

Problemas Fundamentales del Universo

Mauricio Dimeo Coria



Ediciones
El Socialista

Problemas Fundamentales del Universo

Problemas Fundamentales del Universo

Mauricio Dimoo Coria

Para Adriana y para mis padres, por su apoyo.

Partido Obrero Socialista

Todos los derechos reservados

Ediciones El Socialista

Camelia 149, primer piso, Col. Guerrero,
México, D.F.

Tel. 5591-0168.

Correo electrónico: posmex@prodigy.net.mx

www.movimientoalsocialismo.com.mx

Revisión de Estilo:

Cuauhtémoc Ruiz Ortiz

Diseño de portada y formación de interiores:

Alejandra Rivera

Ilustración de portada:

Imagen de un cuasar tomado de:

<http://omarcornejo.net/tag/ciencia>

Impreso en México

Primera Edición.

México 2010.

Índice

Prólogo	9
Introducción	13
La Epísteme	17
1. Religión	18
2. Arte	23
3. Filosofía	26
4. Ciencia	31
5. Praxis	38
6. Conclusiones	44
Bibliografía	46
El No Ser	47
1. Definición	47
2. Politeísmo	48
3. Monoteísmo	49
4. Deísmo	50
5. Panteísmo	53
6. Agnosticismo	54
7. En relación con la historia	55
8. Conclusión	55
Bibliografía	
El Yo	57
1. La idea del yo	57
2. Inmaterialidad	58
3. Inmortalidad	60
4. Sobrenaturalidad	60
5. Conclusión	61
Bibliografía	
La Nada	63
1. La fealdad	63
2. La falsedad	66
3. La maldad	69
4. La nada	73
5. Conclusión	76
Bibliografía	
El Hiperespacio	79
1. El espacio-tiempo	79

2. Curvatura del espacio	80
3. Las dimensiones	81
4. Viaje en el espacio y en el tiempo	83
5. Posibilidad del mundo sobrenatural	85
6. Conclusión	86
Bibliografía	86
El Infinito	87
1. El problema central	87
2. El problema del infinito	88
3. El problema del origen	90
4. Implicaciones filosóficas	91
5. Conclusiones	92
Bibliografía	92
El Ser	93
1. ¿Qué existe?	93
2. ¿De qué está hecha la realidad?	95
3. ¿Cómo se mueve el universo?	100
4. Conclusión	115
Bibliografía	117
La Praxis	119
1. La libertad como posibilidad	119
2. Libertad negativa y positiva	120
3. Libertad psíquica	121
4. Liberalismo	124
5. Libertad social	126
6. Método	128
7. Conclusión	131
Bibliografía	132
El Egoísmo	133
1. Origen natural	133
2. Desarrollo social del amor	134
3. Amor a uno mismo	137
4. Conclusiones	138
Bibliografía	138
El Fin	139
1. Sentido biológico	139
2. Significado pasional	141
3. Significado religioso	143
4. Significado artístico	145
5. Significado filosófico	147
7. Significado científico	148
6. Significado social	149
7. Conclusiones	152
Bibliografía	153

Prólogo

“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, escribió Carlos Marx en 1845, y con ello modificó el sentido de las ciencias y la filosofía. No es suficiente reflexionar sobre el hombre y su mundo, es imperioso cambiar a uno y otro porque son lacerantes las carencias materiales de cientos de millones de nuestros semejantes, y la actividad humana vital, el empleo, cuando existe, es una tarea forzada y alienante, fuente de desigualdades y de violencia. En el mundo hacen falta la libertad y la felicidad.

Conocer y transformar (actuar) son las palabras clave. Se debe conocer para poder transformar y, al hacerlo, el conocimiento puede desplegarse. Así lo entiende el autor de este libro, Mauricio Dimeo Coria, que ha resumido la esencia del ser humano con una bella oración: el hombre es praxis, conocimiento y acción transformadora.

El autor de este libro es un joven filósofo que entiende que su labor es “sugerir un significado a la vida de todas las personas”, tarea titánica que se ha echado auestas. El significado que propone sólo puede nacer de una visión moderna —es decir, científica— del mundo, el hombre y el universo; de las reflexiones de los más importantes filósofos así como de valores éticos. “Con este estudio se pretende resolver las más grandes interrogantes del universo, como son: ¿de dónde venimos? ¿qué es el humano? y ¿a dónde vamos?”.

Uno de los temas principales de este texto, es, entonces, la evolución del conocimiento humano. Para explicarlo, el autor parte de la ausencia de conocimiento o inicia con los conocimientos deformantes hasta llegar a las estructuras científicas de conjunto. Con este paseo nos lleva por la evolución del conocimiento en la humanidad, no en forma rígida como sería un planteamiento histórico formal, sino uno que permite determinar un esquema de cuáles son las etapas por las cuales las visiones de cada estadio se van modificando y enriqueciendo en una forma lógica-científica.

Algo que se debe hacer notar en este enfoque es el método marxista de su presentación en el que lo central es el proceso de *construcción del conocimiento*, es decir, no da prioridad a la pregunta ¿qué es el conocimiento? sino que se cuestiona: ¿cómo se ha adquirido el conocimiento?, ¿cuáles son las etapas por las cuales ha pasado el conocimiento humano? Y de esa forma establece que ha transcurrido desde lo religioso hasta lo praxeológico. De manera didáctica establece los principios de un devenir que son: el invariante (lo que no cambia) y el cambio (lo que se modifica, lo que tiende a formar una estructura y finalmente un sistema de estructuras de conocimiento). Así, ve como invariante la necesidad humana de conocer y de explicar su entorno, aunque en cada etapa se den diferentes intereses, conocimientos y explicaciones: “Con ello no debe entenderse que cada disciplina está subordinada a su inmediata, sino que bajo cierto orden las disciplinas se conjugan de tal modo que son capaces de generar el conocimiento más cercano a la realidad”, dice el autor. Es de hacer notar cómo ningún enfoque está en detrimento de otro. El desarrollo mental del sujeto y su desarrollo histórico constituyen datos y cada una de las soluciones que Dimeo Coria denomina disciplinas son la forma de “...generar el conocimiento más cercano a la realidad”.

También el autor sobresale al dar a la acción una importancia como fuente de conocimiento. Ya desde la teoría de Piaget se lleva a cabo esta discusión para discernir con los preformistas y los enfoques estáticos que priorizan otros conceptos antes que la acción.

Los preformistas o enfoques no apoyados en procesos (anti-genéticos) parten de la premisa de que la verdad se apoya en las normas permanentes que pueden localizarse en la realidad, en las estructuras a priori del sujeto o en sus intuiciones inmediatas o vividas. Todas las teorías no genéticas conciben al pensamiento como creado antes de la acción y a la acción como una aplicación del pensamiento. Su secuencia es: norma->pensamiento->acción. De allí que la metafísica (y la religión) presenta una concepción de contemplación de las normas, apoyada en una verdad divina, trascendental o intuitiva. Así, el planteamiento anti-genético equivale a situar una virtualidad preformadora en el punto de partida. Ahora bien, el enfoque en procesos o marxista o genético consiste en el contrario: en considerar lo virtual o lo posible como una continuación de la acción actual y real. Si se realiza una acción es porque se actuó sobre posibilidades concebidas con anterioridad; esta acción real inaugura nuevas posibilidades (mediante el pensa-

miento), más amplias y además con una tendencia a optimizar las acciones. Así, el análisis genético somete lo posible a lo real y no al revés.

La ciencia moderna ha destruido el viejo mito de la preformación del conocimiento. Todo conocimiento inicia con la acción, el pensamiento es acción, pero un tipo de acción especial, es una acción simulada, es acción interiorizada, atemporal y que implica una lógica. El universo lógico constituye el dominio de lo posible y la génesis el desarrollo real. El sujeto no conoce más propiedades de las cosas que aquellas que la acción le permite conocer. En un principio las "cosas" todavía no son objetos del mundo físico, sino impresiones "mágicas" imposibles de ser atribuidas con precisión al mundo externo o al mundo interno. A medida que el sujeto coordina sus acciones comenzará a dar unidad al objeto con el que interactúa. Así, los objetos van siendo asimilados por el sujeto mediante operaciones, en donde en forma acertada el autor ve relaciones entre los objetos más que atributos.

A saltos cualitativos el autor nos lleva por lo religioso, artístico, filosófico, científico y praxeológico, que en términos generales es el proceso por el cual el hombre se hace de su pensamiento abstracto.

Dentro del esquema bosquejado, si seguimos el proceso histórico la sociedad evoluciona. El motor ha sido la lucha de clases. Se agudiza la lucha de clases cuando una clase ostenta el poder y las otras clases son sometidas. La clase que ostenta el poder tuvo su momento histórico progresista, pero a medida que no resuelve el problema social de la igualdad, declina. Así, y hasta el momento, una clase social en el poder madura, se estabiliza y retrocede por no satisfacer las demandas sociales de la mayoría. En cuanto al proceso del conocimiento en esta situación, la clase dominante de lo concreto regresa a lo simbólico y a una visión estática donde busca imponer la norma. En este proceso la clase progresiva pasaría de la acción a la toma de conciencia, es decir, al conocimiento de que puede transformar positivamente de raíz al mundo.

¿Puede la filosofía seguir con su papel de ser sólo contempladora de la ciencia? Al parecer la ciencia moderna le ha dado un papel menos de contemplación y más de buscar su inserción. La revolución necesita una filosofía naturalista sin ser positivista, que muestre la actividad del sujeto sin ser idealista, que se apoye en el objeto pero considerándolo como un límite, existiendo claro, con independencia del sujeto pero sin alcanzar

su “verdad” completamente. Pero sobre todo, debe ver en el conocimiento una construcción continua y proponer una sociedad sin clases.

