aclarar que el periodo de dominio de un determinado paradigma no tiene límites, puede durar años, décadas o hasta siglos.

Entonces, ¿en qué momento se da una revolución científica? El paso de la ciencia normal a la ciencia extraordinaria está mediado por un periodo de crisis. En sentido estricto, ningún paradigma proporciona una explicación perfecta y completa del mundo, todo paradigma tiene sus limitaciones en tanto que pueden aparecer problemas para los cuales no tenga respuesta. Estas limitaciones reciben el



nombre de **anomalías**. Cuando las anomalías son demasiado serias y ponen en peligro la viabilidad del paradigma, empieza un periodo de pérdida de confianza en el paradigma y se comienza a trabajar en teorías alternativas. Cuando las nuevas teorías representan una alternativa plausible y una mejor explicación, se entra en un periodo de ciencia **extraordinaria**. Los científicos se dividen en conservadores y revolucionarios: aquellos que defiende al viejo paradigma y aquellos que trabajan desde el paradigma alternativo. Por lo general los científicos jóvenes son los que mejor se adaptan al nuevo paradigma, mientras que los científicos viejos, acostumbrados al viejo paradigma, son conservadores.

La revolución científica culmina cuando el viejo paradigma es sustituido por un nuevo paradigma.



Actividad
Módulo tres

Actividad. Lee con atención el siguiente fragmento del texto *La estructura de las revoluciones científicas* y coméntalo con tus compañeros:

I. "Introducción: un papel para la historia" (Thomas S. Kuhn)



Si se considera a la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología, puede producir una transformación decisiva de la imagen que tenemos actualmente de la ciencia. Esa imagen fue trazada previamente, incluso por los mismos científicos, sobre todo a partir del estudio de los logros científicos llevados a cabo, que se encuentran en las lecturas clásicas y, más recientemente, en los libros de texto con los que cada una de las nuevas generaciones de científicos aprende a practicar su profesión. Sin embargo, es inevitable que la finalidad de esos libros sea persuasiva y pedagógica; un concepto de la ciencia que se obtenga de ellos no tendrá más probabilidades de ajustarse al ideal que los produjo, que la imagen que pueda obtenerse de una cultura nacional mediante un folleto turístico o un texto para el aprendizaje del idioma. En este ensayo tratamos de mostrar que hemos sido mal conducidos por ellos en aspectos fundamentales. Su finalidad es trazar un bosquejo del concepto absolutamente diferente de la ciencia que puede surgir de los registros históricos de la actividad de investigación misma. Sin embargo, incluso a partir de la historia, ese nuevo concepto no surgiría si continuáramos buscando y estudiando los datos históricos con el único fin de responder a las preguntas planteadas por el estereotipo no histórico que procede de los libros de texto científicos. Por ejemplo, esos libros de texto dan con frecuencia la sensación de implicar que el contenido de la ciencia está ejemplificado solamente mediante las observaciones, leyes y teorías que se describen en sus páginas. De manera casi igual de regular, los mismos libros se interpretan como si dijeran que los métodos científicos son simplemente los ilustrados por las técnicas de manipulación utilizadas en la reunión de datos para el texto, junto con las operaciones lógicas empleadas para relacionar esos datos con las generalizaciones teóricas del libro de texto en cuestión. El resultado ha sido un concepto de la ciencia con profundas implicaciones sobre su naturaleza y su desarrollo. Si la ciencia es la constelación de hechos, teorías y métodos reunidos en los libros de texto actuales, entonces los científicos son hombres que, obteniendo o no buenos resultados, se han esforzado en contribuir con alguno

que otro elemento a esa constelación particular. El desarrollo científico se convierte en el proceso gradual mediante el que esos conceptos han sido añadidos, solos y en combinación, al caudal creciente de la técnica y de los conocimientos científicos, y la historia de la ciencia se convierte en una disciplina que relata y registra esos incrementos sucesivos y los obstáculos que han inhibido su acumulación. Al interesarse por el desarrollo científico, el historiador parece entonces tener dos tareas principales. Por una parte, debe determinar por qué hombre y en qué momento fue descubierto o inventado cada hecho, ley o teoría científica contemporánea. Por otra, debe describir y explicar el conjunto de errores, mitos y supersticiones que impidieron una acumulación más rápida de los componentes del caudal científico moderno. Muchas investigaciones han sido encaminadas hacia estos fines y todavía hay algunas que lo son. Sin embargo, durante los últimos años, unos cuantos historiadores de la ciencia han descubierto que les es cada vez más difícil desempeñar las funciones que el concepto del desarrollo por acumulación les asigna. Como narradores de un proceso en incremento, descubren que las investigaciones adicionales hacen que resulte más difícil, no más sencillo, el responder a preguntas tales como: ¿Cuándo se descubrió el oxígeno? ¿Quién concibió primeramente la conservación de la energía? Cada vez más, unos cuantos de ellos comienzan a sospechar que constituye un error el plantear ese tipo de preguntas. Quizá la ciencia no se desarrolla por medio de la acumulación de descubrimientos e inventos individuales. Simultáneamente, esos mismos historiadores se enfrentan a dificultades cada vez mayores para distinguir el componente 'científico' de las observaciones pasadas, y las creencias de lo que sus predecesores se apresuraron a tachar de 'error' o 'superstición'. Cuanto más cuidadosamente estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística o la termodinámica calórica, tantos más seguros se sienten que esas antiguas visiones corrientes de la naturaleza, en conjunto, no son ni menos científicos, ni más el producto de la idiosincrasia humana, que las actuales. Si esas creencias anticuadas deben denominarse mitos, entonces éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismos tipos de razones que conducen, en la actualidad, al conocimiento científico. Por otra parte, si debemos considerarlos como ciencia, entonces ésta habrá incluido conjuntos de creencias absolutamente incompatibles con las que tenemos en la actualidad. Entre esas posibilidades, el historiador debe escoger la última de ellas. En principio, las teorías anticuadas no dejan de ser científicas por el hecho de que hayan sido descartadas. Sin embargo, dicha opción hace difícil poder considerar el desarrollo científico como un proceso de acumulación. La investigación histórica misma que muestra las dificultades para aislar inventos y descubrimientos individuales proporciona bases para abrigar dudas profundas sobre el proceso de acumulación, por medio del que se creía que habían surgido esas contribuciones individuales a la ciencia. El resultado de todas estas dudas y dificultades es una revolución historiográfica en el estudio de la ciencia, aunque una revolución que se encuentra todavía en sus primeras etapas. Gradualmente, y a menudo sin darse cuenta cabal de que lo están haciendo así, algunos historiadores de las ciencias han comenzado a plantear nuevos tipos de preguntas y a trazar líneas diferentes de desarrollo para las ciencias que, frecuentemente, nada tienen de acumulativas. En lugar de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia más antigua a nuestro caudal de conocimientos, tratan de poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época. Por ejemplo, no se hacen preguntas respecto a la relación de las opiniones de Galileo con las de la ciencia moderna, sino, más bien, sobre la relación existente entre sus opiniones y las de su grupo, o sea: sus maestros, contemporáneos y sucesores inmediatos en las ciencias. Además, insisten en estudiar las opiniones de ese grupo y de otros similares, desde el punto de vista –a menudo muy diferente del



de la ciencia moderna— que concede a esas opiniones la máxima coherencia interna y el ajuste más estrecho posible con la naturaleza. Vista a través de las obras resultantes, que, quizá, estén mejor representadas en los escritos de Alexandre Koyré, la ciencia no parece en absoluto la misma empresa discutida por los escritores pertenecientes a la antigua tradición historiográfica. Por implicación al menos, esos estudios históricos sugieren la posibilidad de una imagen nueva de la ciencia. En este ensayo vamos a tratar de trazar esa imagen, estableciendo explícitamente algunas de las nuevas implicaciones historiográficas. ¿Qué aspecto de la ciencia será el más destacado durante ese esfuerzo? El primero, al menos en orden de presentación, es el de la insuficiencia de las directrices metodológicas, para dictar, por sí mismas, una conclusión substantiva única a muchos tipos de preguntas científicas. Si se le dan instrucciones para que examine fenómenos eléctricos o químicos, el hombre que no tiene conocimientos en esos campos, pero que sabe qué es ser científico, puede llegar, de manera legítima, a cualquiera de una serie de conclusiones incompatibles. Entre esas posibilidades aceptables, las conclusiones particulares a que llegue estarán determinadas, probablemente, por su experiencia anterior en otros campos, por los accidentes de su investigación y por su propia preparación individual. ¿Qué creencias sobre las estrellas, por ejemplo, trae al estudio de la química o la electricidad? ¿Cuál de los muchos experimentos concebibles apropiados al nuevo campo elige para llevarlo a cabo antes que los demás? ¿Y qué aspectos del fenómeno complejo que resulta le parecen particularmente importantes para elucidar la naturaleza del cambio químico o de la afinidad eléctrica? Para el individuo al menos, y a veces también para la comunidad científica, las respuestas a preguntas tales como éstos son, frecuentemente, determinantes esenciales del desarrollo científico. Debemos notar, por ejemplo, en la Sección II, que las primeras etapas de desarrollo de la mayoría de las ciencias se han caracterizado por una competencia continua entre una serie de concepciones distintas de la naturaleza, cada una de las cuales se derivaba parcialmente de la observación y del método científico y, hasta cierto punto, todas eran compatibles con ellos. Lo que diferenciaba a esas escuelas no era uno u otro error de método —todos eran ‘científicos’— sino lo que llegaremos a denominar sus modos inconmensurables de ver el mundo y de practicar en él las ciencias. La observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero, por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado. Sin embargo, este elemento arbitrario no indica que cualquier grupo científico podría practicar su profesión sin un conjunto dado de creencias recibidas. Ni hace que sea menos importante la constelación particular que profese efectivamente el grupo, en un momento dado. La investigación efectiva apenas comienza antes de que una comunidad científica crea haber encontrado respuestas firmes a preguntas tales como las siguientes: ¿Cuáles son las entidades fundamentales de que se compone el Universo? ¿Cómo interactúan esas entidades, unas con otras y con los sentidos? ¿Qué preguntas pueden plantearse legítimamente sobre esas entidades y qué técnicas pueden emplearse para buscar las soluciones? Al menos en las ciencias maduras, las respuestas (o substitutos completos de ellas) a preguntas como éstas se encuentran enclavadas firmemente en la iniciación educativa que prepara y da licencia a los estudiantes para la práctica profesional. Debido a que esta educación es tanto rigurosa como rígida, esas respuestas llegan a ejercer una influencia profunda sobre la mentalidad científica. El que puedan hacerlo, justifica en gran parte tanto la eficiencia peculiar de la actividad investigadora normal como la de la dirección que siga ésta en cualquier momento

dado. Finalmente, cuando examinemos la ciencia normal en las Secciones III, IV y V, nos gustaría describir esta investigación como una tentativa tenaz y ferviente de obligar a la naturaleza a entrar en los cuadros conceptuales proporcionados por la educación profesional. Al mismo tiempo, podemos preguntarnos si la investigación podría llevarse a cabo sin esos cuadros, sea cual fuere el elemento de arbitrariedad que forme parte de sus orígenes históricos y, a veces, de su desarrollo subsiguiente. Sin embargo, ese elemento de arbitrariedad se encuentra presente y tiene también un efecto importante en el desarrollo científico, que examinaremos detalladamente en las Secciones VI, VII y VIII. La ciencia normal, la actividad en que, inevitablemente, la mayoría de los científicos consumen casi todo su tiempo, se predica suponiendo que la comunidad científica sabe cómo es el mundo. Gran parte del éxito de la empresa se debe a que la comunidad se encuentra dispuesta a defender esa suposición, si es necesario a un costo elevado. Por ejemplo, la ciencia normal suprime frecuentemente innovaciones fundamentales, debido a que resultan necesariamente subversivas para sus compromisos básicos. Sin embargo, en tanto esos compromisos conservan un elemento de arbitrariedad, la naturaleza misma de la investigación normal asegura que la innovación no será suprimida durante mucho tiempo. A veces, un problema normal, que debería resolverse por medio de reglas y procedimientos conocidos, opone resistencia a los esfuerzos reiterados de los miembros más capaces del grupo dentro de cuya competencia entra. Otras veces, una pieza de equipo, diseñada y construida para fines de investigación normal, no da los resultados esperados, revelando una anomalía que, a pesar de los esfuerzos repetidos, no responde a las esperanzas profesionales. En esas y en otras formas, la ciencia normal se extravía repetidamente. Y cuando lo hace –o sea, cuando la profesión no puede pasar por alto ya las anomalías que subvierten la tradición existente de prácticas científicas– se inician las investigaciones extraordinarias que conducen por fin a la profesión a un nuevo conjunto de compromisos, una base nueva para la práctica de la ciencia. Los episodios extraordinarios en que tienen lugar esos cambios de compromisos profesionales son los que se denominan en este ensayo revoluciones científicas. Son los complementos que rompen la tradición a la que está ligada la actividad de la ciencia normal. Los ejemplos más evidentes de revoluciones científicas son los episodios famosos del desarrollo científico que, con frecuencia, han sido llamados anteriormente revoluciones. Por consiguiente, en las Secciones IX y X, donde examinaremos directamente, por primera vez, la naturaleza de las revoluciones científicas, nos ocuparemos repetidas veces de los principales puntos de viraje del desarrollo científico, asociados a los nombres de Copérnico, Newton, Lavoisier y Einstein. De manera más clara que la mayoría de los demás episodios de la historia de, al menos, las ciencias físicas, éstos muestran lo que significan todas las revoluciones científicas. Cada una de ellas necesitaba el rechazo, por parte de la comunidad, de una teoría científica antes reconocida, para adoptar otra incompatible con ella. Cada una de ellas producía un cambio consiguiente en los problemas disponibles para el análisis científico y en las normas por las que la profesión determinaba qué debería considerarse como problema admisible o como solución legítima de un problema. Y cada una de ellas transformaba la imaginación científica en modos que, eventualmente, deberemos describir como una transformación del mundo en que se llevaba a cabo el trabajo científico. Esos cambios, junto con las controversias que los acompañan casi siempre, son las características que definen las revoluciones científicas. Esas características surgen, con una claridad particular, por ejemplo, de un estudio de la revolución de Newton o de la de la química. Sin embargo, es tesis fundamental de este ensayo que también podemos encontrarlas por medio del estudio de muchos otros episodios que no fueron tan evidentemente revolucionarios. Para el grupo profesional, mucho más reducido, que fue afectado



por ellas, las ecuaciones de Maxwell fueron tan revolucionarias como las de Einstein y encontraron una resistencia concordante. La invención de otras nuevas teorías provoca, de manera regular y apropiada, la misma respuesta por parte de algunos de los especialistas cuyo especial campo de competencia infringen. Para esos hombres, la nueva teoría implica un cambio en las reglas que regían la práctica anterior de la ciencia normal. Por consiguiente, se refleja inevitablemente en gran parte del trabajo científico que ya han realizado con éxito. Es por esto por lo que una nueva teoría, por especial que sea su gama de aplicación, raramente, o nunca, constituye sólo un incremento de lo que ya se conoce. Su asimilación requiere la reconstrucción de teoría anterior y la reevaluación de hechos anteriores; un proceso intrínsecamente revolucionario, que es raro que pueda llevar a cabo por completo un hombre solo y que nunca tiene lugar de la noche a la mañana. No es extraño que los historiadores hayan tenido dificultades para atribuir fechas precisas a este proceso amplio que su vocabulario les impele a considerar como un suceso aislado. Las nuevas invenciones de teorías no son tampoco los únicos sucesos científicos que tienen un efecto revolucionario sobre los especialistas en cuyo campo tienen lugar. Los principios que rigen la ciencia normal no sólo especifican qué tipos de entidades contiene el Universo, sino también, por implicación, los que no contiene. De ello se desprende, aunque este punto puede requerir una exposición amplia, que un descubrimiento como el del oxígeno o el de los rayos x no se limita a añadir un concepto nuevo a la población del mundo de los científicos. Tendrá ese efecto en última instancia, pero no antes de que la comunidad profesional haya reevaluado los procedimientos experimentales tradicionales, alterado su concepto de las entidades con las que ha estado familiarizada durante largo tiempo y, en el curso del proceso, modificado el sistema teórico por medio del que se ocupa del mundo. Los hechos y las teorías científicas no son categóricamente separables, excepto quizá dentro de una tradición única de una práctica científica normal. Por eso el descubrimiento inesperado no es simplemente real en su importancia y por eso el mundo científico es transformado desde el punto de vista cualitativo y enriquecido cuantitativamente por las novedades fundamentales aportadas por hecho o teoría. Esta concepción amplia de la naturaleza de las revoluciones científicas es la que delineamos en las páginas siguientes. Desde luego, la extensión deforma el uso habitual. Sin embargo, continuaré hablando incluso de los descubrimientos como revolucionarios, porque es precisamente la posibilidad de relacionar su estructura con la de, por ejemplo, la revolución de Copérnico, lo que hace que la concepción amplia me parezca tan importante. La exposición anterior indica cómo van a desarrollarse las nociones complementarias de la ciencia normal y de las revoluciones científicas, en las nueve secciones que siguen inmediatamente. El resto del ensayo trata de vérselas con tres cuestiones centrales que quedan. La Sección xi, al examinar la tradición del libro de texto, pondera por qué han sido tan difíciles de comprender anteriormente las revoluciones científicas. La Sección xii describe la competencia revolucionaria entre los partidarios de la antigua tradición científica normal y los de la nueva. Así, examina el proceso que, en cierto modo, debe reemplazar, en una teoría de la investigación científica, a los procedimientos de confirmación o denegación que resultan familiares a causa de nuestra imagen usual de la ciencia. La competencia entre fracciones de la comunidad científica es el único proceso histórico que da como resultado, en realidad, el rechazo de una teoría previamente aceptada o la adopción de otra. Finalmente, en la Sección xiii, planteamos la pregunta de cómo el desarrollo por medio de las revoluciones puede ser compatible con el carácter aparentemente único del progreso científico. Sin embargo, para esta pregunta, el ensayo sólo proporcionará los trazos generales de una respuesta, que depende de las características de la comunidad científica y que requiere mucha exploración y

estudio complementarios. Indudablemente, algunos lectores se habrán preguntado ya si el estudio histórico puede efectuar el tipo de transformación conceptual hacia el que tendemos en esta obra. Se encuentra disponible todo un arsenal de dicotomías, que sugieren que ello no puede tener lugar de manera apropiada. Con demasiada frecuencia, decimos que la historia es una disciplina puramente descriptiva. Sin embargo, las tesis que hemos sugerido son, a menudo, interpretativas y, a veces, normativas. Además, muchas de mis generalizaciones se refieren a la sociología o a la psicología social de los científicos; sin embargo, al menos unas cuantas de mis conclusiones, corresponden tradicionalmente a la lógica o a la epistemología. En el párrafo precedente puede parecer incluso que he violado la distinción contemporánea, muy influyente, entre 'el contexto del descubrimiento' y 'el contexto de la justificación'. ¿Puede indicar algo, sino una profunda confusión, esta mezcla de campos e intereses diversos? Habiendo estado intelectualmente formado en esas distinciones y otras similares, difícilmente podría resultarme más evidente su importancia y su fuerza. Durante muchos años las consideré casi como la naturaleza del conocimiento y creo todavía que, reformuladas de manera apropiada, tienen algo importante que comunicarnos. Sin embargo, mis tentativas para aplicarlas, incluso grosso modo, a las situaciones reales en que se obtienen, se aceptan y se asimilan los conocimientos, han hecho que parezcan extraordinariamente problemáticas. En lugar de ser distinciones lógicas o metodológicas elementales que, por ello, serían anteriores al análisis del conocimiento científico, parecen ser, actualmente, partes integrantes de un conjunto tradicional de respuestas substantivas a las preguntas mismas sobre las que han sido desplegadas. Esta circularidad no las invalida en absoluto, sino que las convierte en partes de una teoría y, al hacerlo, las sujeta al mismo escrutinio aplicado regularmente a las teorías en otros campos. Para que su contenido sea algo más que pura abstracción, ese contenido deberá descubrirse, observándolas en su aplicación a los datos que se supone que deben elucidar. ¿Cómo podría dejar de ser la historia de la ciencia una fuente de fenómenos a los que puede pedirse legítimamente que se apliquen las teorías sobre el conocimiento? (Kuhn, 1986, pp.20-32).



3.4. Paul Feyerabend (Viena 1924-Ginebra 1994)

Poseedor de una personalidad compleja, Paul Feyerabend fue el *enfant terrible* de la Filosofía de la ciencia. Es autor de una obra sumamente polémica en la que cuestiona seriamente la existencia del método científico, así como la supuesta superioridad de la ciencia respecto a otras formas de conocimiento. Por mantener una posición excesivamente crítica frente a la racionalidad científica dominante fue considerado "el peor enemigo de la ciencia". En realidad fue un filósofo libertario que consideró que romper con los cánones siempre es positivo, pues genera cosas nuevas, por ello, a su posición se le conoce como anarquismo epistemológico. Su obra más importante lleva por título *Tratado contra el método*.

3.4.1. El irracionalismo

La obra de Feyerabend se caracteriza por un afán constante de denunciar el poder asfixiante y destructivo del racionalismo. Para él, el racionalismo es una ideología



Paul Feyerabend
Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Paul_Feyerabend

más que ha logrado imponerse de manera violenta en todos los ámbitos de la vida. La racionalidad científica no sería más que el pináculo del desarrollo del racionalismo. Como consecuencia, la ciencia, más que un medio para liberar al hombre, se ha convertido en el instrumento mediante el cual el poder político y económico controla a la sociedad. Feyerabend no duda en considerar al racionalismo como el peor mal de la humanidad pues, como consecuencia del endiosamiento de la racionalidad científica, se menosprecian otras esferas de la vida que no se ajustan al valor dominante de la utilidad.

La apuesta de Feyerabend es la recuperación del hombre como un agente libre y feliz. Para esto, se propone dar a conocer el poder constructivo y fructífero de lo irracional. En este sentido, opone a la objetividad del conocimiento el inevitable carácter idiosincrático del mismo y, a la frialdad de la ciencia, la calidez de las relaciones humanas y la fuerza de la pasión. La propuesta de Feyerabend es una apuesta por la libertad y la creatividad en contra de las reglas impuestas por el racionalismo.

3.4.2. Crítica a la concepción tradicional de la ciencia

La postura epistemológica de Feyerabend es una reacción a la racionalidad dominante en occidente, la cual considera a la ciencia positiva como el único discurso capaz de decir algo sobre el mundo con sentido. Esta racionalidad nos ofrece una visión idealizada de la ciencia que nos presenta como una actividad absolutamente racional, metodológicamente reglamentada y, por lo tanto, preferible por encima de otras formas de conocimiento. En la idea de Feyerabend, esta visión no solo es falsa, sino también peligrosa; falsa porque el mundo y la ciencia misma son mucho más complejos que lo que dicha visión pretende, y peligrosa por su afán de imponerse como la única opción válida, desacreditando toda alternativa y, por lo tanto, menoscabando la libertad humana.

Uno de los pilares en el que se sostiene esta concepción de la ciencia es el mito de la existencia del método científico. Feyerabend (2003) no se cansará de denunciar en cada una de sus obras los efectos nocivos de esta gran mentira, así lo demuestra en la siguiente cita:

El mito carece de toda relevancia objetiva; continúa existiendo debido sólo al esfuerzo de la comunidad de creyentes y de sus dirigentes, sean estos sacerdotes o ganadores del premio nobel. Este es, creo, el argumento más decisivo contra cualquier método [...] que fomente la uniformidad. Cualquier método, es, en último término, un método fraudulento. Refuerza un conformismo oscurantista, mientras habla de verdad, conduce a un deterioro de las capacidades intelectuales, del poder de la imaginación, mientras habla de conocimiento profundo; destruye el don máspreciado de la juventud –su enorme capacidad de imaginación– (p.29).

Como podemos ver, Feyerabend es enemigo de la idea del método científico único. Para él, la imposición de cualquier método fomenta la uniformidad y desalienta la imaginación, lo que trae como consecuencia un auténtico estancamiento del conocimiento. En este sentido, la lucha del filósofo contra el método es una lucha a favor de la enriquecedora diversidad de ideas y de la imaginación motor del desarrollo sin límite.

Como estudioso de la historia de la ciencia, Feyerabend descubrió que, en realidad, no existe el método científico y que los avances científicos han sido producto del talento e imaginación así como de la valentía de los científicos revolucionarios para romper con los límites que imponen los cánones metodológicos. En este sentido, escribe:

... no hay ningún 'método científico', no hay un procedimiento único o un conjunto de reglas que presida todo trabajo de investigación y garantice que un trabajo es 'científico' y, por tanto, digno de confianza [...] La idea de un método universal y estable que sea un patrón invariable de adecuación [...] es poco realista (Feyerabend, 2001, p.93).

Más adelante señala:

... si no hay ningún método científico, si en la ciencia puede aparecer cualquier forma de razón, está claro que ya no puede considerarse por más tiempo que la ciencia implica una forma especial de racionalidad (Feyerabend, 2001, p.105).

En conclusión, para Feyerabend tres cosas deben quedar claras; 1) que la ciencia no es una actividad cien por ciento racional, 2) que no existe el método científico entendido como un conjunto de reglas de validez universal y 3) que, en la práctica, la ciencia exitosa pone en juego múltiples elementos extra racionales y múltiples maneras de proceder.

3.4.3. El anarquismo epistemológico

Por lo desarrollado hasta aquí, debe quedarnos claro que la gran misión del proyecto de Feyerabend no solo es revelar el carácter totalitario del racionalismo cientificista, sino también, en la misma medida, liberar al hombre y a la ciencia de este yugo. En el caso concreto de la ciencia este autor se define como un anarquista epistemológico que delinea de la siguiente manera:

El anarquismo epistemológico se diferencia tanto del escepticismo como del anarquismo político. Mientras que el escéptico o bien considera que todas las opiniones son igualmente buenas o igualmente malas, o se abstiene de hacer un juicio de este tipo, el anarquismo epistemológico no tiene inconveniente en pronunciarse a favor de las tesis más banales o insolentes. Mientras que el anarquismo político le gustaría acabar con una determinada forma de vida, el anarquista epistemológico puede, incluso, llegar a defenderla, ya que nunca permanece eternamente a favor ni en contra de ninguna institución ni de ninguna ideología [...]