El libro que el lector tiene en sus manos es imprescindible para todos aquellos que quieren formarse una visión moderna del mundo y de su complejidad. El yo, el ser, la fealdad, la falsedad, la maldad, la nada, la moral, la voluntad, la ideología, la norma y todos los conceptos son considerados relativos y partes de totalidades contradictorias. Temas como el Universo y el Infinito están tratados con rigor y basados en los más recientes avances de las ciencias. Al mismo tiempo, el autor ha logrado una visión todavía más rica y completa, ya que es un filósofo nato que va más allá de las preguntas y la curiosidad de los especialistas en disciplinas específicas. Uno de los méritos de Dimeo Coria es que se ha beneficiado de los filósofos más representativos de las distintas escuelas de pensamiento, tanto de los neorrománticos como de los analíticos y los marxistas. Basándose en este rico bagaje —y aun de filósofos de la antigüedad, como Aristóteles— ha logrado una síntesis de los pensamientos y reflexiones más avanzados para dilucidar con implacable lógica temas que deben de salir de la reflexión vulgar y del sentido común para ser tratados con la seriedad que merecen. Nos referimos al amor, la fealdad, el sentido de la vida, el egoísmo, la libertad... Estos asuntos vitales para la existencia de todos los seres humanos, que normalmente son tratados con frivolidad en los distintos medios de comunicación, adquieren una gran trascendencia y dignidad cuando son abordados por el autor.

Mauricio Dimeo Coria estudia la maestría de filosofía en la UNAM y no debe haber cumplido 30 años. Podría buscar que sus interlocutores fuesen los más encumbrados pensadores porque los conoce y los trata con familiaridad. Empero, expresamente él busca que su auditorio sean los “estudiantes de preparatoria” y por ello entendemos que se dirige a un público más amplio con el que puede conectar gracias a la claridad con la que expone su pensamiento.

Por ahora conozcamos y disfrutemos este libro y esperemos los siguientes que nos entregará Mauricio.

**Emmanuel Munguía Balvanera y
Cuauhtémoc Ruiz Ortiz**

Introducción

La filosofía es la disciplina encargada de responder a los cuestionamientos fundamentales del universo y del ser humano. En esta obra se busca clarificar tales interrogantes mediante un enfoque dialéctico, el cual concibe la realidad como una totalidad en constante cambio, en el que cada aspecto forma una unidad con su opuesto y donde el análisis y la síntesis se constituyen como una labor constante para obtener una visión coherente y propositiva.

La primera parte engloba los presupuestos metodológicos de la obra y sólo consiste en un capítulo.

En el primer capítulo (La Episteme) se analizará qué son la religión, el arte, la filosofía, la ciencia y la praxis, así como qué tipo de conocimiento nos proporcionan sendas disciplinas. Pues el primer paso para responder a las preguntas fundamentales consiste en clarificar el tipo de conocimientos de los que disponemos.

La segunda parte abarca los presupuestos ontológico-metafísicos y consiste en los siguientes seis capítulos

En el segundo capítulo (El No Ser) se analizará la posibilidad de la existencia de la divinidad, estudiando las diversas formas de creencia: politeísmo, monoteísmo, deísmo, agnosticismo y panteísmo, clarificando qué tan viable es la existencia de dioses.

En el tercer capítulo (El Yo) se abordará la idea del alma, apoyándonos en los avances de la ciencia y en un análisis filosófico riguroso, donde se clarificará qué se entiende por alma y qué tan viable es la inmortalidad.

En el cuarto capítulo (La Nada) se analizará la importancia de la fealdad, la maldad y la falsedad en la construc-

ción de la belleza, la bondad y la verdad, todo esto con el fin de consolidar la teoría de que la realidad es dialéctica, en el sentido de que se constituye como la unidad entre el ser y la nada.

En el quinto capítulo (El Hiperespacio) se divulgarán los principales avances de la astrofísica con respecto a la estructura del universo, así como la naturaleza del espacio-tiempo, mostrando así cómo la filosofía debe encargarse de problemas globales.

En el sexto capítulo (El Infinito) se analizará el posible origen del universo mediante los últimos descubrimientos de la física como el modelo inflacionario y las fluctuaciones cuánticas, partiendo de la noción de infinito de Aristóteles.

En el séptimo capítulo (El Ser) se contará una breve historia sobre el universo, desde el Big-Bang hasta nuestros días, con el objetivo de encontrar el sentido de la existencia y proponer un sentido a la vida humana que converja con el universo mismo.

En la tercera y última parte se abordará la cuestión ético-política como una propuesta para darle significado a la vida.

En el octavo capítulo (La Praxis) se abordará el problema de la libertad, clarificando cómo es posible su ejercicio y cómo puede favorecer el desarrollo humano, donde se criticará el liberalismo.

En el noveno capítulo (El Egoísmo) se analizará en qué consiste el amor, partiendo de bases biológicas y de las relaciones sociales, dilucidando cómo es posible disfrutar de una relación de pareja.

Y en el décimo capítulo (El Fin) se concluirá la obra, donde se propondrá un significado a la vida humana, en función de toda nuestra investigación, analizando los diversos caminos que podemos tomar: biológico, pasional, religioso, artístico, filosófico, científico y social.

Con este estudio se pretende resolver las más grandes interrogantes del universo, como son: ¿De dónde venimos? ¿Qué es el humano? Y ¿A dónde vamos? Para ello se ha contemplado tanto a la filosofía neorromántica (como los fenomenólogos, hermenéuticos y existencialistas), como a

los analíticos (Bunge, Frondizi y Hospers, entre otros) y a los marxistas (como Engels, Sánchez Vázquez y Kosik). De modo que se busca una visión lo más compleja posible, pero sin caer en un eclecticismo insalvable.

El lenguaje utilizado busca ser accesible para estudiantes de preparatoria, pues consideramos que toda obra filosófica debe estar hecha para el público en general, ya que la labor del filósofo consiste en sugerir un significado a la vida de todas las personas y no filosofar por mera erudición.

La Episteme

Análisis filosófico del conocimiento religioso, artístico, filosófico, científico y praxeológico

Introducción

El objetivo de esta investigación consiste en encontrar la mejor forma de adquirir conocimiento verdadero, entendiendo por tal conocimiento, aquél que nos brinde la información más aproximada a la realidad. En ese sentido, pretender que <verdad> equivale a <realidad>, conlleva a negar que nuestras habilidades para estudiar el universo son imperfectas, en la misma medida en que nuestro organismo lo es.

El problema del conocimiento ha generado toda una gama de problemas, los cuales tienden a estancarse en la medida en que se quedan en la mera abstracción, por tanto mi propuesta consiste en buscar la posibilidad del conocimiento en su desarrollo cultural, por lo que analizaré la estructura de cada disciplina de la cultura, mostrando así qué tipo de conocimiento es posible adquirir en cada una y cuál es el riesgo de error en sus respectivos métodos. Para ello he elegido a la religión, el arte, la filosofía y la ciencia, pues considero que tales disciplinas han sido las protagonistas en el desarrollo de la cultura humana. Expondré primero el instrumento o habilidad de cada disciplina, pues mi punto de partida es el de las capacidades humanas. Luego abordaré el método utilizado, donde analizaré los alcances de cada una, continuaré con el campo, donde señalaré los límites de cada cual, y por último analizaré las cuestiones que cada disciplina puede responder en función del conocimiento que somos capaces de adquirir como seres humanos.

Propongo que cuando el humano desarrolló su razón, se le vinieron a la mente todas las interrogantes generales, por ello, al tratar de responderlas todas juntas la primera disciplina que se estructuró fue la religión. Luego, al querer mostrar qué objetos lo rodeaban, generó el arte; al preguntarse sobre cuáles objetos existen, surgió la filosofía. Al indagar sobre el cómo funcionan las cosas, vislumbró la ciencia natural y al preguntarse sobre por qué actuamos de cierta manera, sugirió la ciencia social. Y por último, de la interrogante: ¿para qué actuar de una manera y no de otra? Debe surgir una disciplina independiente: la Praxis. Con todo ello no quiero decir que con cada interrogante surgió espontáneamente cada disciplina, pues cada una se desarrollo en procesos complejos e históricos, sin embargo, lo que quiero resaltar es que no debemos olvidar las preguntas genealógicas, las cuales serán fundamentadas en el transcurso de la obra.

Cabe mencionar que el propósito de esta obra no es imponerle a las disciplinas lo que deben hacer, sino descubrir su consistencia esencial en el contexto histórico actual, es decir, aquello que hace que cada disciplina sea lo que es y no otra cosa, además de aquello que constituye cada disciplina mediante su propio desarrollo práctico. Por ello, no intento agotar sus posibilidades, lo que sería una tarea irrealizable. Por el contrario, tomo a cada disciplina lo más fielmente posible y las abordo solamente en lo que respecta a su propia producción de conocimiento. Por último, el ser humano no puede suprimir alguna de sus habilidades cuando practica otras, así como no es posible suprimir la subjetividad cuando se hace ciencia (como pretendía el positivismo), por lo que esta obra no debe entenderse como algo rígido, sino flexible en razón de la complejidad humana.

1. Religión

"La vida es sólo un vistazo momentáneo de las maravillas de este asombroso universo, y es triste que tantos la estén malgastando soñando con fantasías espirituales."