... el anarquista no sólo no tiene ningún programa, sino que está en contra de todos los programas [...] Sus objetivos pueden permanecer invariables o bien cambiar,



sea por efecto de una argumentación, sea por aburrimiento, o simplemente porque quiere impresionar a una mujer [...] su pasatiempo favorito consiste en confundir a los racionalistas inventando razones imperiosas para doctrinas irrazonables [...] la única cosa a la que se opone positiva y absolutamente es a los criterios universales, a las leyes universales, a las ideas universales tales como 'Verdad', 'Razón', 'Justicia' ... (Feyerabend, 2003, p.177).

Lo que define al anarquismo epistemológico es su total ausencia de compromiso con cualquier tipo de ideología o metodología, esto quiere decir que está dispuesto a experimentar de forma libre y a dejarse sorprender por los resultados:

Al tratar de resolver un problema, los científicos utilizan indistintamente un procedimiento u otro: adaptan sus métodos y modelos al problema en cuestión, en vez de considerarlos como condiciones rígidamente establecidas para cada solución. No hay una 'racionalidad científica' que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores [...] concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos y fragmentos de teorías abandonadas, y de todo ello hará uso el científico en su investigación (Feyerabend, 2003, p.xv).

Esa imagen de la ciencia como institución racional y metodológicamente ordenada es una idealización que nada tiene que ver con la realidad pues, según Feyerabend, la historia de la ciencia es una empresa esencialmente anárquica. Sin embargo, esta anarquía, lejos de ser un obstáculo para su desarrollo, ha sido la condición de su éxito:

La ciencia es mucho más 'cenagosa' e 'irracional' que su imagen metodológica [...] el intento de hacerla más 'racional' y más rigurosa [...] desemboca [...] en su destrucción. En consecuencia, la diferencia entre ciencia y metodología, que constituye un hecho histórico obvio, indica una debilidad de esta última y tal vez también de las 'leyes de la razón'. Pues lo que parece ser 'ciénaga', 'caos' y 'oportunismo' al compararse con tales leyes, tienen una función muy importante [...] Semejantes 'desviaciones' y 'errores' son *prerrequisitos del progreso* [...] Sin 'caos' no hay conocimiento. Sin un olvido frecuente de la razón no hay progreso (Feyerabend, 2010, p.166).

Así, la reverencia al rigor metodológico y el miedo de ir más allá de los límites que impone la razón son un corsé que impide el desarrollo pleno de la ciencia. El progreso necesita de la creatividad y del valor del científico para atreverse a romper con las reglas, solo así será capaz de crear algo nuevo.

3.4.4. Todo vale

Para Feyerabend, una actitud anarquista es adecuada para comprender un mundo complejo que no debería ser abordado desde un único punto de vista, so pena de tener una visión reducida y pobre. Como ya hemos dicho antes, el anarquismo epistemológico rechaza todo compromiso metodológico; sin embargo, Feyerabend considera una regla programática o consejo útil en su famoso y polémico *"anything goes"*, traducido al español como "todo vale" y que en su texto *¿Por qué no Platón?* traducen como "¡haz lo que quieras!".

El “todo vale” no es una consigna carente de sentido ni la parodia de un imperativo formal, vacío e indefinido, sino un consejo práctico extraído de su análisis de la historia de la ciencia, a partir del cual Feyerabend observa que los grandes científicos que han hecho aportes a la ciencia cometen consciente y deliberadamente violaciones a los cánones establecidos de la investigación científica haciendo, en la práctica, lo que se les da la gana, porque finalmente lo que importa es el resultado, no el proceso. De esta manera, el “todo vale”, más que una prescripción, es la constatación de un hecho histórico que da cuenta del valor pragmático de la libertad metodológica. En este sentido, dice: “Cualquier procedimiento, por ridículo que parezca, puede abrirnos mundos sorprendentes que nadie hubiera podido imaginar; todo procedimiento por sólido y racional que sea puede mantenernos en una prisión, sólo que nosotros no nos damos cuenta” (Feyerabend, 2001, p.103). En este mundo caracterizado por la complejidad no hay métodos garantizados o caminos correctos, en realidad puede ser fructífero intentar cualquier camino, probar nuevos senderos que acaso “nos abran mundos sorprendentes”. Caminar por los caminos trillados solo puede llevar al mismo lugar, por esto los grandes científicos son también espíritus rebeldes que se niegan a seguir los mismos esquemas: “Un científico no es un sumiso trabajador que obedece piadosamente leyes básicas vigiladas por sumos sacerdotes estelares (lógicos, y/o filósofos de la ciencia)” (Feyerabend, 1996, p.22).

Actividad. Lee el siguiente fragmento del texto de Feyerabend titulado *¿Por qué no Platón?*; después coméntalo con tus compañeros.

“Tesis a favor del anarquismo”
(Paul Feyerabend)



Al anarquismo que está contra el orden establecido le gustaría destruir ese orden o evadirse de él. Los anarquistas políticos están en contra de las instituciones políticas; los anarquistas confesionales están, en algunos casos, contra el orden material, probablemente porque ven el mundo como un dominio inferior del ser y quieren mantener su vida lejos de su influencia. Ambos grupos tienen ideas dogmáticas acerca de lo que es verdadero, bueno y valioso para la humanidad.

Por ejemplo después de la Ilustración, el anarquismo político estuvo marcado por la fe en la ciencia y en la luz natural de la razón. Supóngase que ya no hay más límites: la luz natural de la razón sabrá hasta dónde se puede llegar. Supóngase que ya no hay métodos de educación e instrucción: los hombres se educarán e instruirán por sí mismos. Supóngase que ya no hay instituciones políticas: los hombres se reunirán en grupos que reflejen sus tendencias naturales, convirtiéndose así en parte de una vida armoniosa (no alineada).

Hasta cierto punto, la fe en la ciencia está justificada por el papel verdaderamente revolucionario que desempeñó en los siglos XVII y XVIII. Los anarquistas predicaban la destrucción y, mientras, los científicos rebatían por completo la imagen armónica del mundo de siglos anteriores, superaban un ‘saber’ estéril, transformaban las condiciones sociales y conseguían ensamblar cada vez con mayor perfección los





M
4

Basado en
Competencias

elementos de un saber nuevo acerca de lo que es al mismo tiempo verdadero y bueno para la humanidad.

En la actualidad esta aceptación ingenua y, hasta cierto punto, infantil de la ciencia (que se puede rastrear incluso en autores de izquierdas tan 'progresistas' como Althusser) se ha visto amenazada por dos descubrimientos; en primer lugar, porque la ciencia ha pasado de ser una necesidad filosófica a convertirse en un negocio, y, en segundo lugar, a causa de ciertos descubrimientos que afectan al status de los hechos y las teorías científicas. La ciencia del siglo xx ha renunciado a toda pretensión filosófica y ha pasado a ser un gran negocio. Ya no constituye una amenaza para la sociedad, sino que es uno de sus puntales más firmes. Se dejan de lado todo tipo de consideraciones humanitarias, así como cualquier idea de progreso que suponga algo más que una mera reforma local. Tener un buen sueldo, estar en buenas relaciones con el jefe y con los colegas con los que uno tiene que ver de una manera más directa: éstos son los objetivos primordiales de los hombres-hormiga que ponen todo su empeño en solucionar problemas insignificantes, pero que fuera de su ámbito de competencia son incapaces de entender el nexo entre las cosas. Supongamos que alguien da un gran paso hacia adelante: irremisiblemente se hará de ello una estaca con la que someter a golpes a la humanidad.

Además, se ha podido comprobar que la ciencia no proporciona ninguna prueba sólida y que tanto sus teorías como sus aserciones de tipo práctico son hipótesis que a menudo no sólo son parcialmente falsas, sino incluso totalmente erróneas, ya que hacen afirmaciones sobre cosas que jamás han existido. De acuerdo con esta interpretación, que procede de John Stuart Mill (en su *De la libertad*) y cuyos representantes contemporáneos más relevantes son Karl Popper y Helmut Spinner, la ciencia es un conjunto de alternativas rivales. La concepción 'reconocida' en un momento dado es aquella que aventaja a las demás, ya sea debido a algún truco, ya sea debido a un mérito real. Hay revoluciones en las que ninguna piedra queda sin remover, ningún principio sin transformar, ningún hecho que no sea puesto en duda.

Con su desagradable modelo de educación y sus resultados indignos de confianza, la ciencia ha dejado de ser un aliado de los anarquistas y se ha convertido en un problema. El anarquismo epistemológico soluciona este problema en la medida en que supera los elementos dogmáticos de las formas anteriores de anarquismo. El anarquismo epistemológico se diferencia tanto del escepticismo como del anarquismo político (o confesional). Mientras que el escéptico o bien considera que todas las opiniones son igualmente buenas o igualmente malas, o bien se abstiene de hacer un juicio de este tipo, el anarquismo epistemológico no tiene inconveniente alguno en pronunciarse a favor de las tesis más banales o insolentes. Mientras que al anarquista político le gustaría acabar con una determinada forma de vida, el anarquista epistemológico puede, incluso, llegar a defenderla, ya que nunca permanece eternamente ni a favor ni en contra de ninguna institución ni de ninguna ideología.

Lo mismo que el dadaísta (al que se parece en muchos aspectos) el anarquista no sólo 'no tiene ningún programa, sino que está en contra de todos los programas', aunque eventualmente puede llegar a convertirse en un acérrimo defensor ora del statu quo, ora de sus detractores. 'Para ser un auténtico dadaísta hay que ser a la vez un antidadaísta'. Sus objetivos pueden permanecer invariables o bien cambiar, sea por efecto de una argumentación, sea por aburrimiento

o simplemente porque quiere impresionar. Con una determinada meta a la vista, el anarquista puede intentar conseguirla él solo o con ayuda de grupos organizados; en este empeño puede apelar a la razón o a la emoción, puede decidirse por el uso o no de la violencia. Su pasatiempo favorito consiste en confundir a los racionalistas inventando los argumentos más imponentes para las doctrinas más disparatadas. No hay opinión alguna, por 'absurda' o 'inmoral' que parezca, que el anarquista no tome en consideración y no tenga en cuenta a la hora de actuar, ni ningún método que considere imprescindible. Lo único que el anarquista rechaza de lleno son las normas generales, las leyes universales, las concepciones absolutas acerca, por ejemplo, de la 'Verdad', la 'Justicia', la 'Integridad' y las conductas que estas actitudes conllevan, aunque no niega que a menudo es una buena táctica el comportarse como si hubiera tales leyes (tales normas, tales concepciones) y uno creyera en ellas. Quizá reproche al anarquista confesional su rechazo de la ciencia, del sentido común y del mundo material que ambos intentan comprender, quizá incluso supere a cualquier premio Nobel en su defensa sin reservas de la ciencia pura. Detrás de todos estos desafueros se esconde la convicción de que el hombre dejará de ser esclavo y alcanzará al fin una dignidad que sea algo o más que un ejercicio de prudente conformismo, cuando sea capaz de abandonar sus convicciones más fundamentales, incluso aquellas que presuntamente hacen de él un hombre. Hans Richter escribe:

El reconocimiento de que razón y antirrazón, sentido y sin sentido, determinación y azar, conciencia e inconsciencia [y yo añadiría humanismo y antihumanismo] se pertenecen mutuamente como elementos necesarios del Todo, éste era el mensaje primordial de Dadá.

El anarquista epistemológico podría perfectamente suscribir lo anterior, aunque él nunca llegaría a construir una frase tan complicada.

Una vez que ha formulado su doctrina, el anarquista puede intentar venderla (aunque también es posible que prefiera conservarla para sí, porque considere que hasta las ideas más hermosas se estropean y desgastan en cuanto se ponen en circulación). El anarquista orientará la venta de acuerdo con el público al que se dirija. Frente a un público de científicos y filósofos de la ciencia formulará una serie de afirmaciones ordenadas que les convenzan de que aquellos logros científicos que ellos más aprecian se han conseguido de una manera anárquica. Frente a un público de este tipo su éxito será más rápido si utiliza medios propagandísticos, es decir, que a la vez que argumenta intentará probar históricamente que no hay ninguna normativa metodológica que no suponga aquí o allá un obstáculo para la ciencia, y que, al contrario, no hay ningún movimiento 'irracional' que en circunstancias apropiadas no constituya un estímulo.

Los hombres y la naturaleza son seres veleidosos que no se pueden aprehender ni comprender si de antemano se les impone ciertas limitaciones. El anarquista buscará apoyo en declaraciones de grandes científicos, como, por ejemplo, las siguientes palabras de Einstein:

Las condiciones externas, que los hechos de la experiencia imponen al científico, no le obligan, sin embargo, en la construcción de su sistema conceptual, a circunscribirse a un único sistema epistemológico. Por esto, a los ojos de un epistemólogo sistemático aparecerá como un oportunista sin escrúpulos.



El anarquista aprovechará hasta el máximo esta propaganda e intentará convencer a su público de que la única norma de la que se puede decir sin remordimientos que no está en contradicción con los pasos que un científico tiene que dar para poder avanzar en su ámbito de trabajo, es que todo es posible.

Imre Lakatos no está de acuerdo con esto. Admite que las metodologías vigentes están en contradicción absoluta con la praxis científica, pero cree que hay leyes que son lo bastante abiertas como para permitir el progreso de la ciencia pero que al mismo tiempo tienen un substrato suficiente como para permitir sobrevivir a la razón. Estas leyes que se refieren a programas de investigación y no a teorías individuales evalúan el progreso interno de un programa, no su imagen externa, a lo largo de un determinado espacio de tiempo, comparándolo con el desarrollo de otros programas rivales y no sólo por referencia a sí mismo. Un programa de investigación se considera 'progresivo' cuando formula pronósticos que se van corroborando y que, por lo tanto, conducen al descubrimiento de hechos nuevos; se considera 'regresivo' cuando no es capaz de formular pronósticos de este tipo y sólo sirve para absorber el material descubierto con ayuda de otros programas rivales. Lo que hacen las leyes es juzgar los programas de investigación y no aconsejar al científico sobre lo que debe hacer. Por ejemplo, no hay ninguna regla que obligue a un científico a abandonar un programa de investigación regresivo, y está bien que así sea, porque un programa regresivo puede regenerarse y llegar a situarse en cabeza. (Se dieron desarrollos de este tipo en el caso del atomismo, del provisional estadio final del mundo, de la rotación de la Tierra. Todos estos programas de investigación progresaron de distinta manera y degeneraron también de diversas formas pero todos ellos constituyen hoy firmes componentes de la ciencia.) Es 'racional' seguir de cerca un programa de investigación también en su fase regresiva aun cuando un programa rival le haya superado. De aquí que entre la metodología de Lakatos y el 'todo es posible' de los anarquistas no haya una diferencia racional, aunque sí existe una diferencia considerable desde un punto de vista retórico. Por ejemplo, Lakatos critica con frecuencia programas de investigación en fase regresiva y reclama que se suspenda el apoyo a dichos programas. Sus leyes admiten la crítica y aprueban la acción, pero no las fomentan ya que al mismo tiempo admiten lo contrario: nos permiten exaltar tales programas de investigación y apoyarlos con todos los medios de que podamos disponer.

A menudo Lakatos dice que esta exaltación es irracional. Y para ello apela a leyes que no son las suyas propias, por ejemplo a algunas leyes que se infieren del sentido común. En la medida en que combina el sentido común (que es independiente de sus leyes) con la metodología de los programas de investigación utiliza la credibilidad intuitiva del sentido común para apoyar los programas de investigación e infiltrar en un cerebro constreñido al racionalismo ideas sobre el anarquismo. En esto tiene más éxito que yo, pues es sencillamente imposible que los racionalistas acepten el anarquismo cuando se les conduce abiertamente a él. Sin embargo, un día descubrirán que han sido atacados y tomados por sorpresa; ese día estarán preparados para el anarquismo.

Lakatos tampoco ha podido revelar ningún giro 'irracional' en Kuhn, cuando –según Lakatos– se refugia en la 'psicología del proletariado'. Las revoluciones conducen a conflictos entre escuelas rivales. Una escuela quiere mantener el programa ortodoxo mientras que la otra desea abandonarlo. Las leyes recomendadas por la metodología de los programas de investigación admiten, tal y como acabamos de ver, las dos posibilidades. Por lo tanto, está claro que la lucha entre escuelas concurrentes es una lucha por el poder. En última instancia Kuhn –tal y como éste es presentado por Lakatos– tiene razón.

Lakatos no ha demostrado que la ciencia aristotélica, la magia o la brujería sean inferiores a la ciencia moderna. En su crítica a la ciencia aristotélica (y otras 'pseudo-ciencias') Lakatos ha aplicado sus propias normas. ¿Cómo ha llegado a estas normas?

Mediante la reconstrucción racional de la ciencia de 'los últimos doscientos años'. Por consiguiente, si Lakatos mide la ciencia aristotélica con sus propias normas esto significa que está comparando la ciencia aristotélica con la ciencia moderna de 'los últimos doscientos años'. Pero esta comparación sólo puede conducir a una auténtica valoración en el caso de que se demuestre que la ciencia actual es mejor que la ciencia aristotélica; es decir, se tiene que demostrar: a) que persigue objetivos mejores, b) que alcanza dichos objetivos de una manera más efectiva que sus rivales. Sin embargo, Lakatos no ha mostrado en ninguna parte que los objetivos de la ciencia actual (progreso con ayuda de 'ideas con capacidad predictiva') sean mejores que los de la ciencia aristotélica (incorporación de nuevos hechos en el nexo firme de una teoría subyacente, 'acumulación' de fenómenos) y que pueden alcanzarse de una manera más efectiva. Si seguimos a Lakatos resulta claro que el caso ciencia contra brujería (por poner un ejemplo) todavía no está decidido. Conclusión: ni la ciencia ni la metodología de los programas de investigación proporcionan argumentos contra el anarquismo. Ni Lakatos ni ningún otro han demostrado que la ciencia es mejor que la brujería y que procede de una manera racional. La elección a favor de la ciencia se basa en nuestras preferencias no en argumentos; preferencias y no argumentos son los que nos conducen a dar determinados pasos dentro de la ciencia (lo que no significa que estas decisiones tomadas sobre la base de preferencias no aparezcan envueltas y completamente cubiertas de argumentos, de la misma manera que un buen trozo de carne puede aparecer rodeado y completamente cubierto de mosca). No hay motivo alguno para sentirse desalentado por este resultado. Al fin y al cabo la ciencia es un producto nuestro y no nuestro soberano; ergo debería ser un súbdito y no el tirano de nuestros deseos (Feyerabend, 2001, pp. 9-16).



Módulo 4



Fuente: <https://pixabay.com>

La Filosofía en México

Propósito

Cuestiona su realidad a través del pensamiento filosófico mexicano para confrontar su propia identidad.



Introducción

Este módulo está dedicado a autores mexicanos que hicieron aportaciones importantes a la Filosofía. No se busca repetir posiciones históricas de corrientes ya versadas, sino exaltar la esencia del pensamiento mexicano y elevar a la Filosofía a lo universal; la propuesta es que se puede aprender de ella al ponerla en práctica en nuestra sociedad, con la idiosincrasia que nos representa. Los estudiosos de la Filosofía mexicana lo llevan a cabo dependiendo su entorno y su sociedad, es decir, por el objeto y por el sujeto. Estas condiciones surgen de los problemas reales y urgentes que atañen al contexto, tales como la corrupción, la democracia, la sociedad, la justicia, etc. De esta manera el filósofo elige cuál será su objeto de estudio.

En este módulo se abordará a José Vasconcelos, con su visión de los mexicanos como raza cósmica y su referencia al mestizaje que prevalecía en Latinoamérica; él reflexiona sobre el desarrollo intelectual de los años veinte. Asimismo, mencionamos a Antonio Caso con sus reflexiones sobre las ideologías cimentadas en nuestro país, las cuales, según él, teníamos que transformar debido a los crecientes conflictos que se estaban presentando en la sociedad mexicana. Samuel Ramos es otro de los pensadores objeto de estudio, sus ideologías estaban influenciadas por la filosofía de valores del filósofo español Ortega y Gasset; así, teniendo como base un modelo psicológico, integra a su filosofía los predomios del medio social (ideologías mexicanas) y familiar; la formación del carácter del mexicano era trascendental para su estudio filosófico. Otro de los pensadores mexicanos a los que hacemos alusión es Octavio Paz, quien refleja en sus escritos una reflexión filosófica de la cultura de mexicana.

4.1. José Vasconcelos: La raza cósmica

Dominios de aprendizaje

- Conceptual: conoce la visión vasconceliana de la raza cósmica.
- Procedimental: analiza la visión vasconceliana para cuestionar la transformación del ser del mexicano.
- Actitudinal: asume una posición crítica frente al ideal de la raza cósmica.

Recuperación de conocimientos previos

José Vasconcelos fue un *educador*, con todo lo que este término conlleva, pues dedicó su vida a la formación, construcción y creación del conocimiento desde muchos aspectos: Filosofía, Política, Ética y Pedagogía (a través de un inmenso número de publicaciones en forma de libros, revistas y diarios donde abordó muchos de los problemas sociales, políticos e ideológicos de su época).

Se opuso al *cientificismo positivista comptiano* (impuesto en el sistema educativo nacional por Justo Sierra) y lo enfrentó al pensamiento humanista que retomó de pensadores como Bergson, Nietzsche, Schopenhauer y Unamuno. Como miembro fundador del Ateneo de México, al lado de Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y Ricardo Gómez Robelo, se dedicó a la crítica hacia la introducción de una ideología extranjera que no se adaptaba a las circunstancias mexicanas y que dejaba del lado el *espíritu*, el cual era sustituido por un materialismo.



José Vasconcelos

Fuente: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/v/vasconcelos.htm>

Participó como un intelectual importante durante la Revolución mexicana al desempeñar diversas encomiendas de Madero, Carranza y Obregón. "Si con el término 'revolucionario' pudiese señalarse a todo aquel que logra *mover* a la gente para un cambio, para la construcción de una obra de beneficio colectivo, Vasconcelos habría sido el primer revolucionario, y ellos sus compañeros" (Krauze, 2015, p.267).

Después de la Revolución, Vasconcelos desempeñó importantes cargos en la función pública. Inició como Rector de la Universidad Nacional, donde promovió que la Institución se dedicara no solo a la creación del conocimiento o a la formación de profesionales, sino también al bienestar del pueblo mexicano y de Latinoamérica; bajo este fundamento instituye el escudo de la Universidad Nacional que resume el propósito de su pensamiento educador, incluyendo la imagen del Cono Sur de América y la frase: "Por mi raza hablará el Espíritu", que contiene su posición de la raza cósmica panamericana que pudiera elevar a los latinoamericanos por encima de las otras razas. "Nuestro continente nuevo y antiguo, predestinado a contener una raza quinta, la raza cósmica, en la cual se fundirán las dispersas y se consumará la unidad" (UNAM, 2015).



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

Como Secretario de Educación Pública promovió la educación como una *misión* que debía hacerse por verdaderos maestros comprometidos con el beneficio nacional y la educación humanista, ética e identitaria nacional.

Su visión panamericanista, su pasión por la pedagogía y su amor a la raza latinoamericana lo condujo a recibir el título de “Maestro de América” de parte de muchas federaciones de estudiantes de América Latina.

4.1.1. La raza cósmica

Vasconcelos escribe un ensayo filosófico que imprime una marca importante en la historia del pensamiento latinoamericano, en dicho texto critica las ideas darwinistas del determinismo racial y la superioridad de ciertas razas que se han dedicado al expansionismo y a la opresión de otras. Asimismo, defiende la hipótesis de la superioridad de la raza mestiza que incluye a todas las razas primigenias y que supera la diferencia entre los pueblos; esta *raza cósmica* estaría fielmente representada por latinoamericanos que recibieran la herencia cultural e intelectual de todos los continentes y que, cuando trascendiera su postura cultural de *pueblo oprimido*, podrían liderar a las demás para mejorar la humanidad entera.



Actividad
Módulo cuatro

Actividad. Lee con atención el siguiente fragmento del ensayo “La raza cósmica” y responde las preguntas.

“La raza cósmica” Misión de la raza iberoamericana (José Vasconcelos)



II

Después de examinar las potencialidades remotas y próximas de la raza mixta que habita el continente iberoamericano y el destino que la lleva a convertirse en la primera raza síntesis del globo, se hace necesario investigar si el medio físico en que se desarrolla dicha estirpe corresponde a los fines que le marca su biótica. La extensión de que ya dispone es enorme; no hay, desde luego, problema de superficie. La circunstancia de que sus costas no tienen muchos puertos de primera clase, casi no tiene importancia, dados los adelantos crecientes de la ingeniería. En cambio, lo que es fundamental abunda en cantidad superior, sin duda, a cualquiera otra región de la tierra; recursos naturales, superficie cultivable y fértil, agua y clima. Sobre este último factor se adelantará, desde luego, una objeción: el clima, se dirá, es adverso a la nueva raza, porque la mayor parte de las tierras disponibles está situada en la región más cálida del globo. Sin embargo, tal es, precisamente, la ventaja y el secreto de su futuro. Las grandes civilizaciones se iniciaron entre trópicos y la civilización final volverá al trópico. La nueva raza comenzará a cumplir su destino a medida que se inventen los nuevos medios de

combatir el calor en lo que tiene de hostil para el hombre, pero dejándole todo su poderío benéfico para la producción de la vida. El triunfo del blanco se inició con la conquista de la nieve y del frío. La base de la civilización blanca es el combustible. Sirvió primeramente de protección en los largos inviernos; después se advirtió que tenía una fuerza capaz de ser utilizada no sólo en el abrigo sino también en el trabajo; entonces nació el motor, y de esta suerte, del fogón y de la estufa precede todo el maquinismo que está transformando al mundo. Una invención semejante hubiera sido imposible en el cálido Egipto, y en efecto no ocurrió allá, a pesar de que aquella raza superaba infinitamente en capacidad intelectual a la raza inglesa. Para comprobar esta última afirmación basta comparar la metafísica sublime del Libro de los Muertos de los sacerdotes egipcios, con las chabacanerías del darwinismo spenceriano. El abismo que separa a Spencer de Hermes Trimegisto no lo franquea el dolicocefalo rubio ni en otros mil años de adiestramiento y selección.