Carl Sagan

Abordar todas las religiones o incluso las principales sería demasiado ambicioso e inservible para los fines de la obra; por lo cual, lo que me propongo es hallar la estructura común a todas las religiones.

Podría pensarse que el patrón común a todas las religiones es la creencia en dioses, pero existen religiones sin dios, por lo cual no es un buen criterio. Para hallar ese factor común es necesario remontarnos a los orígenes del pensamiento, pues cuando el ser humano empezó a razonar comprendió que iba a morir, lo cual se contraponía a su instinto de supervivencia y le infundía temor, por lo que se vio en la necesidad de aferrarse a algo que le garantizara una seguridad existencial por encima del mundo terrenal: algo sagrado, o sea, “aquello que se le atribuye un valor infinito o que implica una obligación incondicional”, según postula Micklem (1953:7). Esto es, lo que hay en común en toda religión es la atribución de valores divinos a algunas ideas u objetos. Y de ello deriva la idea de los dioses, pues siempre poseen al menos una cualidad elevada al infinito (como la inmortalidad, la omnisciencia o la omnipresencia).

INSTRUMENTO: Para buscar el conocimiento, la religión usa predominantemente la fe y subliminalmente el deseo. Veamos las posibilidades de obtener conocimiento por medio de la fe. La fe, entendida como la confianza sin pruebas, es un instrumento que se divide en dos: la fe individual y la fe colectiva, de las que deriva la religión personal y las religiones institucionalizadas; dado que uno puede tener fe en lo que decida creer, sin importar lo que otros crean y, por otro lado, un conjunto de personas pueden decidir creer lo mismo sobre lo sagrado y sentar las bases de una religión colectiva. Ahora bien, si la fe individual o colectiva en lo sagrado es un buen método de adquirir conocimiento, ¿Cuál fe es la verdadera y cuáles cosas son sagradas? Para empezar, no existe un criterio que nos diga cuál es la fe verdadera, pues ninguna ofrece pruebas convincentes más allá de la revelación, la profecía o el elogio de creer sin ver (que es muy riesgoso), inclusive, si argumentamos que el cristianismo es la fe más popular y por tanto la verdadera, debemos considerar que su expansión se derivó de un colonialismo violento que contradiría las enseñanzas cristianas. Ahora bien, si tomamos por verdadera alguna fe individual, habría varios miles de millones de creencias equivocadas y si tomamos alguna fe colectiva, también habría miles de religiones equivocadas. Entonces, tal vez si buscamos algo en común a todas las religiones, sabremos la verdad: retomando que lo común no es propiamente los dioses sino lo sagrado, necesitaríamos un criterio para saber qué es sagrado

y que no, pero nuevamente no lo poseemos y no hay ningún aspecto en común en todas las religiones que sea sagrado sin discusión, pues para empezar, lo sagrado es un valor y si ya de por sí es difícil unificar criterios sobre valores morales y estéticos, resulta imposible unificar criterios sobre algo sobrenatural. Aun así podemos optar por creer en un dios, buscando los rasgos comunes a todas las religiones. Hospers sugiere que “tratemos de imaginarnos un Ser semejante al Dios de quien se supone que sólo posee los rasgos comunes a todas las religiones y ninguna de las peculiaridades de una religión particular. Tal Dios no puede ser bondadoso (pues los dioses de algunas religiones no lo son), ni brutal (pues los dioses de algunas religiones no lo son), etc. Es decir, tal Dios no podría poseer ninguna característica, pues las características que poseen en común las deidades de todas las religiones del mundo, y aun de una pequeña parte de todas ellas, son muy pocas. Todo lo que le quedaría a esa deidad sería el poder. Hablando estrictamente, ni siquiera tendría unidad, pues muchas religiones son politeístas, pero al mismo tiempo tampoco podría ser múltiple, pues algunas religiones son monoteístas” (1982:365). Por tanto, la fe parece no ser un instrumento seguro para hallar conocimiento verdadero, pues incluso es intrínsecamente perturbadora, ya que, como explica Kierkegaard: “porque el diálogo con Dios es un monólogo, me puedo equivocar y creer que Dios me dice lo que no me dice: ahí radica la angustia, la incomodidad y el riesgo que trae consigo el estadio religioso” (2006:42).

Si no hay un criterio en el cual podamos confiar, pues cada religión muestra pruebas igualmente dudosas, ¿por qué la gente tiene una religión? Y allí es donde entra el otro instrumento que propongo: el deseo. Ante lo desconocido o ante los contratiempos, tendemos a desear que todo ocurra en nuestro beneficio, el ejemplo más claro es el de justicia. En el aspecto individual, deseamos ser recompensados por nuestras acciones y por ello inventamos un cielo (o semejantes) y por otro lado, deseamos que los que nos hacen mal sean castigados y así inventamos el infierno (o semejantes), deseamos que alguien nos ame e inventamos un dios que nos ama, deseamos vivir para siempre e inventamos la inmortalidad. Pero ninguna de las anteriores ha sido probada indiscutiblemente, pues lo único que demuestran es que las deseamos, pero que deseemos algo no significa que se hará realidad. Por la misma línea se puede refutar el argumento

que postula que, como la mayoría de las culturas en todos los tiempos han creído en dioses o en vida eterna, necesariamente deben existir; pues eso sólo evidencia que tales culturas han deseado las mismas cosas, pero no que sean reales, pues también han deseado ser cada una el pueblo elegido y no podrían serlo todas ellas por separado.

MÉTODO: El método en la religión sigue un camino que marcha de la revelación al dogma. Dicho proceso consiste en la comunicación de una verdad sagrada, desde un ser divino a un individuo elegido para recibir tal información, con la consecuente aceptación sin más. Si solamente existiera una sola revelación y una sola interpretación de la misma: sería sencillo conocer la verdad divina. Pero como hay un sin fin de doctrinas que pretenden partir de la revelación: la decisión se complica. Y más aun cuando el otro método aplicado es el dogma, es decir, la doctrina sostenida por una autoridad que no admite réplica. Este método es muy reducido, pues requiere de una aceptación irracional y de una cerrazón hacia toda postura que la contradiga, por lo cual nos mete de nuevo en esa incertidumbre de no poder elegir entre un dogma y otro, sin un gran riesgo de errar. Pero incluso si aceptáramos, por ejemplo, el dogma de la Biblia por ser el más leído (olvidando la propagación violenta del cristianismo), existen decenas de versiones de la misma, e inclusive para la misma versión hay varias interpretaciones e incluso se puede hablar de interpretaciones personales en paralelo con la fe individual; por lo que las posibilidades de atinar a la religión, obra, versión e interpretación verdadera es mínima, y esto en razón de que el método dogmático no admite correcciones que puedan acercarlo a la realidad. Además, dicho método, promueve una falta de sentido crítico, lo cual resulta paradójico, pues para defender una postura sobre otra, es necesario poseer un mínimo de análisis para no contradecirse uno mismo o para distinguir la creencia propia de la ajena.

CAMPO: Si la noción común a toda religión es lo sagrado, tiene que haber un encantamiento del mundo o instancia sobrenatural en el cual residan los entes divinos, pues que algo sea sagrado en el mero plano terrenal no tendría sentido religioso. Ahora bien, por el mero instrumento de la fe y con los métodos estrechos de la revelación y el dogmatismo: habrá una infinidad de visiones sobre el mundo divino y todos con la misma posibilidad de ser falsos e inclusive, con la

posibilidad de que todos sean falsos. Más aún, el postular un mundo encantado o divino para explicar la terrenalidad ocasiona tener que explicar la situación de dos mundos en lugar de uno, y si ya de por sí nuestro mundo es complejísimo comparado con nuestras capacidades psíquicas, postular la existencia de más de un mundo es imprudente. Y peor aún, si lo que se concibe dogmáticamente como mundo divino deriva de un deseo y no de un estudio de la realidad.

Finalmente, la religión muestra dos pruebas de su autenticidad: la experiencia religiosa y las profecías. En la primera, habría que establecer un criterio para asegurar que fuera una vivencia auténticamente religiosa y no una mentira, una esquizofrenia o una experiencia sensible. Pero tal criterio no existe. Ahora bien, suponiendo que existe una experiencia religiosa genuina, es difícil concluir algo al respecto, pues una experiencia sin más no nos diría cuál fe es la verdadera, cuál es el mundo divino o cómo hay que actuar en la vida. A menos que dicha experiencia viniera anexada con un manual, el que además tendría que ser claro y conciso para que no hubiera más de una interpretación. Por tanto, si hubiera una experiencia religiosa indiscutible, a lo sumo se podría probar a sí misma, lo cual nos dejaría tan ignorantes como antes, pues la fe sin contenido es nula. En la segunda prueba, ninguna profecía es suficientemente clara para poder asegurar que en verdad predijo un acontecimiento, pues debido a que están redactadas mediante metáforas: basta con esperar que sucedan grandes eventos para acomodar la profecía con los mismos. Peor aún, las profecías de diversas religiones son incompatibles sin que haya un criterio de validez convincente, pues cada una acomodará su discurso con el evento en turno.

CUESTIÓN: La religión, a pesar de no poseer criterios de validez eficientes, pretende lo que ninguna otra disciplina: responder todas las preguntas que puedan formularse, por ello aparenta resolver todos los problemas de la vida y de la muerte. Así, pretende determinar qué existe sin un criterio para distinguir lo imaginario de lo real, pretende mostrar cómo funciona el mundo sin estudiarlo, por qué ocurren los acontecimientos sin investigarlos y para qué existe el humano sin indagarlo. Por lo que las disciplinas como el arte religioso, la teología y la práctica religiosa: tienen pocas probabilidades de generar conocimiento verdadero.