En cambio, el barco inglés, esa máquina maravillosa que procede de los tiriteos del Norte, no la soñaron siquiera los egipcios. La lucha ruda contra el medio obligó al blanco a dedicar sus actitudes a la conquista de la naturaleza temporal, y esto precisamente constituye el aporte del blanco a la civilización del futuro. El blanco enseñó el dominio de lo material. La ciencia de los blancos invertirá alguna vez los métodos que empleó para alcanzar el dominio del fuego y aprovechará nieves condensadas o corrientes de electroquímica, o gases casi de magia sutil, para destruir moscas y alimañas, para disipar el bochorno y la fiebre. Entonces la Humanidad entera se derramará sobre el trópico, y en la inmensidad solemne de sus paisajes, las almas conquistarán la plenitud.

Los blancos intentarán, al principio, aprovechar sus inventos en beneficio propio, pero como la ciencia ya no es esotérica, no será fácil que lo logren; los absorberá la avalancha de todos los demás pueblos, y finalmente, deponiendo su orgullo, entrarán con los demás a componer la nueva raza síntesis, la quinta raza futura. La conquista del trópico transformará todos los aspectos de la vida; la arquitectura abandonará la ojiva, la bóveda, y en general, la techumbre, que responde a la necesidad de buscar abrigo; se desarrollará otra vez la pirámide; se levantarán columnatas en inútiles alardes de belleza, y quizá construcciones en caracol, porque la nueva estética tratará de amoldarse a la curva sin fin de la espiral, que representa el anhelo libre; el triunfo del ser en la conquista del infinito. El paisaje pleno de colores y ritmos comunicará su riqueza a la emoción; la realidad será como la fantasía. La estética de los nublados y de los grises se verá como un arte enfermizo del pasado. Una civilización refinada e intensa responderá a los esplendores de una Naturaleza henchida de potencias, generosa de hábito, luciente de claridades. El panorama de Río de Janeiro actual o de Santos con la ciudad y su bahía nos pueden dar una idea de lo que será ese emporio futuro de la raza cabal, que está por venir.

Supuesta, pues, la conquista del trópico por medio de los recursos científicos resulta que vendrá un período en el cual la humanidad entera se establecerá en las regiones cálidas del planeta. La tierra de promisión estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte



Portada del libro *La raza cósmica*

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Caratula_del_Libro_La_Raza_Cosmica_de_Jose_Vasconcelos.jpg


Basado en
Competencias

de Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina. Existe el peligro de que la ciencia se adelante al proceso étnico, de suerte que la invasión del trópico ocurra antes que la quinta raza acabe de formarse. Si así sucede, por la posesión del Amazonas se librarán batallas que decidirán el destino del mundo y la suerte de la raza definitiva. Si el Amazonas lo dominan los ingleses de las islas o del continente, que son ambos campeones del blanco puro, la aparición de la quinta raza quedará vencida. Pero tal desenlace resultaría absurdo; la Historia no tuerce sus caminos; los mismos ingleses, en el nuevo clima, se tornarían maleables, se volverían mestizos, pero con ellos el proceso de integración y de superación sería más lento. Conviene, pues, que el Amazonas sea brasileño, sea ibérico, junto con el Orinoco y el Magdalena. Con los recursos de semejante zona, la más rica del globo en tesoros de todo género, la raza síntesis podrá consolidar su cultura. El mundo futuro será de quien conquiste la región amazónica. Cerca del gran río se levantará Universópolis y de allí saldrán las predicaciones, las escuadras y los aviones de propaganda de buenas nuevas. Si el Amazonas se hiciese inglés, la metrópoli del mundo ya no se llamaría Universópolis, sino Anglotown, y las armadas guerreras saldrían de allí para imponer en los otros continentes la ley severa del predominio del blanco de cabellos rubios y el exterminio de sus rivales oscuros. En cambio, si la quinta raza se adueña del eje del mundo futuro, entonces aviones y ejércitos irán por todo el planeta, educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría. La vida fundada en el amor llegará a expresarse en formas de belleza.

Naturalmente, la quinta raza no pretenderá excluir a los blancos como no se propone excluir a ninguno de los demás pueblos; precisamente, la norma de su formación es el aprovechamiento de todas las capacidades para mayor integración de poder. No es la guerra contra el blanco nuestra mira, pero sí una guerra contra toda clase de predominio violento, lo mismo el del blanco que en su caso el del amarillo, si el Japón llegare a convertirse en amenaza continental. Por lo que hace al blanco y a su cultura, la quinta raza cuenta ya con ellos y todavía espera beneficios de su genio. La América Latina debe lo que es al europeo blanco y no va a renegar de él; al mismo norteamericano le debe gran parte de sus ferrocarriles, y puentes y empresas, y de igual suerte necesita de todas las otras razas. Sin embargo, aceptamos los ideales superiores del blanco, pero no su arrogancia; queremos brindarle, lo mismo que a todas las gentes, una patria libre, en la que encuentre hogar y refugio, pero no una prolongación de sus conquistas. Los mismos blancos, descontentos del materialismo y de la injusticia social en que ha caído su raza, la cuarta raza, vendrán a nosotros para ayudar en la conquista de la libertad.

Quizás entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica. Los caracteres superiores de la cultura y de la naturaleza tendrán que triunfar, pero ese triunfo sólo será firme si se funda en la aceptación voluntaria de la conciencia y en la elección libre de la fantasía. Hasta la fecha, la vida ha recibido su carácter de las potencias bajas del hombre; la quinta raza será el fruto de las potencias superiores. La quinta raza no excluye, acapara vida; por eso la exclusión del yanqui como la exclusión de cualquier otro tipo humano equivaldría a una mutilación anticipada, más funesta aun que un corte posterior. Si no queremos excluir ni a las razas que pudieran ser consideradas como inferiores, mucho menos cuerdo sería apartar de nuestra empresa a una raza llena de empuje y de firmes virtudes sociales.

Expuesta ya la teoría de la formación de la raza futura iberoamericana y la manera como podrá aprovechar el medio en que vive, resta sólo considerar el tercer factor

de la transformación que se verifica en el nuevo continente; el factor espiritual que ha de dirigir y consumir la extraordinaria empresa. Se pensará, tal vez, que la ilusión de las distintas razas contemporáneas en una nueva que complete y supere a todas, va a ser un proceso repugnante de anárquico hibridismo, delante del cual, la práctica inglesa de celebrar matrimonios sólo dentro de la propia estirpe se verá como un ideal de refinamiento y de pureza. Los arios primitivos del Indostán ensayaron precisamente este sistema inglés, para defenderse de la mezcla con las razas de color, pero como esas razas oscuras poseían una sabiduría necesaria para completar la de los invasores rubios, la verdadera cultura indostánica no se produjo sino después de que los siglos consumaron la mezcla, a pesar de todas las prohibiciones escritas. Y la mezcla fatal fue útil, no sólo por razones de cultura, sino porque el mismo individuo físico necesita renovarse en sus semejantes. Los norteamericanos se sostienen muy firmes en su resolución de mantener pura su estirpe, pero eso depende de que tienen delante al negro, que es como el otro polo, como el contrario de los elementos que pueden mezclarse. En el mundo iberoamericano, el problema no se presenta con caracteres tan crudos; tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas. El indio es buen puente de mestizaje. Además, el clima cálido es propicio al trato y reunión de todas las gentes. Por otra parte, y esto es fundamental, el cruce de las distintas razas no va a obedecer a razones de simple proximidad, como sucedía al principio, cuando el colono blanco tomaba mujer indígena o negra porque no había otra a mano. En lo sucesivo, a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será cada vez más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a la necesidad, sino al gusto; en último caso; a la curiosidad. El motivo espiritual se irá sobreponiendo de esta suerte a las contingencias de lo físico. Por motivo espiritual ha de entenderse, más bien que la reflexión, el gusto que dirige el misterio de la elección de una persona entre una multitud. (Vasconcelos, 1925, p.21).



1. ¿A qué se refiere Vasconcelos con la raza cósmica?

2. ¿Por qué es importante la aparición de la raza cósmica?

3. ¿Por qué identifica a los mestizos americanos con la raza cósmica?

4. ¿Cuáles son las tareas de la raza cósmica?

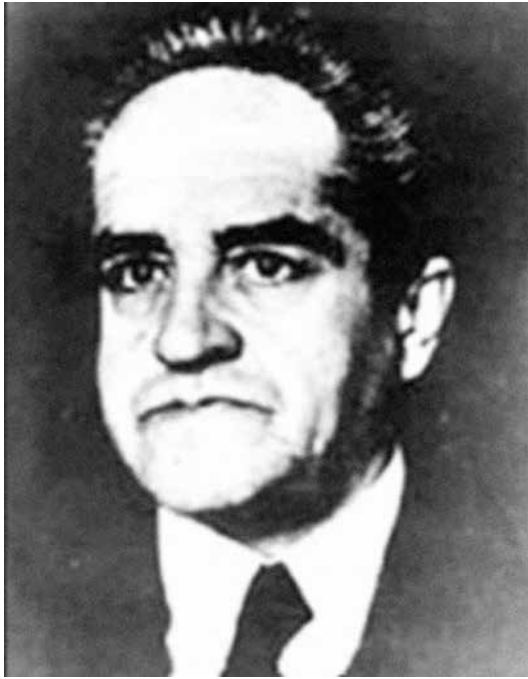


M
4

Basado en
Competencias

4.2. Antonio Caso

Antonio Caso es uno de los máximos exponentes de la Filosofía mexicana contemporánea. Fue co-fundador del Ateneo de la Juventud (asociación civil mexicana que trabajaba por el bien de la cultura y el arte) y Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (1920-1923). Publicó más de quince obras literarias, exposiciones de conferencias, cursos universitarios y artículos.



Antonio Caso
Fuente: <http://museoebc.org/eventos/antonio-caso-andrade>

Antonio Caso empezó por definir al hombre como un ser que tiene varias facetas, mismas que se van configurando a lo largo de su existencia. Dentro de ellas sobresalen las siguientes: el hombre como individuo, como persona, como ser espiritual, como ser social, como boceto perfectible, como un microcosmos, etc. Recibió una educación positivista que se encargó de criticar desde otros enfoques filosóficos, lo único que rescató de esta teoría filosófica fue superar la enseñanza religiosa por la de las ciencias. Para Caso, la formación científica debía complementarse con la enseñanza de las humanidades tales como: las Letras, las Artes, la Historia y la Filosofía.

De acuerdo con Antonio Caso, la inteligencia humana dividía la realidad al querer comprenderla, ya que tanto la razón como la ciencia solo mostraban interés de conocimiento. Para él, el único medio de conocimiento era la intuición; la razón e intuición eran los medios del espíritu que llevaban a la verdad; pero no solo era razón e intuición, también voluntad, sentimiento y acción.

4.2.1. La existencia

La etapa constructiva del pensamiento de Caso la encontramos en su teoría de la existencia humana, la cual expone en su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Como economía, la existencia humana se basa en la ley de buscar el máximo provecho con el mínimo esfuerzo. La existencia como desinterés está enfocada en la esfera del arte, es decir, en la contemplación desinteresada de lo artístico que permite un crecimiento espiritual –según Caso– muy elevado. Finalmente, la existencia como caridad consiste en negar el egoísmo como sobrevivencia de ser humano.

El pensamiento de Caso se inclinó hacia la Filosofía y se ocupó en la cultura y en los problemas sociales. Antonio Caso fue un máximo difusor de la Filosofía en México y ha sido reconocido en este país dentro de la historia de las ideas. Influenciado por las ideas de varios autores y corrientes, defendió sus propias ideas a través de sus conferencias, libros, ensayos, etc. (Silva, 2006).

4.2.2. Existencia como desinterés y como caridad

Caso consideraba que el quehacer filosófico era eminentemente sintético y que en última instancia aspiraba a comprender la existencia en su totalidad, coordinando todas sus partes –individuales y únicas–, sin perder de vista la relación entre estas y el todo; en vista de lo anterior, *la existencia* constituye un esfuerzo sintético –y filosófico– por presentar una visión integral de la existencia, en consciente oposición a otras concepciones unilaterales de la existencia que pretendían explicar la totalidad de lo existente por una sola de sus partes o uno solo de sus posibles enfoques.

El enfoque ‘económico’, el del desinterés y el caritativo; en los que se juegan los criterios –correspondientemente– de la utilidad y la lógica en el primer enfoque mencionado, la belleza y la historia en el segundo, y, finalmente, el de la caridad; los cuales se interrelacionan y coordinan bajo el criterio filosófico.

El enfoque de la existencia como ‘economía’ se rige por la lógica egoísta ya mencionada, que ordena reducir la multiplicidad de la existencia al interés y beneficio propios, seas éstos la preservación del individuo o la conservación de la especie. Para Caso, en el mundo específicamente humano, esta lógica también opera en el quehacer de la ciencia, la cual ordena formalizar y simplificar psíquicamente la diversidad de los seres y sucesos individuales a un pequeño conjunto de abstracciones y principios de fácil digestión para la razón humana, por lo que el ateneísta también cuenta a la ciencia dentro de la existencia como ‘economía’.