2. Arte

“el arte es la mentira que nos permite comprender la verdad”

Pablo Picasso

Históricamente el arte significaba técnica y por ello se suele ocupar casi en cualquier cosa (arte de amar, arte de cocinar, arte de caminar, arte de la guerra). Esta definición genera problemas, pues la técnica existe en toda disciplina y no toda disciplina es arte, además, no existe una definición única de arte, por lo que propondré mi propia definición y la fundamentaré en este apartado: el arte consiste en el uso de la sensibilidad y de la imaginación para la expresión y contemplación de diversas representaciones de la realidad, lo que puede entenderse propiamente como bellas artes. Por otro lado, la característica definitoria de la obra de arte es su carácter estético, el cual comúnmente se define como aquello que disfruta de libertad, fluidez y seguridad, así como una armonía rítmica, es decir que no basta con que una obra se acople a la definición que he propuesto, sino que requiere de ciertos patrones que le brinden calidad. Asimismo, el arte se distingue de la mera técnica cuando el valor intrínseco supera al valor instrumental (Hospers, 1982), en otras palabras, cuando se aplica la técnica para un fin en particular se la está utilizando como medio, en cambio las bellas artes se tienen a sí mismas como fines (a diferencia de la religión que pretende subordinar los valores humanos a lo supuestamente sagrado), por ello, como explica Schiller, “es contradictorio el concepto de un arte instructivo (didáctico) o edificante (moral), porque nada se contrapone tanto al concepto de belleza, como otorgarle al ánimo una determinada tendencia.” (1990: Vigésimo segunda carta) Por lo cual, siempre que el arte tenga, en primera instancia un fin, no será propiamente arte sino mera técnica, por ejemplo: la publicidad no será nunca arte pues su fin primario es vender un producto; pues aun cuando el arte sea un negocio, seguirá siendo arte en tanto su fin principal sea la expresión y no el comercio o la propaganda. Esto no debe entenderse llanamente, pues en la realidad nunca encontraremos un arte puro, es decir, como nuestra naturaleza humana se constituye por deseos, condicionamientos biosociales e intenciones insuprimibles: el artista y el receptor genuino pue-

den alcanzar, a lo sumo, una creación o apreciación cercana al arte ideal, pero nunca absoluta. En ese sentido, la ideología del artista no puede suprimirse de su obra y para evitar que sea tendenciosa, la ideología debe constituirse como un ingrediente más de la obra y no como el factor determinante, tal como explica Sánchez Vázquez (1970)

Ahora bien, por lo regular se divide el arte en abstracto y concreto, así por ejemplo, la música sin voz o la pintura cubista es abstracta y el cine o la literatura naturalista son concretos, sin embargo estos criterios no son rígidos, pues toda obra de arte conlleva rasgos abstractos y concretos en diferente proporción. Lo que concierne a esta obra es que mientras más abstracto sea, menos generará conocimiento sobre el mundo, pues contendrá solamente las formas de las cosas o de los sonidos, y mientras más concreto sea, mostrará aspectos particulares de la realidad, por lo que brindará dicho conocimiento.

INSTRUMENTOS: El arte utiliza la experiencia subjetiva, es decir, la sensibilidad, la cual contempla tanto las sensaciones como las emociones, es decir que por medio de la sensación el artista percibe el mundo y mediante la emoción se apropia de tal percepción, luego mediante la imaginación construye una totalidad, por ello, el arte nos permite conocer el mundo como un todo, es decir que nos proporciona una información directa del mundo, pero no de aspectos conceptuales, sino de su conjunto. Cabe mencionar que el arte utiliza la inteligencia en lo técnico, pero como cualquier otra disciplina también la utiliza en tal aspecto: no representa su instrumento distintivo.

Consecuentemente, propongo que la supuesta experiencia religiosa no es más que una experiencia sensible, en la que se toma por real la imaginación que la acompaña, pues saltar de una emoción humana a una divina no tiene fundamento. En otras palabras, el error de la religión consiste en tomar como real lo que la sensibilidad percibe y la imaginación concibe. Igualmente las ideas de Dios y de la inmortalidad son posibles en nuestra imaginación y han sido desarrolladas cabalmente en el arte, lo cual es muy distinto a tomarlas como reales.

MÉTODO: la expresión permite al artista transmitir su conocimiento subjetivo sobre el mundo, en donde se consienten, cohabitando, una infinidad de posturas contrapuestas, pues

cada una de ellas muestra un enfoque de nuestra humanidad y del mundo. La contemplación es el método que complementa a la expresión, el cual es utilizado por el receptor para así asimilar la obra expuesta. Asimismo, la expresión oscila entre la mera proyección de las emociones personales y la proyección de la realidad mediante el artista. En ese sentido tanto el creador como el receptor generan auténtico arte y auténtico conocimiento cuando son capaces de expresar o contemplar una representación de la realidad y no sus meras emociones personales. Allí es donde entra el factor objetivo en el arte, pues la mera subjetividad vulgariza el arte y lo priva de conocimiento, ya que muestra una visión excesivamente personal y no un enfoque de la realidad como totalidad.

CAMPO: Debido a que el arte parte de la sensibilidad y se aplica mediante la expresión, sólo puede emplearse en su propio mundo. Esto no significa que el mundo subjetivo sea como el mundo divino, pues el mundo subjetivo es evidentemente una apariencia que no pretende ser real, sino que nos permite comprender el mundo real de manera indirecta y no pretende menospreciarlo o subordinarlo como las religiones. Es decir que, “la apariencia es estética sólo si es sincera (si renuncia explícitamente a todo derecho de realidad) y sólo si es autónoma (si prescinde de todo apoyo de la realidad)”, según explica Schiller (1990:353). En ese sentido, un reportaje no es arte en tanto intenta mostrar la realidad tal cual es: sin trascenderla, por lo que permanece como mera técnica descriptiva o explicativa, pero no expresiva; a diferencia del arte de la fotografía que aun cuando capte la imagen fidedigna de la realidad, quien toma la foto muestra un enfoque subjetivo y por ello es una representación, pues convergen diversos factores como el ángulo, la distancia y la iluminación, los cuales derivan de la intención del artista. Asimismo, el conocimiento subjetivo del arte es capaz de mostrarnos una cultura en su máxima expresión y generarnos un conocimiento más profundo en determinados aspectos, que las otras disciplinas. Por ejemplo: mediante una película histórica podemos conocer la cultura prehispánica como si estuviéramos presentes, lo que no es posible con las otras disciplinas, pues éstas se ven obligadas a fragmentar la realidad para su estudio objetivo (lo que se verá en filosofía y ciencia). En otras palabras, el arte nos provee de conocimiento subjetivo, que no por ello deja de ser conocimiento genuino (aunque no conceptual).

Por otro lado, al ser el arte un medio de comunicación, requiere de un medio social para realizarse, por ello, una obra de arte que nunca se haya visto o que no haya sido apreciada estéticamente: estaría incompleta, pues sólo sería artística para el creador. Del mismo modo, aun cuando los comerciales de televisión, las obras rupestres o el paisaje natural no hayan surgido con una intención artística: si los espectadores la perciben en sentido estético, la convertirán en una obra de arte para ellos. En ese sentido, para que las obras de arte consigan su realización total, necesitan ser artísticas tanto para el artista como para los espectadores, es decir, para todos. Esto requiere de una socialización del arte (Sánchez Vázquez, 1970), en la cual todo individuo posea la capacidad de ser artista y espectador genuino, es decir, donde se supere el mero arte de élite.

CUESTIÓN: Debido al carácter subjetivo del arte, su posibilidad de generar conocimiento es discreta. Mediante la sensibilidad percibe qué existe y mediante la imaginación concibe qué puede existir. Esto sucede en razón de que el arte no posee métodos objetivos para abordar la realidad, por lo que no puede (ni quiere) responder cuáles elementos son reales o imaginarios o cómo funcionan las cosas o por qué actuamos de cierta manera o para qué actuar de cierta forma. Sin embargo no tiene por qué hacerlo, el hecho de mostrar qué existe o puede existir (como las utopías) es ya una contribución invaluable, pues suministra la materia prima que la filosofía, la ciencia y la praxis pueden utilizar para conocer o mejorar la realidad (como se explicará en adelante), dado que brinda una pluralidad de perspectivas que contribuyen a combatir las visiones unilaterales.

3. Filosofía

“El escrutinio escéptico es el medio, en ambas ciencia y religión, por medio del cual, los pensamientos profundos pueden ser arrancados de profundos disparates sin sentido”

Carl Sagan

Históricamente, la filosofía se ha encargado de responder a las preguntas fundamentales del universo, en cada periodo

ha brindado las respuestas que las condiciones sociales le brindaban. Por ello la filosofía sufre de una multiplicidad de posturas irreconciliables que dificultan su unificación, por lo cual será insatisfactoria cualquier definición y desarrollo que pretenda dársele. Debido a esto, me concretaré a postular mi propia definición y trataré de fundamentarla en este apartado: la filosofía es el análisis y síntesis de las ideas mediante la inteligencia (cabe mencionar que inteligencia puede entenderse como sinónimo de razón, pero en esta obra se propone a la inteligencia como el dominio de la misma).

INSTRUMENTO: la filosofía ocupa a la inteligencia para buscar el conocimiento verdadero, esto es realizable debido a que con ella es posible evitar las contradicciones, las perogrulladas, las falacias y otros tantos errores lógicos.

Asimismo, la fe y el deseo como instrumentos de la religión son superados por la inteligencia y la sensibilidad, en lo que concierne a la búsqueda del conocimiento verdadero. Pues los instrumentos artísticos y filosóficos nos acercan a la realidad subjetiva y objetiva respectivamente, mientras que la fe y el deseo nos sumergen en un mundo imaginario que menosprecia, y subordina y mistifica al mundo real y al humano.

MÉTODO: El método que predomina en la filosofía es el análisis, es decir, la distinción y separación de las partes de un todo hasta llegar a conocer sus principios o elementos. En ese sentido la filosofía es de suma importancia, pues como Whitehead explica, “no es posible pensar sin abstracciones. Por consiguiente, es muy importante estar vigilantes revisando de forma crítica nuestros modos de abstracción. Es en este punto donde la filosofía encuentra su papel fundamental para favorecer la evolución de la sociedad. Este papel consiste en la crítica de las abstracciones. Una civilización que no sepa exorcizar sus abstracciones más corrientes está condenada a la esterilidad después de un pequeño periodo de progreso. Una escuela de filosofía activa es tan importante para hacer evolucionar las ideas como lo es una escuela superior de ingenieros para poner a punto un nuevo motor” (1949: 47).

Por ello, a la filosofía se le ha exigido responder a las grandes preguntas, que por su generalidad no pueden ser respondidas por ninguna otra disciplina, por tanto, la ta-

rea de la filosofía consiste en primera instancia en la crítica (análisis) de las interrogantes.

Por medio de este método es posible responder a una gran interrogante como lo es la existencia de Dios. Esto es posible dado que al analizar la idea de dios se evidencia que es absurda y contingente, por lo cual no puede haber nada en la existencia real que corresponda con tal idea. Pues como ya se ha explicado, la idea de Dios surge por un deseo (emocional) y no por una existencia de la cual derive tal idea. El argumento que trata de refutar lo aquí expuesto consiste en pretender que sólo se puede creer en Dios mediante la fe y no por la inteligencia, sin embargo, ya expuse la incapacidad de la fe para responder cualquier pregunta (en el apartado de la religión). Además, por medio del análisis se facilita la coherencia y retroalimentación del conocimiento, pues el desmenuzamiento de las ideas permite clarificarlas, no así con el método dogmático de la religión, con el cual se está en permanente conflicto con otros dogmas irreconciliables o irracionales.

Por otro lado, aun cuando la filosofía y el arte pueden coordinarse para hallar el conocimiento verdadero: no deben confundirse, es decir que, como explica Rosa Krause, "el investigador es un escritor en la medida en que redacta sus ideas, pero no tiene por qué ser un artista. La literatura y la filosofía no siempre se han dado la mano. El lenguaje metafórico, en vez de beneficiar la lectura de una obra filosófica, la oscurece, por eso es mejor que el filósofo utilice un lenguaje neutro y se conforme con escribir sus obras de acuerdo con las reglas de la sintaxis gramatical" (1978:146). Por tanto, mientras la filosofía genera definiciones y conceptos que nos ayudan a comprender la realidad, los artistas que se disfrazan de filósofos pretenden exponer su sentir contraponiéndolo a su pensar y argumentan que los conceptos encasillan la realidad al grado de alejarse de ella; pero se contradicen, pues si no fuera por los conceptos ni siquiera serían capaces de exponer su propio argumento; en ese sentido, el sentir es el instrumento del arte y genera el conocimiento propio de tal disciplina, por ello no encasilla la realidad, pero cuando se trata de conocimiento objetivo es necesario fragmentar la realidad en conceptos para así poder entenderla detalladamente y no sólo expresar una generalidad. Por ejemplo, el arte puede exponer la

idea del amor de forma que nos conmueva y de ese modo apreciemos su complejidad, pero también necesitamos a la filosofía para entender lo que diferencia al amor de otra cosa y lo que diferencia a los diversos tipos de amor. Asimismo, los artistas que se disfrazan de filósofos (como Nietzsche) pretenden anteponer la interpretación al análisis (como Heidegger y la hermenéutica). La interpretación puede ser entendida como “concebir, ordenar o expresar de un modo personal la realidad”; con esa sola definición se puede evidenciar que tales filosofastros pretenden aplicar el instrumento propio del arte a la filosofía y con ello pierden la posibilidad de explicar objetivamente la realidad, pues hay tantas interpretaciones como humanos, pero la realidad es una. Cabe mencionar que no es posible suplir categóricamente la interpretación por el análisis, pues como seres humanos no podemos suprimir nuestra subjetividad, pero en la medida en que procuremos analizar por encima de la mera interpretación: nos acercaremos a la objetividad filosófica. De igual modo, la metáfora y la paradoja son métodos que utiliza el arte para mostrar la realidad como apariencia y así cumple su cometido de construir un mundo subjetivo que nos ayude a comprender la realidad objetiva, pero la filosofía no puede usar tales métodos, pues generan un doble problema: explicar la realidad y explicar la metáfora o paradoja, por lo que el objetivo de generar conocimiento objetivo no se cumple, sino todo lo contrario.

El método que complementa al análisis es la síntesis, pues si sólo se aplica el análisis no se puede llegar a un conocimiento verdadero, sino sólo a un desmenuzamiento de lo analizado. Por ello, la filosofía sólo está completa cuando se hace una síntesis de lo examinado, tal como se intenta hacer en esta obra.

CAMPO: Si el mejor instrumento para filosofar es la inteligencia y el mejor método es el análisis, no es posible abordar la realidad directamente, pues la filosofía no posee un método experimental que interactúe con la realidad. Por lo cual, toda filosofía que pretenda hablar de la realidad directamente, errará (es decir, sin la intermediación de otras disciplinas que tengan por método la experiencia). Dicho error deriva de intentar hacer filosofía de la experiencia cotidiana, lo cual sólo puede resultar en opinión y aunque existan opiniones verdaderas, el riesgo de equivocarse es

muy grande. Por tanto, el análisis de las ideas no puede hacerse sobre la realidad, sino de las ideas que derivan del lenguaje común, la ciencia (que usa la experiencia objetiva), la religión (como fenómeno, pero no como disciplina legítima), el arte (sólo para señalar sus características, ya que genera conocimiento no conceptual), la praxis (sólo señalando sus límites y alcances) y la propia filosofía (todo ello es justamente lo que se hace en esta obra). De este modo, el idealismo (en sus diversas formas) se equivoca, pues pretende hacer encajar la realidad en sus nociones preconcebidas, la fenomenología intenta mostrar el objeto, limitando la posibilidad de conocerlo, con lo cual pretende hablar de la realidad mediante la mera experiencia cotidiana; el existencialismo pretende hablar de la propia existencia mediante la misma experiencia simple o en todo caso con la experiencia subjetiva del arte mediante la cual ya vimos que no es posible argumentar; de igual forma sucede con la teoría crítica, el deconstructivismo, el psicoanálisis y casi toda filosofía continental. Curiosamente, Bunge ha denominado a todos ellos como neorrománticos, lo que concuerda con lo aquí expuesto, pues confunden los instrumentos y métodos del arte (o incluso de la religión) con los de la filosofía.

En la actualidad, las filosofías que utilizan adecuadamente su propio método e instrumentos son: el marxismo de la praxis, y los analíticos contemporáneos como Frondizi y Hospers. En ese sentido, no toda la filosofía que se denomina analítica o marxista cumple con los requisitos aquí expuestos, pues no todas respetan el evitar hablar de la realidad directamente, el partir de la realidad ante todo, o el hacer el correspondiente proceso de síntesis. En particular, los errores que han cometido derivan de pensar que "todo es lenguaje", como el segundo Wittgenstein, o "todo es lógica", como Frege, o en una falsa interpretación del marxismo, suprimiendo el factor de la praxis revolucionaria (lo que se verá en el apartado de la praxis).

Finalmente, la tarea del filósofo es mayor de la que comúnmente se piensa, pues como explica Bunge, "la mayoría de los filósofos se limitan a comentar ideas de otros, o a hacer especulaciones estériles: no abordan problemas nuevos, no se enteran de lo que pasa en las ciencias y las técnicas, ni se ocupan de los principales problemas que afronta

la humanidad. Por ejemplo, los ontólogos imaginan mundos posibles [como hace la religión tomándolos por verdaderos] pero ignoran el único real; los gnoseólogos siguen creyendo que las teorías científicas son paquetes de datos empíricos; los filósofos morales discuten a fondo el problema del aborto, pero descuidan los problemas mucho más graves del hambre, la opresión y el fanatismo” (en Martínez, 2003). Por tanto, la tarea del filósofo es decisiva en la sociedad, siempre que se concrete a analizar las ideas que derivan del lenguaje, de sí misma y de las otras disciplinas.

CUESTIÓN: Debido a que la filosofía no posee un método para abordar la realidad no le es posible responder a las preguntas fundamentales de manera directa. Sin embargo el procedimiento del análisis permite someter los elementos de las otras disciplinas al escrutinio lógico, por lo que puede responderse cuáles elementos corresponden a una categoría y cuáles a otra, es decir, una labor de ordenamiento, por tanto la congruencia en las disciplinas puede ser suministrada por la filosofía, y mediante la síntesis nos proporciona una visión coherente de la realidad.