Caso considera que el juego sólo se presenta en los individuos orgánicos superiores y representa un excedente de energía vital que, a primera vista, es inexplicable por la mera lógica ‘económica’, por lo que podría considerarse parte de la existencia como desinterés. Empero, señala que el juego constituye un remedo de lucha y un entrenamiento de los individuos orgánicos para posteriores procesos de acaparamiento –nutrición y reproducción–, por lo que niega que el juego escape al orden de la vida biológica y lo ‘económico’, pero considera que sí introduce la noción de que son posibles actos que no se sujeten de forma inmediata a la ley del acaparamiento.

En la existencia como desinterés el hombre hace uso de la intuición para contemplar el mundo tal cual es, en su unicidad, individualidad e historicidad, y deja de imponerle sus intereses biológicos de supervivencia y apropiación, esto no significa que el hombre no se interese por lo contemplado sino que no se interesa por nada aparte de que aquello que contempla. Más aún, en el aspecto del desinterés relacionado con lo estético, caso se centra en el sentimiento de lo trágico y lo sublime por considerar que en su conjunción se construye el puente entre la existencia como desinterés y la existencia como caridad, en la que acaece en el hombre un momento de superación de los límites del yo y de fusión con el otro.

Para Caso la caridad constituye la reversión del egoísmo propio de las determinaciones físico-biológicas, en la que se generan actos de sacrificio que significan el punto más álgido del ejercicio de la libertad humana y dan inicio, concomitantemente, al proceso de la realización de las potencias más altas del hombre.

Con esto el ateneísta pretendía señalar que en la caridad, una de las virtudes cardinales del cristianismo, se encuentra signada la posibilidad de la propia realización humana, por lo que constituye un elemento propio del humanismo en



sí mismo; pero también señala que la caridad y, con ella, el cristianismo, implican un nuevo modo de vivir libre, social y eminentemente humano, y una forma de existencia moral en la que lo divino se expresa en lo humano.

Esta obra, desde su primera edición en 1916, ha sido considerada no sólo la obra más importante del ateneísta sino también uno de los aportes más originales al filosofar mexicano debido a lo novedoso de su propuesta y a su naturaleza ecléctica, ya que el autor retomó y reconfiguró elementos de diversas corrientes filosóficas y de diversos ámbitos de reflexión, sin restringirse a uno sólo de ellos ni adherirse plenamente a corriente filosófica alguna, pues consideraba que el quehacer filosófico debía ser lo más honesto, libre, profundo y personal posible, para poder alcanzar aunque sea un esbozo de explicación sintética de la existencia.

La resonancia de esta obra no sólo se aprecia en el resto de la obra de Caso, sino también en el sentir de aquellos que le fueron cercanos personal o intelectualmente, como José Vasconcelos y Samuel Ramos, y ha seguido resonando en la reflexiones sobre la propia circunstancia hasta nuestros días, por lo que se le puede considerar ya, también, una obra clásica de nuestro filosofar. De igual forma, si bien, su ideal cristiano *sui generis* no comprendió la totalidad de los ideales populares de su tiempo, la preocupación a la que atendió de fondo –por la libertad, los valores morales, la dignidad humana y la unidad social– fue la misma que la de dichos ideales y constituyó una respuesta particular y sobre todo, muy personal, a una situación común, la de un México perturbado, hambriento de nuevas formas de vida y de nuevas libertades (Ortiz, 2013, <https://goo.gl/YhSh1F>).

4.3. Samuel Ramos: el perfil del hombre y la cultura en México

Samuel Ramos nació en Zitácuaro, Michoacán, el 8 de junio de 1897 y murió en la Ciudad de México el 20 de junio de 1959. Inició estudios de medicina, los cuales no concluyó por la falta de dinero y de interés. A los diecisiete años, siendo aún estudiante de bachillerato, descubre, con ayuda de sus maestros, que la Filosofía es algo más que una materia.



A partir del análisis psicológico propuesto por Alfred Adler y de la filosofía de José Ortega y Gasset, Ramos presenta un análisis de ser del mexicano. En ese examen pretende descubrir la naturaleza del mexicano, no obstante, por todos es sabido que nada definitivo se puede decir del hombre en general, del hombre como parte de una raza, ni del hombre como militante de una religión, un partido político o una ideología.

Su análisis no es un discurso superfluo que intenta ganar partidarios de su pensamiento nacionalista, ni tampoco un ataque premeditado en contra de todo lo que se presenta como lo extranjero, antes bien expresa lo que pensaba, lo cual hay que agradecer infinitamente, pues pareciera que no busca agradar a nadie con lo que escribe.

Samuel Ramos
Fuente: <https://filosofiamexicana.org/2013/06/21/hace-54-anos-murio-samuel-ramos/>

Ramos sabía que si comulgaba directamente con lo extranjero se le tacharía de *malinchista*, pero si

demostraba una devoción por lo indio se le marcaría como el tipo de individuo que estaba en contra del progreso de México, de ahí que decidiera escribir sin atenerse a la aprobación de sus contemporáneos.

Samuel Ramos presenta al mexicano –al que surge a partir de la independencia– como un ser sin esencia, porque ya no se encuentra atado al poder español y tiene que conformar su identidad. El mexicano debe decidir entre crear un pensamiento propio o seguir al que proviene de Europa.

Los fracasos de la historia mexicana en el siglo XIX no se deben a una interna deficiencia de raza, sino a la excesiva ambición de las minorías dirigentes, que, obcecadas por planes fantásticos de organización nacional, pasaban por alto los verdaderos problemas del pueblo mexicano. La realidad, al comenzar la independencia, era ésta: una raza heterogénea, dividida geográficamente por la extensión del territorio. Una masa de población miserable e inculta, pasiva e indiferente como el indio, acostumbrada a la mala vida; una minoría dinámica y educada, pero de un individualismo exagerado por el sentimiento de inferioridad, rebelde a todo orden y disciplina. El problema más urgente era entonces el económico y el de educación, mientras que el problema político era secundario.

Sin embargo, se ataca exclusivamente a este último con un idealismo ciego por completo a los datos de la experiencia. El mexicano es idealista, porque el idealismo exalta la idea que tiene de su personalidad (Ramos, 2001, p.40).

Para Ramos, el mexicano es un individuo que retrocede y le da la espalda al progreso o el individuo que se avienta tras el progreso con un idealismo enfermizo que muestra interés por ser como sus colegas europeos. En este idealismo se revela su sentimiento de inferioridad, pues como no lo alcanzará –no podemos llegar a ser como los europeos pues no contamos con la misma historia–, el fin que persigue se sumirá en un descontento al tener que asimilar que no es capaz de ser europeo y temerá que su idealismo se desmorone y le demuestre que no está a la altura de sus ambiciones.

Querer ser europeo sin una historia que le preceda demuestra que el mexicano ambiciona de más, ello le hace inventar mentiras afirmando y afirmándose que pronto lo logrará; pero si pasa el tiempo y no lo logra, se dará cuenta que la mentira con la que se mueve puede ser descubierta y tiene que agachar la cabeza para no ser descubierto.

Para entender la esencia del mexicano habría que decir que los mexicanos no sabemos quiénes somos; en nuestro ser se debate al alma de un mexicano y un español, el deseo fulgurante del indio que reza porque el tiempo se estanque y al mismo tiempo el del español que se empeña en ser parte del mundo europeo. El mexicano pareciera ser una mezcla de gusto por el anquilosamiento y la sed de lo nuevo, un ser que se debate entre la afirmación de lo mismo y la búsqueda de nuevas formas en un cosmos que no le causa demasiada inquietud.



Como dice Samuel Ramos (2001):

No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable.

En su arte, por ejemplo, se advierte de un modo claro la propensión a repetir las mismas formas, lo que hace pensar en la existencia de un procedimiento académico de producción artística, en lugar de la verdadera actividad creadora. Hoy todavía, el arte popular indígena es la reproducción invariable de un mismo modelo, que se transmite de generación en generación. El indio actual no es un artista; es un artesano que fabrica sus obras mediante una habilidad aprendida por tradición.

El estilo artístico monumental de la época precortesiana revela una escasa fantasía, dominada casi siempre por un formalismo ritual. En la escultura abundan las masas pesadas, que dan la sensación de lo inmovible y estático. En vez de que las formas artísticas infundan a la piedra algo de movilidad, parecen aumentar su pesadez inorgánica. La expresión del arte de la meseta mexicana es la rigidez de la muerte, como si la dureza de la piedra hubiera vencido la fluidez de la vida (p.36 y ss.).

El mexicano cuenta con dos pesadas ideas con las que tiene que lidiar: ser indio y resignarse a padecer la historia como viene y decidir qué es ser mexicano o continuar imitando todo lo europeo.

Ninguna de las posturas pareciera ser desastrosa para conformar el ser del mexicano, podemos definir nuestra mexicanidad enfrentando el destino que nos tocó vivir –entiéndase que ya pasó la conquista, la independencia, la reforma y ya es hora de sacudirnos esa sensación de haber sido ultrajados– y afirmar lo que somos sin anteponer nuestra misteriosa vanidad, producto de la supuesta grandeza de nuestros antepasados; o bien, tomar los aspectos de la cultura europea que no han sido idealizados y sumarlos a nuestra forma de ver el mundo.

Si bien nuestra condición de mexicanos revela un fondo desastroso, también el modo de vida europeo es desastroso, por más que lo hayamos idealizado y supongamos que el destino europeo es mejor al nuestro.

Se tiene o se tendrá la cultura que determine la vocación de la raza, la fatalidad histórica. Nosotros trataremos de definir el perfil de la cultura que puede aparecer en México dada una cierta constitución orgánica de la sociedad y del hombre, producto de una historia peculiar. No podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión peligrosa, que es la de un mexicano igualmente falso. Tal mexicanismo es el que, animado de un resentimiento contra todo lo extranjero, pretende rehacer toda nuestra vida sobre bases distintas a las que ha tenido hasta ahora, como si fuera posible en un momento anular toda la historia. Se intenta aislar a México de todo contacto con el mundo exterior para librar a su originalidad de toda mezcla extraña. Así como el 'europeísmo' se fundó en el ideal de una cultura que puede subsistir separada

de la vida, así el 'nacionalismo' se funda en la creencia de un México que ya existe con su fisonomía nacional definida, Y al que solo es preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo. Tal creencia se ha sostenido con el argumento de una realidad pintoresca en la que figuran el paisaje con sus montañas y sus cactus, salpicado de puntos blancos: los indios con su traje de manta. El arte nuevo se ha encargado de amplificar, como una caja de resonancia, las dimensiones de lo 'pintoresco', que ha encontrado favorable acogida, sobre todo entre los turistas yanquis. Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje –que no sé por qué sorprende y atrae tanto a los europeos, que para salvajismo son maestros también, como lo probaron desde 1914– es un México de exportación tan falso como la España de pandereta.

Quitando a la tendencia 'nacionalista' todo lo que tiene del resentimiento contra lo extranjero –reacción típica de una conciencia de menor valía– queda, sin duda, un contenido moral de indudable valor para México. Es la voz de nuestra más verdadera entraña que quiere hacerse oír por primera vez después de una larga era en que el mexicano ha sido sordo a su destino. Parece mentira que esto sea una novedad. Pero así es. Los mexicanos no han vivido espontáneamente, no han tenido una historia sincera. Por eso ahora deben acudir pronto al llamado de esa voz, que es una orden para vivir con sinceridad. Hay que tener el valor de ser nosotros mismos, y la humildad de aceptar la vida que nos tocó en suerte, sin avergonzarnos de su pobreza. Todos los males que nos han sobrevenido se deben a no haber practicado estas sencillas reglas de austeridad, sino que hemos aparentado una situación muy superior a lo real. Muchos sufrimientos que hoy padecemos se aliviarán el día que nos curemos de la vanidad. Por vivir fuera de la realidad de nuestro ser nos hemos rodeado de un ambiente caótico en medio del cual caminamos a ciegas, sin plan ninguno, arrastrados por el viento que sopla más fuerte, y en los momentos de desorientación, nada hay mejor que recogernos en la intimidad, que volver al solar nativo. Así se han rejuvenecido siempre los hombres o aun los grupos humanos, cuando han atravesado por crisis de ofuscación o debilitamiento de sus energías. Entre nosotros, ese retomo a la tierra habrá de darnos la salud física y moral necesaria para recobrar la confianza en el porvenir (Ramos, 2001, p.143).

Actividad. Contrasta tu visión del mexicano con la que propone Samuel Ramos:

¿Crees que en realidad suframos de sentimiento de inferioridad?

¿Supones que sea verdad que el mexicano vive estancado?



Actividad
Módulo cuatro



¿Concuerdas con Samuel Ramos en que el mexicano vive de tal manera que quisiera ser europeo?

4.4. Octavio Paz: El laberinto de la soledad

Octavio Paz nació el 31 de marzo de 1914 y murió el 19 de abril de 1998. Estudió Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México. Recibió el Premio Nobel de Literatura en 1990, durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari.

Sería injusto tratar a Octavio Paz como un escritor exclusivamente de lo mexicano y reducir su pensamiento al mero análisis de la mexicanidad, ya que el análisis sobre una nación o una nacionalidad abarca menos de lo que un auténtico pensador debe hacer. Analizar una sola cultura es cuestión de disciplinas específicas. El arte, la Filosofía, la escritura y el pensamiento pertenecen a la humanidad y no son parte del ser de un lugar con una lengua, una cultura, una religión y una sociedad determinada.

Octavio Paz ve el sello humano en todas las cosas, no alababa la supuesta primacía de los llamados primermundistas y la inferioridad de los tercermundistas. No podemos definir a Octavio Paz como poeta, como anticomunista o como un hombre que se alejaba de la política para deshacerse de la responsabilidad moral que acarrea criticar al sistema que lo tiene como arma intelectual. Paz fue un intelectual que sabía que la labor radica en la crítica de los que ostentan el poder.

No predico la abstención: los intelectuales pueden ser útiles dentro del Gobierno a condición de que sepan guardar distancia con el príncipe. Gobernar no es la misión específica del intelectual. El filósofo en el poder termina casi siempre en el patíbulo o como tirano coronado. Los que mueren antes, como Lenin, tampoco se escapan: los embalsaman y los transforman en fetiches. El intelectual, ante todo y sobre todo, debe cumplir con su tarea: escribir, investigar, pensar, pintar, construir, enseñar. Ahora bien, la crítica es inseparable del quehacer intelectual. En un momento o en otro, como Don Quijote y Sancho con la Iglesia, el intelectual tropieza con el poder. Entonces el intelectual descubre que su verdadera misión política es la crítica del poder y los poderosos (Scherer, 2014, pp.11-12).

Como podemos observar, Octavio Paz no carecía de conciencia moral ni de coraje para denunciar las ideologías que han llevado al hombre a la ruina. Su apología del salinismo no muestra más que su ansiedad de ver a México salir de la pobreza económica y espiritual. Su pensamiento se debe a sus inquietudes políticas y a sus desengaños, como el del socialismo, que consideraba una casi doctrina de salvación y que se desengañó tras conocer los campos de concentración soviéticos.

La obra de Octavio Paz se hace mundial tras la reflexión sobre el hombre solo y sin salida. No hay creencia religiosa, no hay doctrina política, no hay sentimiento amoroso que logre hacer sentir al hombre uno con el cosmos; el hombre está condenado a pensar en la naturaleza humana a sabiendas que dicha naturaleza no puede ser definida o abarcada.

En el mexicano esa soledad se acentúa, se hace presente en la búsqueda de su Ser en el mundo, pero su ser lo busca de una manera desmesurada, lo busca tanto en sentido histórico como en sentido metafísico. El mexicano se pregunta sobre su condición en el orden mundial (quisiera obtener un puesto como lo tiene el francés, el americano, el español a los que tanto envidia porque cree que ellos ya han definido su paso por la historia) y sobre su situación existencial. Para esta última tiene una respuesta clara, pero que no le agrada, la idea de que "estamos chingados". Y como de cualquier manera "estamos chingados", tiende a celebrar todo lo que le haga olvidar esa situación fatídica, como nuestro vivir en las eternas celebraciones religiosas que nos permite mitigar nuestra soledad en la existencia.

La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, pocho, cruza la historia como un cometa de jade, que de vez en cuando relampaguea. En su excéntrica carrera ¿qué persigue? Va tras su catástrofe: quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida donde un día –¿en la Conquista o en la Independencia?– fue desprendido. Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación.

Viejo o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa. Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse: el silencio y la palabra, la cortesía y el desprecio, la ironía y la resignación. Tan celoso de su intimidad como de la ajena, ni siquiera se atreve a rozar con los ojos al vecino: una mirada puede desencadenar la cólera de esas almas cargadas de electricidad. Atraviesa la vida como desollado; todo puede herirle, palabras y sospecha de palabras. Su lenguaje está lleno de reticencias, de figuras y alusiones, de puntos suspensivos; en su silencio hay repliegues, matices, nubarrones, arcoíris súbitos, amenazas indescifrables. Aun en la disputa prefiere la expresión velada a la injuria: 'al buen entendedor pocas palabras'. En suma, entre la realidad y su persona establece una muralla, no por invisible menos infranqueable, de impasibilidad y lejanía. El mexicano siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos, también, de sí mismo.

Se inventó una cara.

Detrás de ella

Vivió, murió y resucitó

Muchas veces.

Su cara

hoy tiene las arrugas de esa cara.

Sus arrugas no tienen cara.



La historia de México no es menos intrincada que su biografía. Dos civilizaciones han vivido y combatido no sólo en su territorio sino en el alma de cada mexicano: una oriunda de estas tierras y otra venida de fuera pero que ha enraizado tan profundamente que se confunde con nuestro ser mismo. Dos civilizaciones y, en el interior de cada una de ellas, distintas sociedades con frecuencia divididas por diferencias de cultura y de intereses. Desgarramientos internos, enfrentamientos externos, rupturas y revoluciones. Saltos violentos de un período histórico a otro, de una fe a otra, del politeísmo al cristianismo, de la monarquía absoluta a la república, de la sociedad tradicional a la moderna. Letargos prolongados y bruscos levantamientos. Sin embargo, es perceptible a través de todos los trastornos de una voluntad que tiende, una y otra vez, a la síntesis.

De nuevo aparece la figura de la pirámide: convergencia de culturas y sociedades diferentes, superposición de siglos y de eras. La pirámide concilia a las oposiciones pero no las anula. El proceso (ruptura-reunión-ruptura-reunión) puede verse como un *leitmotiv* de la historia de México. El verdadero nombre de ese proceso es voluntad de vivir. O más exactamente: pervivir, lo mismo frente a la discordia y la derrota que ante la incertidumbre del mañana. Voluntad a veces ciega y otras lúcida, siempre secretamente activa, incluso cuando adopta la forma pasiva del tradicionalismo (Paz, 2014, pp. 33-35).



Actividad. Lee el siguiente extracto del ensayo titulado “Los hijos de la Malinche”, que pertenece al libro *El Laberinto de la Soledad* y responde las preguntas.

“Los hijos de la Malinche”
(Octavio Paz)



IV

La extrañeza que provoca nuestro hermetismo ha creado la leyenda del mexicano, ser insondable. Nuestro recelo provoca el ajeno. Si nuestra cortesía atrae, nuestra reserva hiela. Y las inesperadas violencias que nos desgarran, el esplendor convulso o solemne de nuestras fiestas, el culto a la muerte, acaban por desconcertar al extranjero. La sensación que causamos no es diversa a la que producen los orientales. También ellos, chinos, indostanos o árabes, son herméticos e indescifrables. También ellos arrastran en andrajos un pasado todavía vivo. Hay un misterio mexicano como hay un misterio amarillo y uno negro. El contenido concreto de esas representaciones depende de cada espectador. Pero todos coinciden en hacerse de nosotros una imagen ambigua, cuando no contradictoria: no somos gente segura y nuestras respuestas como nuestros silencios son imprevisibles, inesperados. Traición y lealtad, crimen y amor, se agazapan en el fondo de nuestra mirada. Atraemos y repelemos.

No es difícil comprender los orígenes de esta actitud. Para un europeo, México es un país al margen de la Historia universal. Y todo lo que se encuentra alejado del centro de la sociedad aparece como extraño e impenetrable. Los campesinos, remotos, ligeramente arcaicos en el vestir y el hablar, parcos, amantes de expresarse en formas y fórmulas tradicionales, ejercen siempre una fascinación sobre el hombre urbano. En todas partes representan el elemento más antiguo y secreto de la sociedad. Para todos, excepto para ellos mismos, encarnan lo

oculto, lo escondido y que no se entrega sino difícilmente, tesoro enterrado, espiga que madura en las entrañas terrestres, vieja sabiduría escondida entre los pliegues de la tierra.

La mujer, otro de los seres que viven aparte, también es figura enigmática. Mejor dicho, es el Enigma. A semejanza del hombre de raza o nacionalidad extraña, incita y repele. Es la imagen de la fecundidad, pero asimismo de la muerte. En casi todas las culturas las diosas de la creación son también deidades de destrucción. Cifra viviente de la extrañeza del universo y de su radical heterogeneidad, la mujer ¿esconde la muerte o la vida?, ¿en qué piensa?, ¿piensa acaso?, ¿siente de veras?, ¿es igual a nosotros? El sadismo se inicia como venganza ante el hermetismo femenino o como tentativa desesperada para obtener una respuesta de un cuerpo que tememos insensible. Porque, como dice Luis Cernuda, 'el deseo es una pregunta cuya respuesta no existe'. A pesar de su desnudez –redonda, plena– en las formas de la mujer siempre hay algo que desvelar:

Eva y Cipris concentran el misterio del corazón del mundo.

Para Rubén Darío, como para todos los grandes poetas, la mujer no es solamente un instrumento de conocimiento, sino el conocimiento mismo. El conocimiento que no poseeremos nunca, la suma de nuestra definitiva ignorancia: el misterio supremo.

Es notable que nuestras representaciones de la clase obrera no estén teñidas de sentimientos parecidos, a pesar de que también vive alejada del centro de la sociedad –inclusive físicamente, reclusa en barrios y ciudades especiales–. Cuando un novelista contemporáneo introduce un personaje que simboliza la salud o la destrucción, la fertilidad o la muerte, no escoge, como podría esperarse, a un obrero –que encierra en su figura la muerte de la vieja sociedad y el nacimiento de otra–. D. H. Lawrence, que es uno de los críticos más violentos y profundos del mundo moderno, describe en casi todas sus obras las virtudes que harían del hombre fragmentario de nuestros días un hombre de verdad, dueño de una visión total del mundo. Para encarnar esas virtudes crea personajes de razas antiguas y no-europeas. O inventa la figura de Mellors, un guardabosque, un hijo de la tierra. Es posible que la infancia de Lawrence, transcurrida entre las minas de carbón inglesas, explique esta deliberada ausencia. Es sabido que detestaba a los obreros tanto como a los burgueses. Pero ¿cómo explicar que en todas las grandes novelas revolucionarias tampoco aparezcan los proletarios como héroes, sino como fondo? En todas ellas el héroe es siempre el aventurero, el intelectual o el revolucionario profesional. El hombre aparte, que ha renunciado a su clase, a su origen o a su patria. Herencia de romanticismo, sin duda, que hace del héroe un ser antisocial. Además, el obrero es demasiado reciente. Y se parece a sus señores: todos son hijos de la máquina.

El obrero moderno carece de individualidad. La clase es más fuerte que el individuo y la persona se disuelve en lo genérico. Porque ésa es la primera y más grave mutilación que sufre el hombre al convertirse en asalariado industrial. El capitalismo lo despoja de su naturaleza humana –lo que no ocurrió con el siervo– puesto que reduce todo su ser a fuerza de trabajo, transformándolo por este solo hecho en objeto. Y como a todos los objetos, en mercancía, en cosa susceptible de compra y venta. El obrero pierde, bruscamente y por razón misma de su estado social, toda relación humana y concreta con el mundo: ni son suyos los útiles que emplea, ni es suyo el fruto de su esfuerzo. Ni siquiera lo ve. En realidad no es un obrero, puesto que no hace obras o no tiene conciencia de las que hace, perdido



M
4

Basado en
Competencias

en un aspecto de la producción. Es un trabajador, nombre abstracto, que no designa una tarea determinada, sino una función. Así, no lo distingue de los otros hombres su obra, como acontece con el médico, el ingeniero o el carpintero. La abstracción que lo califica –el trabajo medido en tiempo– no lo separa, sino lo liga a otras abstracciones. De ahí su ausencia de misterio, de problematicidad, su transparencia, que no es diversa a la de cualquier instrumento.

La complejidad de la sociedad contemporánea y la especialización que requiere el trabajo extienden la condición abstracta del obrero a otros grupos sociales. Vivimos en un mundo de técnicos, se dice. A pesar de las diferencias de salarios y de nivel de vida, la situación de estos técnicos no difiere esencialmente de la de los obreros: también son asalariados y tampoco tienen conciencia de la obra que realizan. El gobierno de los técnicos, ideal de la sociedad contemporánea, sería así el gobierno de los instrumentos. La función sustituiría al fin; el medio, al creador. La sociedad marcharía con eficacia, pero sin rumbo. Y la repetición del mismo gesto, distintiva de la máquina, llevaría a una forma desconocida de la inmovilidad: la del mecanismo que avanza de ninguna parte hacia ningún lado.

Los regímenes totalitarios no han hecho sino extender y generalizar, por medio de la fuerza o de la propaganda, esta condición. Todos los hombres sometidos a su imperio la padecen. En cierto sentido se trata de una transposición a la esfera social y política de los sistemas económicos del capitalismo. La producción en masa se logra a través de la confección de piezas sueltas que luego se unen en talleres especiales. La propaganda y la acción política totalitaria –así como el terror y la represión– obedecen al mismo sistema. La propaganda difunde verdades incompletas, en serie y por piezas sueltas. Más tarde esos fragmentos se organizan y se convierten en teorías políticas, verdades absolutas para las masas. El terror obedece al mismo principio. La persecución comienza contra grupos aislados –razas, clases, disidentes, sospechosos–, hasta que gradualmente alcanza a todos. Al iniciarse, una parte del pueblo contempla con indiferencia el exterminio de otros grupos sociales o contribuye a su persecución, pues se exasperan los odios internos. Todos se vuelven cómplices y el sentimiento de culpa se extiende a toda la sociedad. El terror se generaliza: ya no hay sino perseguidores y perseguidos. El persecutor, por otra parte, se transforma muy fácilmente en perseguido. Basta una vuelta de la máquina política. Y nadie escapa a esta dialéctica feroz, ni los dirigentes.