4. Ciencia

“Si quieres salvar a tu hijo del polio puedes rezar o puedes vacunarlo... Aplica la ciencia”

Carl Sagan

Las ciencias no han surgido por sí mismas, sino que han derivado de técnicas y filosofías que se han especializado en ámbitos concretos. Hoy en día, la madurez de la ciencia permite la unificación de criterios sobre sus procedimientos y delimitaciones, en ese sentido, Bunge expone que “la ciencia contemporánea puede caracterizarse como el estudio de objetos materiales por medio del método científico y con el fin de encontrar y sistematizar las leyes de tales objetos” (1981:29). Es decir, que el estudio de la realidad objetiva lo hace la ciencia. Ahora bien, la ciencia comúnmente se divide en ciencia exacta, ciencia natural y ciencia social, pues los campos que la competen son diversos. Sin embargo, en un sentido amplio toda ciencia es ciencia natural, pues la ciencia exacta expone la estructura lógica (ya sea estadisti-

ca, matemática o propiamente lógica) del mundo, pues aun cuando aparentemente trabaje ajena a él, siempre se ha encontrado alguna forma de aplicarla al mundo real (como en la electrónica), y la ciencia social no debe interpretarse como algo artificial, pues el mundo social se compone de organismos naturales aun cuando no se reduzca a ellos. Asimismo, Bunge explica que “el viejo dualismo materia/espíritu había sugerido la división de las ciencias en (...) ciencias de la naturaleza, y (...) ciencias del espíritu. Pero estos géneros difieren en cuanto al asunto, a las técnicas y al grado de desarrollo, no así en lo que respecta al objetivo, método y alcance. El dualismo razón/experiencia había sugerido, a su vez, la división de las ciencias fácticas en racionales y empíricas, que tampoco es adecuada porque todas son a la vez racionales y empíricas. Menos sostenible es aún la dicotomía ciencias deductivas/ciencias inductivas, ya que toda empresa científica —sin excluir el dominio de las ciencias formales— es tan deductiva como inductiva, sin hablar de otros tipos de inferencia” (1976:20). Por tanto, la ciencia es una, sin por ello negar su complejidad metodológica.

INSTRUMENTO: la ciencia al igual que la filosofía utiliza la inteligencia, pero además utiliza la experiencia objetiva, es decir, que aborda la realidad directamente y por ello, puede mostrarnos la verdad sobre la naturaleza sin intermediarios, además de que la ciencia no se remite meramente a los hechos observables (como pretendía el positivismo), pues mediante la inteligencia es posible construir teorías sobre lo inobservable, siempre que partan de la realidad, esto es “el científico tiene todo el derecho de especular acerca de hechos inexperienciales, esto es, hechos que en una etapa del desarrollo del conocimiento están más allá del alcance de la experiencia humana; pero entonces está obligado a señalar las experiencias que permiten inferir tales hechos inobservados o aun inobservables (...) Baste recordar la historia de unos pocos inobservables distinguidos: los átomos, la conciencia, la lucha de clases y la opinión pública” (Bunge, 1976:43). Por ejemplo: “si el único modo de valorar lo paranormal fuera seguir haciendo observaciones y experimentos con individuos que aseguran poseer dotes paranormales, entonces los parapsicólogos tendrían una justificación para conservar su fe a pesar de siglo y medio de fracasos. Pero basta una modesta familiaridad con la psicología fisiológica para darse cuenta de que no puede

haber mecanismos subyacentes en la telepatía, la precognición, la telequinesia y similares, pues los procesos mentales son procesos cerebrales y, por tanto, son tan poco transmisibles a distancia como la digestión” (Bunge, 2000:67). De este modo, la teoría y la experiencia objetiva de la ciencia nos permiten conocer la realidad corriendo un menor riesgo que la religión con la fe o que la filosofía continental que manipula los instrumentos del arte y se basa en la mera experiencia cotidiana. Pues es evidente que el deseo de conocimiento no es suficiente para adquirirlo, sino el estudio arduo de la realidad. Cabe mencionar que la necesidad de creer en Dios puede ser explicada por la psicología y por las ciencias sociales.

MÉTODO: los métodos de la ciencia son diversos, los cuales varían dependiendo de la clasificación, dado que “podemos clasificar los modos de devenir al azar, causales, sinérgicos, conflictivos (dialécticos) o finalistas. El limitarse a un único modo de ser o de devenir, a expensas de todos los demás, da lugar a una ontología particular: una visión unilateral del mundo. Sólo la integración de los diversos modos de ser y de devenir puede dar una ontología realista, es decir, una ontología compatible con nuestro conocimiento científico de la realidad (...) En particular, semejante ontología inspirada en la ciencia contemporánea tenderá a ver al hombre como un sistema biopsicosocial que participa de procesos en los que el azar y la causalidad se combinan con la cooperación y el conflicto, así como con la finalidad” (Bunge, 1981:58). Inclusive “la investigación científica no avala al indeterminismo radical, porque no reconoce que haya caos. Sin embargo, sería absurdo negar que hay accidentes a todos los niveles, y en particular que la existencia humana es un tejido de accidentes y necesidades. Pero estos accidentes, lejos de ser caóticos, son cruces de líneas legales” (Bunge, 1981:51). Además, no todos los modos de devenir conciernen a todos los niveles de organización, pues “la psicología científica no es teleológica. Sin embargo, no niega que los vertebrados superiores puedan comportarse en vista de algunas metas. Pero lejos de explicar la conducta en términos de una finalidad inmaterial irreductible, los psicólogos científicos tratan de explicar la conducta intencional en términos de procesos neurofisiológicos estimulados y constreñidos por determinantes genéticos y ambientales” (Bunge, 1981: 30). En ese sentido, los objetos físicos no poseen funciones

ni intenciones, los objetos biológicos poseen funciones y los animales racionales poseen intenciones, por ejemplo: no podemos decir que el sol quiere calentarnos, pues hay millones de soles en el universo que no calientan a nadie y nuestro propio sol llevaba miles de millones de años existiendo sin calentar a nadie; en el aspecto biológico, nuestra garganta tiene la función de generar voz, pero no podemos afirmar que su finalidad sea esa, pues existen muchos animales con garganta y sin voz y nuestra propia especie permaneció miles de años sin generar sonidos, ya que inicialmente su función era transportar alimentos al estómago y permitir la respiración, por lo que la voz fue una mera contingencia; y los fenómenos sociales como las revoluciones no pueden explicarse meramente como acontecimientos, pues al conllevar intrínsecamente intenciones y deseos: debe explicarse también la finalidad, por lo que las ciencias sociales no solamente explican el cómo, sino también el por qué de los fenómenos.

Asimismo, la característica que subyace a los diversos métodos de la ciencia consiste en su probabilidad, pues debido a que el estudio de la realidad no es exacto, nunca habrá verdades absolutas sobre la misma, sino sólo probables, pero de una probabilidad cada vez mayor. De este modo, la ciencia interroga a la naturaleza y encuentra lo que probablemente es, al contrario de la religión o la filosofía continental que imponen dogmáticamente sus posturas (entiéndase deseos, gustos, argumentos de autoridad, opiniones, conveniencias y creencias). Asimismo, mediante la ciencia no necesitamos de la fe, pues sus resultados nos permiten creer menos y saber más. En ese sentido, los métodos científicos resultan muy provechosos, además de que toda teoría científica está sometida a contraste con otras teorías y con la realidad, por lo que es autocorrectiva y posibilita el progreso. De modo que no hay verdades absolutas (entiéndase planas), sino que la complejidad científica se adapta cada vez mejor a la complejidad de la naturaleza. En ese sentido, Bunge explica que las únicas condiciones para que una hipótesis o teoría sean tomadas en serio en la ciencia o tecnología modernas son que el mecanismo en cuestión sea concreto (en vez de inmaterial), sujeto a regularidades legales (en vez de milagroso) y escrutable (en vez de oculto). Además, si no se encuentra ningún mecanismo plausible para dar cuenta de datos controvertidos, como los milagros, tele-

patía, curación por la fe, alucinaciones colectivas y psicología de masas, el científico puede cuestionarse los propios datos: puede suspender su juicio e incluso dudar si los datos describen hechos objetivos. De este modo, toda aseveración sobre la realidad puede ser escrutada y verificada por la ciencia, pero no sólo eso, sino que toda persona que la estudie puede comprobar tales argumentos por sí misma. En este sentido es provechosamente comparativo el hecho de que “el creyente busca la paz en la aquiescencia; el investigador, en cambio, no encuentra paz fuera de la investigación y de la disensión: está en continuo conflicto consigo mismo, puesto que la exigencia de buscar conocimiento verificable implica un continuo inventar, probar y criticar hipótesis. Afirmar y asentir es más fácil que probar y disentir; por esto hay más creyentes que sabios” (Bunge, 1981:38).

CAMPO: No puede existir una ciencia sin presupuestos filosóficos (como pretendía el positivismo), por lo cual la ciencia actual ha adoptado postulados metafísicos que la sustentan. Hablar de metafísica podría parecer arbitrario, pero hay que recordar el origen de dicha disciplina, pues la metafísica nació con Aristóteles quien la formuló como filosofía primera luego de sus estudios sobre física y biología, evidenciando que la metafísica es un estudio de los fundamentos ontológicos de la ciencia. Por tanto, toda metafísica que no parta de la ciencia corre un riesgo muy grande de errar, pues incluso contradiría el propio significado del término. En ese sentido, mi propuesta es que la ontología que subyace a la ciencia es el materialismo científico, en el cual no se tiene una visión simplista de la materia como la poseen los idealistas o los mecanicistas; así, Bunge explica que “el materialismo que sugiere la ciencia contemporánea es dinamicista antes que estatista. También es pluralista, en el sentido de que reconoce que una cosa material puede tener muchas más propiedades que las que le asigna la mecánica” (Bunge: 1981:34). De este modo, solamente tienen existencia real los objetos materiales y tales objetos poseen propiedades, sin embargo, “...las propiedades, relaciones y cambios de las mismas, de los objetos materiales, son reales tan solo de manera derivada: en sentido estricto son abstracciones. Por ejemplo: las distancias entre las cosas no son reales: sólo las cosas espaciadas lo son. Análogamente, los sucesos no son reales: sólo las cosas cambiantes son reales” (Bunge, 1981: 36). Ahora bien, todo objeto material pertenece a un sistema y esto facilita su explicación,

ya que todo sistema puede analizarse en su composición, ambiente, mecanismo y estructura (Bunge:1981), asimismo, un sistema es real solamente si está compuesto exclusivamente de partes materiales (Bunge, 1981). Dentro de cada sistema existen elementos emergentes, de este modo, “El materialismo emergentista (o científico) afirma que si bien todo existente real es material, las cosas materiales se dividen en al menos cinco niveles de integración cualitativamente diferentes: físico, químico, biológico, social y técnico. Las cosas de cada nivel están compuestas por cosas de niveles inferiores y poseen propiedades emergentes, de las cuales sus componentes carecen. Por ejemplo, un subsistema cerebral capaz de tener experiencias mentales de algún tipo está compuesto por neuronas, células gliales y otros tipos de células, ninguna de las cuales es capaz de tener pensamientos; del mismo modo, una empresa comercial, aunque está compuesta por personas, ofrece productos que ningún individuo podría producir” (Bunge 2004, 188). Esta postura se contrapone a los planteamientos simplistas de los mecanicistas y los vitalistas, por ejemplo, en el caso de la composición de la vida, “el mecanicista confunde la célula viva con su composición; el vitalista pasa por alto esta última, así como la estructura y el entorno, y se centra, en cambio, en las propiedades emergentes (suprafísicas) de los organismos (...) [Los dos errores] se evitan al convenir que los componentes de una célula no están vivos y al suponer que se autoorganizan según modos conocidos para la física, la química (de tal modo que de su composición emerge la vida)...” (Bunge, 2004:68). De este modo el materialismo científico es el modo más completo de explicar la realidad.

Consecuentemente, el materialismo emergentista es una teoría que parte de los hechos estudiados por la ciencia y por tanto es verificable en cada circunstancia en que la ciencia se aplica, en ese sentido “la continuación de la civilización moderna depende, en gran medida, del ciclo de conocimiento: la tecnología moderna come ciencia, y la ciencia moderna depende a su vez del equipo y del estímulo que le provee una industria altamente tecnificada” (Bunge,1981:35). Asimismo, “la técnica moderna es, en medida creciente —aunque no exclusivamente— ciencia aplicada. La ingeniería es física y química aplicadas, la medicina es biología aplicada, la psiquiatría es psicología y neurología aplicadas; y debiera llegar el día en que la política se convierta en sociología aplicada (...)” (Bunge, 1981:34).

Este hecho conlleva un efecto determinante, pues la tecnología como los autos, las medicinas y la comida genéticamente mejorada: han sido generados sobre la base del materialismo científico y por ello es incongruente aprovechar tales elementos por un lado y ser filosofastro, escéptico de la ciencia o religioso por el otro. En ese sentido, quien crea que el universo no está constituido de la forma como la ciencia lo sugiere: no debe utilizar los beneficios de la tecnología que se sustenta en dicha base ontológica; de ese modo, todo religioso, escéptico ante la ciencia o filósofo que sea congruente con su postura metafísica no puede por ejemplo, asistir al médico, sino que tiene que buscar sanarse por los medios que su religión o ideología generen. De la misma forma, por medio de la ciencia y la filosofía es posible evidenciar que la inmortalidad es imposible y que las experiencias cercanas a la muerte son meramente fenómenos psicológicos.

Por otro lado, el ataque que se le suele hacer a la ciencia consiste en afirmar que es una forma de poder (Foucault, 2001), que parece imponerse injustificadamente, que no admite otras posturas y que genera una educación dogmática (Feyerabend, 1998). Foucault confunde las aplicaciones políticas de la ciencia con su estructura metodológica, pues es un hecho que la ciencia se puede manipular para fines tan desastrosos como la bomba atómica (tan arduamente citada), o que al enfocarse en metas meramente prácticas la ciencia se parcializa; pero los conocimientos que la ciencia genera no varían conforme al poder en turno, por ejemplo: el estudio del genoma humano se realiza predominantemente en países capitalistas y sus resultados podrían utilizarse como forma de discriminación genética, sin embargo, si dicho estudio se realizara en su totalidad en un país comunista los resultados serían los mismos, pues el código genético es uno. Por otro lado, Feyerabend plantea que la ciencia se impone sin justificación, pero hemos visto que la ciencia es la única disciplina que aborda la realidad mediante una experiencia objetiva y que siempre está sometida a verificación, por tanto es razonable que no admita otras posturas que la retrasen; además, si la educación tiende a ser dogmática será tarea de la pedagogía corregirla, pero es ridículo rechazar todo un conjunto de conocimientos tan solo por una de sus aplicaciones.

Finalmente, con respecto a la ciencia, la tarea del filósofo que pretenda hablar de la realidad será mejorar la metafísica de la ciencia, así como partir del conocimiento científico para reflexionar sobre el universo, la vida o la humanidad y de ese modo contribuirá en la adquisición de conocimiento verdadero. Y la tarea del científico será no negar o evadir la parte filosófica de la ciencia, sino acercarse a ella para mejorar sus teorías, objetivos y cosmovisiones.

CUESTIÓN: Aún cuando mediante la ciencia sea posible responder qué existe, cuáles elementos son reales y cuáles no, cómo funcionan las cosas y por qué funcionan de cierto modo: las respuestas que se generan derivan de responder el cómo y el por qué, por ello propongo que sus interrogantes primordiales sean éstas últimas. Esto ocurre en razón de que la ciencia parte de objetos reales para su estudio y no se ocupa de lo que no sea concretamente escrutable. Asimismo mediante la ciencia no es viable responder el para qué de la vida, pues no es lógicamente posible proceder de los hechos a los valores.

5. Praxis

“El pensador medita la virtud, la verdad, la felicidad; pero el hombre activo se limitará únicamente a poner en práctica las virtudes, a comprender las verdades, a disfrutar de días felices.”

Friedrich Schiller

La ética y la filosofía política son las ramas de la filosofía que estudian la idea de lo bueno y de lo justo, así como la estética estudia la idea de lo bello o estético. Sin embargo poseemos una disciplina de lo estético que es el arte y no poseemos una disciplina de lo bueno y de lo justo de manera conjunta. Por tanto, mi propuesta consiste en generar una disciplina totalmente práctica que, por ser una disciplina autónoma y no una ciencia o filosofía, tendrá su propio método. Esto sería imposible si las disciplinas de la cultura no se hubieran desarrollado cabalmente como en la actualidad. Ahora bien, existen diversos tipos de prácticas: hay una práctica artística, una práctica filosófica, una práctica científica, una práctica religiosa y una práctica productiva entre

otras, es decir, una práctica para cada actividad humana. Mi propuesta, partiendo de Sánchez Vázquez, consiste en generar una disciplina práctica que conjugue la actividad ética con la política.

Para ello debe distinguirse la ética de la política, en tanto que la política se relaciona con intereses y la ética se relaciona con voluntades, sin que pueda reducirse una a otra, pues, como explica Sánchez Vázquez (2006), circunscribir lo ético a lo político tendería a un maquiavelismo, es decir, en justificar las atrocidades morales a favor de un fin político, y compeler lo político a lo ético provocaría un moralismo extremo en el cual se catalogarían las decisiones políticas como buenas y malas suprimiendo los intereses subyacentes. Asimismo, mientras la ética consiste en decisiones individuales, la política compete tanto a lo individual como a lo social, y debido a que la sociedad en su conjunto es algo más que la mera suma de individuos: un auténtico proyecto de emancipación social requiere de acciones en grupo, pues, como explica Bunge (2000), no se puede reducir la sociedad a la mera suma de individuos (individualismo, subjetivismo), ni los individuos son meros componentes sociales (holismo, determinismo).

Ahora bien, para que dicha práctica no sea mera espontaneidad, requiere una teoría que la respalde, es decir que la praxis debe ser una práctica pensada (consciente) y no una mera teoría estática (como las filosofías continentales) o una mera practicidad (como el pragmatismo o el utilitarismo), en otras palabras, debe conformar una unidad entre teoría y práctica, en la cual cada una se alimenta de la otra en un movimiento dialéctico (Sánchez Vázquez, 2006). Además, debe poseer un objetivo que transforme a la realidad, lo cual es posible en razón de que el humano es ante todo un sujeto histórico, en tanto que si bien está determinado por su propia historia: él mismo hace la historia. (Marx, 2006). Por tanto, en la medida que sus acciones se realicen con conciencia histórica y social: podrá efectuar la transformación del mundo.