El mundo del terror, como el de la producción en serie, es un mundo de cosas, de útiles. (De ahí la vanidad de la disputa sobre la validez histórica del terror moderno.) Y los útiles nunca son misteriosos o enigmáticos, pues el misterio proviene de la indeterminación del ser o del objeto que lo contiene. Un anillo misterioso se desprende inmediatamente del género anillo; adquiere vida propia, deja de ser un objeto. En su forma yace, escondida, presta a saltar, la sorpresa. El misterio es una fuerza o una virtud oculta, que no nos obedece y que no sabemos a qué hora y cómo va a manifestarse. Pero los útiles no esconden nada, no nos preguntan nada y nada nos responden. Son inequívocos y transparentes. Meras prolongaciones de nuestras manos, no poseen más vida que la que nuestra voluntad les otorga. Nos sirven; luego, gastados, viejos, los arrojamos sin pesar al cesto de la basura, al cementerio de automóviles, al campo de concentración. O los cambiamos a nuestros aliados o enemigos por otros objetos.

Todas nuestras facultades, y también todos nuestros defectos, se oponen a esta concepción del trabajo como esfuerzo impersonal, repetido en iguales y vacías porciones de tiempo: la lentitud y cuidado en la tarea, el amor por la obra y por

cada uno de los detalles que la componen, el buen gusto, innato ya, a fuerza de ser herencia milenaria. Si no fabricamos productos en serie, sobresalimos en el arte difícil, exquisito e inútil de vestir pulgas. Lo que no quiere decir que el mexicano sea incapaz de convertirse en lo que se llama un buen obrero. Todo es cuestión de tiempo. Y nada, excepto un cambio histórico cada vez más remoto e impensable, impedirá que el mexicano deje de ser un problema, un ser enigmático, y se convierta en una abstracción más.

Mientras llega ese momento, que resolverá –aniquilándolas– todas nuestras contradicciones, debo señalar que lo extraordinario de nuestra situación reside en que no solamente somos enigmáticos ante los extraños, sino ante nosotros mismos. Un mexicano es un problema siempre, para otro mexicano y para sí mismo. Ahora bien, nada más simple que reducir todo el complejo grupo de actitudes que nos caracteriza –y en especial la que consiste en ser un problema para nosotros mismos– a lo que se podría llamar ‘moral de siervo’, por oposición no solamente a la ‘moral de señor’, sino a la moral moderna, proletaria o burguesa.

La desconfianza, el disimulo, la reserva cortés que cierra el paso al extraño, la ironía, todas, en fin, las oscilaciones psíquicas con que al eludir la mirada ajena nos eludimos a nosotros mismos, son rasgos de gente dominada, que teme y que finge frente al señor. Es revelador que nuestra intimidad jamás aflore de manera natural, sin el acicate de la fiesta, el alcohol o la muerte. Esclavos, siervos y razas sometidas se presentan siempre recubiertos por una máscara, sonriente o adusta. Y únicamente a solas, en los grandes momentos, se atreven a manifestarse tal como son. Todas sus relaciones están envenenadas por el miedo y el recelo. Miedo al señor, recelo ante sus iguales. Cada uno observa al otro, porque cada compañero puede ser también un traidor. Para salir de sí mismo el siervo necesita saltar barreras, embriagarse, olvidar su condición. Vivir a solas, sin testigos. Solamente en la soledad se atreve a ser.

La indudable analogía que se observa entre ciertas de nuestras actitudes y las de los grupos sometidos al poder de un amo, una casta o un Estado extraño, podría resolverse en esta afirmación; el carácter de los mexicanos es un producto de las circunstancias sociales imperantes en nuestro país; la historia de México, que es la historia de esas circunstancias, contiene la respuesta a todas las preguntas. La situación del pueblo durante el período colonial sería así la raíz de nuestra actitud cerrada e inestable. Nuestra historia como nación independiente contribuiría también a perpetuar y hacer más neta esta psicología servil, puesto que no hemos logrado suprimir la miseria popular ni las exasperantes diferencias sociales, a pesar de siglo y medio de luchas y experiencias constitucionales. El empleo de la violencia como recurso dialéctico, los abusos de autoridad de los poderosos –vicio que no ha desaparecido todavía– y finalmente el escepticismo y la resignación del pueblo, hoy más visibles que nunca debido a las sucesivas desilusiones posrevolucionarias, completarían esta explicación histórica.

El defecto de interpretaciones como la que acabo de bosquejar reside, precisamente, en su simplicidad. Nuestra actitud ante la vida no está condicionada por los hechos históricos, al menos de la manera rigurosa con que en el mundo de la mecánica la velocidad o la trayectoria de un proyectil se encuentra determinada por un conjunto de factores conocidos. Nuestra actitud vital –que es un factor que nunca acabaremos de conocer totalmente, pues cambio e indeterminación son las únicas constantes de su ser– también es historia. Quiero decir, los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad. Tampoco son el mero resultado de otros hechos, que



los causan, sino de una voluntad singular, capaz de regir dentro de ciertos límites su fatalidad. La historia no es un mecanismo y las influencias entre los diversos componentes de un hecho histórico son recíprocas, como tantas veces se ha dicho. Lo que distingue a un hecho histórico de los otros hechos es su carácter histórico. O sea, que es por sí mismo y en sí mismo una unidad irreductible a otras. Irreductible e inseparable. Un hecho histórico no es la suma de los llamados factores de la historia, sino una realidad indisoluble. Las circunstancias históricas explican nuestro carácter en la medida que nuestro carácter también las explica a ellas. Ambas son lo mismo. Por eso toda explicación puramente histórica es insuficiente –lo que no equivale a decir que sea falsa– (Paz, 1998, pp.27-30).



¿Qué significa ser hijo de la Malinche?

¿Todas las clases sociales poseen los rasgos propios de los hijos de la Malinche?

¿Estás de acuerdo con Paz al definir al mexicano como un ser contradictorio?
¿Por qué?

Fuentes

- Bachelard, G. (2007). *La formación del Espíritu Científico*. México: Siglo XXI Editores.
- Camus, Albert (2012). *El Extranjero*. Madrid: Alianza Editorial.
- Camus, Albert (2012). *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cioran, E. (2014). *Breviario de Podredumbre*. Madrid: Taurus.
- Feyerabend, Paul (2003). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, Paul (2001). *¿Por qué no Platón?* Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, Paul (1996). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- Jaspers, Karl (2000). *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: FCE.
- Kuhn, Tomas S. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE.
- Krauze, Enrique (2015). *Caudillos Culturales en la Revolución Mexicana*. México: Tusquets.
- Ortiz Guadarrama, Tania (2013). *La existencia como economía como desinterés y como caridad (Reseña)*. Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana, México. Recuperado de <https://goo.gl/J1Qyxf>
- Paz, Octavio (1998). *El Laberinto de la Soledad, Posdata y Vuelta al Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, Octavio (2014). *Palabras en espiral*. México: SEP.
- Popper, Karl (1999). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl (1998). *El realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl (1996). *En busca de un mundo mejor*. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl (1972). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Ramos, Samuel (1985). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.
- Russell, Bertrand (1991). *Los problemas de la Filosofía*. Barcelona: Labor.
- Sartre, Jean Paul (2004). *A puerta cerrada/La puta respetuosa*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (2007). *El Existencialismo es un humanismo*. Barcelona : Edhasa.
- Sartre, Jean Paul (2011). *La náusea*. Madrid: Alianza Editorial.
- Savater, Fernando (2012). *Ética de urgencia*. México: Ariel.

- Scherer García, J. (2014). "La conciencia es lo contrario de la razón de Estado". *Proceso*, 37(44).
- Silva Martínez, G. J. (2006). *Personajes latinoamericanos del siglo xx*. México: UNAM.
- UNAM (2015). *Acerca de la UNAM*. Recuperado de <https://goo.gl/mYgSsX>
- Vasconcelos, José (1925). *La Raza Cósmica, Misión de la Raza Iberoamericana*. Madrid: Agencia Mundial de Librería. Recuperado de <https://goo.gl/aFNKmD>

Imágenes de portada

Collage realizado por Jesús Abraham López Robles con las siguientes obras:

- Magritte, René. *La Reproduction interdite* (1937) óleo sobre lienzo, Museo Boijmans Van Beuningen, Rotterdam, Países Bajos. Tomado de https://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/6/62/Portrait_of_Edward_James.jpg
- Matisse, Henri. *Blue Nude II* (1952) papel cortado pintado con gouache montado en papel sobre lienzo, Centro Pompidou, París, Francia. Tomado de https://en.wikipedia.org/wiki/Blue_Nude_II#/media/File:Blue_Nudes_Henri_Matisse.jpg
- González Camarena, Jorge. *El Abrazo* (1980) óleo sobre tela, Museo Soumaya, Ciudad de México, México. Tomado de <http://www.pbase.com/image/51810292>
- Dalí, Salvador. *La Persistencia de la Memoria* (1931) óleo sobre lienzo. Museo de Arte Moderno, Nueva York, Estados Unidos de América. Tomado de <https://www.moma.org/collection/works/79018>
- Hopper, Edward. *Nighthawks* (1942) óleo sobre lienzo, Instituto de Arte de Chicago, Chicago, Estados Unidos de América. Tomado de https://es.wikipedia.org/wiki/Nighthawks#/media/File:Nighthawks_by_Edward_Hopper_1942.jpg
- Magritte, René. *Le Fils de l'homme* (1964) óleo sobre lienzo, Colección Privada. Tomado de <https://www.flickr.com/photos/raelga/4408707170>
- Pollock, Jackson. *Number 17A* (1948) óleo sobre panel de fibra, Colección privada de Kenneth C. Griffin. Tomado de https://en.wikipedia.org/wiki/Number_17A#/media/File:Number_17A.jpg
- Mondrian, Piet. *Composition 1916* (1916) óleo sobre lienzo con madera, Museo Guggenheim, Nueva York, Estados Unidos de América. Tomado de <https://www.guggenheim.org/artwork/3011>
- Klimt, Gustav. *Der Kuss* (1908) óleo con laminillas de oro y estaño sobre lienzo, Österreichische Galerie Belvedere, Viena, Austria. Tomado de [https://es.wikipedia.org/wiki/El_beso_\(Gustav_Klimt\)#/media/File:Gustav_Klimt_016.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/El_beso_(Gustav_Klimt)#/media/File:Gustav_Klimt_016.jpg)

Directorio

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

Carlos Eduardo Barrera Díaz

Rector

Doctor en Ciencias Computacionales

José Raymundo Marcial Romero

Secretario de Docencia

Doctora en Ciencias Sociales

Martha Patricia Zarza Delgado

Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Doctor en Ciencias de la Educación

Marco Aurelio Cienfuegos Terrón

Secretario de Rectoría

Doctora en Humanidades

María de las Mercedes Portilla Lujá

Secretaria de Difusión Cultural

Doctor en Ciencias del Agua

Francisco Zepeda Mondragón

Secretario de Extensión y Vinculación

Doctor en Educación

Octavio Crisóforo Bernal Ramos

Secretario de Finanzas

Doctora en Ciencias Económico Administrativas

Eréndira Fierro Moreno

Secretaria de Administración

Doctora en Ciencias Administrativas

María Esther Aurora Contreras Lara Vega

Secretaria de Planeación y Desarrollo Institucional

Doctora en Derecho

Luz María Consuelo Jaimes Legorreta

Abogada General

Doctora en Ciencias de la Educación

Yolanda Eugenia Ballesteros Senties

Secretaria Técnica de la Rectoría

Licenciada en Comunicación

Ginarely Valencia Alcántara

Directora General de Comunicación Universitaria

Doctor en Ciencias Sociales

Luis Raúl Ortiz Ramírez

Director General de Centros Universitarios y Unidades Académicas Profesionales Región A

Doctora en Ciencias de la Educación

Sandra Chávez Marín

Directora General de Centros Universitarios y Unidades Académicas Profesionales Región B

Doctora en Investigación Educativa

Eva Lilia García Escobar

Directora de Estudios de Nivel Medio Superior

Planteles dependientes de la Escuela Preparatoria

Doctor en Tecnología e Innovación de la Educación

Arturo Mejía Zamora

Plantel "Lic. Adolfo López Mateos"

Maestro en Ciencias de la Educación

Erick Vieyra Méndez

Plantel "Nezahualcóyotl"

Maestro en Administración Pública y Gobierno

Raúl Juárez Toledo

Plantel "Cuauhtémoc"

Doctora en Ciencias de la Educación

María del Rocío García de León Pastrana

Plantel "Ignacio Ramírez Calzada"

Doctor en Ciencias de la Educación

Alejandro Morales Velázquez

Plantel "Dr. Ángel Ma. Garibay Kintana"

Maestra en Ciencias de la Educación

Sofía Sandoval Trejo

Plantel "Texcoco"

Maestro en Docencia

Erick Rodolfo Sánchez Cortés

Plantel "Sor Juana Inés de la Cruz"

Maestra en Ciencias Ambientales

Janette Jaimes García

Plantel "Dr. Pablo González Casanova"

Doctora en Tecnología e Innovación en la Educación

Mónica Garduño Suárez

Plantel "Isidro Fabela Alfaro"

Licenciada en Comunicación

Ana Vianey Suárez Castro

Plantel "Mtro. José Ignacio Pichardo Pagaza"