Dicha transformación social tiene cierta relación con la transformación material, dado que, como expone Marx (1980), la sociedad posee una estructura económica y una superestructura (ideológica, jurídica y política) que se determina por la primera. Esto no es arbitrario, pues si la realidad

es material, tal como sugiere la ciencia actual (Bunge, 1981), es evidente que lo social no puede poseer una autonomía completa, debido a que su existencia reposa sobre elementos materiales (los pensamientos existen en los cerebros, la lucha de clases se da entre individuos concretos, etc.). Históricamente, esta base material es clara, pues aun cuando la religión imperó en la edad media y la polis en el mundo antiguo, “lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico” (Marx, 1980:100). En ese sentido, la práctica productiva consiste en la transformación del mundo en relación con los medios de producción y la práctica social (praxis) consiste en la transformación del mundo en relación con la interacción de los individuos, sin olvidar que están determinados, en última instancia, por las condiciones histórico-materiales.

Ahora bien, ¿cómo es posible que la praxis transforme a la sociedad en analogía con el trabajo que transforma el mundo material? Para que esto sea realizable es necesario que, en la medida de lo posible, los individuos superen la contradicción que surge entre el “yo” y el “ellos”, es decir, que se supere el antagonismo que surge entre el bien común y el bien individual, entre los intereses individuales y los intereses sociales. Dicha superación se efectúa mediante la síntesis “nosotros”, en la cual las decisiones ético-políticas se optimizan.

INSTRUMENTO: Para tomar las mejores decisiones éticas y políticas, se requieren de dos instrumentos: la inteligencia y la sensibilidad, esto no es en absoluto arbitrario, dado que, como explica Bunge, “tenemos que contar con la emoción junto con el cálculo. La razón debería estar clara: el órgano de la emoción (el sistema límbico) está vinculado anatómicamente y fisiológicamente al órgano de la cognición (la corteza cerebral). Esta es la razón por la que el racionalismo radical se expone a que le vaya tan mal como el emotivismo radical” (2004:135). Ahora bien, es un hecho que todos poseemos una experiencia cotidiana de la vida, la cual genera un conocimiento trivial de la realidad. Pero si el conocimiento subjetivo (perspectivo) que adquirimos en el arte, el conocimiento objetivo que nos brinda la filosofía y la ciencia y el conocimiento práctico que adquirimos mediante la inte-

racción racio-sensible de la realidad: lo aplicamos (praxis) en esa misma experiencia cotidiana: generaremos un *conocimiento integral*, el cual nos posibilitará tomar la mejor decisión ético-política, lo que se explicará en adelante.

MÉTODO: Para conjugar la inteligencia, la sensibilidad y el conocimiento integral en la vida práctica se requiere de dos métodos que las dirijan hacia el mundo social: la empatía para la cuestión ética y la concientización para la cuestión política.

La empatía consiste en la habilidad para entender las necesidades, sentimientos y problemas de los demás, poniéndose en su lugar, y responder correctamente a sus reacciones emocionales. Bajo esta definición se pueden apreciar los rasgos conjuntos de inteligencia y de sensibilidad. Sobre este punto, Schiller se pregunta, “¿cómo podemos ser justos, afables y humanos hacia los demás, si carecemos de la capacidad para acoger fiel y verdaderamente en nosotros una naturaleza ajena, para adaptarnos a situaciones extrañas, para hacer nuestros los sentimientos de los demás?” (1990:219). Es decir que, para entender cabalmente la realidad social y tomar las mejores decisiones éticas, debemos conocer tanto los aspectos subjetivos que nos muestra el arte, como los aspectos objetivos que nos muestra la ciencia y la filosofía, pero también debemos ser capaces de conocer al prójimo vivencialmente (mediante la sensibilidad y la inteligencia), pues sólo así entenderemos cabalmente los problemas de la sociedad. Ahora bien, tanto lo estético como lo bueno son propiedades valorativas que están sujetas a una percepción subjetiva (a diferencia de lo sagrado que pretende imponer su valoración como algo absoluto). En ese sentido los valores escapan al escrutinio de las disciplinas duras como la filosofía o la ciencia, pues no es posible determinar objetivamente el valor de las cosas, es decir, saltar del hecho al valor. Por tal razón tanto la religión (que intenta dogmatizar sus nociones valorativas), como el arte (que no utiliza a la inteligencia) o la filosofía y la ciencia (que no usan la sensibilidad): han fracasado en sus intentos de determinar lo que es bueno para toda situación, pues el deber ser va más allá del ser, del sentir, o del pensar aisladamente. Esto sucede en razón de que no es posible determinar a priori lo que es bueno o malo, o decidir entre dos valores contrapuestos en una misma circunstancia; pues los valores éticos son un elemento emergente entre el suje-

to, el objeto y las circunstancias específicas, tal como explica Frondizi (1992:545), y no un mero juicio a priori. Por tanto, las filosofías continentales no tienen posibilidad de forjar una ética práctica, pues pretenden determinar a priori el deber ser o derivarlo de meras emociones.

Por otro lado, la concientización (entendida como la acción de conocer y percibir nuestro papel en el entorno, por lo cual se implican los instrumentos ya mencionados en esta disciplina) es el método que complementa a la empatía, pues como ya he mencionado, no podemos reducir la práctica social a un mero ejercicio de voluntades (ética), dado que vienen implicados los intereses (política). Ahora bien, mientras la síntesis de voluntades en conflicto se supera con la empatía, la síntesis de intereses en conflicto se supera con la conciencia social, en otras palabras, sólo cuando se logra converger los intereses particulares en intereses comunes: las acciones políticas pueden realizarse para el beneficio social. Por ello no será suficiente una conciencia al margen de la sociedad, sino una que se posicione dentro de ella: una conciencia de clase; en ese sentido, la superación de la contradicción entre el yo y el ellos no puede darse en abstracto, dado que, como explica Marx, "...La ciencia burguesa toma como concreto algo plenamente abstracto. Estas relaciones no son de individuo a individuo, sino de trabajador a capitalista, de arrendatario a proletario, etc. Si elimináis esas relaciones, habréis eliminado la sociedad entera" (1993:123). Por tanto, solamente tomando conciencia de las relaciones reales entre los hombres se puede transformar el mundo. Ahora bien, para adquirir dicha conciencia se necesita una comprensión de la realidad como totalidad, por lo cual, como explica Sánchez Vázquez (2003), se requiere que los intereses de clase sean universalizables, es decir, que puedan extenderse a toda la sociedad y sólo así podrán superar la lucha de clases. Para que los intereses puedan llegar a la universalidad, requieren coincidir con las necesidades reales y evitar las falsas necesidades (aquellas que tienden al lujo y no al desarrollo humano). Consecuentemente, la clase proletaria, en la medida en que no requiere ejercer la explotación y dominación de ninguna otra clase, es la única que puede universalizar sus intereses (tales como la democracia, la justicia, la educación, la alimentación, la salud y la vivienda para todos, entre otras), superando la mera ideología, y de ese modo podrá tomar conciencia de

su papel en la sociedad y convertirse de clase en sí en clase para sí (efectuando la supresión de clases), y con ello suprimir la explotación del hombre por el hombre. En concreto, la clase dominante no puede lograr una conciencia total, pues aun cuando tenga acceso al conocimiento de las disciplinas, no está dispuesta a perder sus posesiones y su respectiva justificación. Las clases marginadas (como los indígenas) y explotadas están más cerca de adquirir la conciencia total, pues sus intereses coinciden en el mayor grado posible con las necesidades, pero no poseen el suficiente acceso al conocimiento científico o filosófico. Solamente los intelectuales tienen posibilidades de adquirir dicha conciencia en tanto no están tan arraigados a los bienes materiales y poseen el mayor acceso al conocimiento disciplinado, por lo que radica en ellos concienciar a la población para lograr la emancipación social.

En pocas palabras, la superación dialéctica del yo-ellos en el nosotros, permite conciliar los intereses y voluntades divergentes en intereses y voluntades comunes, por lo cual es posible efectuar la bondad y la justicia óptimamente. Esto hace posible el conocimiento integral de la sociedad, pues el paso de la mera ideología al conocimiento efectivo es posible mediante la universalización del posicionamiento (aunque nunca lo sea del todo).

CAMPO: El conocimiento que genera el arte nos permite interpretar, el de la filosofía ordenar y el de la ciencia conocer la realidad, pero solamente el conocimiento de la praxis nos permite transformar el mundo, tal como expresa Marx en su famosa cita. Esto se debe a que el conocimiento de la praxis surge precisamente con la práctica, la cual, al modificar el mundo provoca que tenga que ser reaprendido y al hacerlo volvemos a transformarlo en un movimiento dialéctico sin fin.

En ese sentido, las transiciones históricas como la del esclavismo al feudalismo y del feudalismo al capitalismo: ocurrieron sin la intervención directa de los individuos, pues sus intereses individuales en conflicto derivaron inintencionalmente en tales sistemas (Sánchez Vázquez, 2003). En cambio, la transición del capitalismo al socialismo mediante la praxis: será una transformación en la que converjan los intereses y voluntades de manera consciente, por lo que tal proceso será verdaderamente libre, producto de la voluntad social.

Dicha transformación es posible en razón de que los medios de producción han alcanzado el desarrollo suficiente para satisfacer las necesidades de toda la población; en otras palabras, en las etapas precedentes al capitalismo, la tecnología no había alcanzado el crecimiento suficiente para abolir la esclavitud, la servidumbre o el proletariado, según el caso, pero actualmente ya es posible abolir todo tipo de explotación, lo cual converge con la sentencia de Aristóteles: los esclavos dejarán de ser necesarios cuando las máquinas se muevan por sí solas.

CUESTIÓN: La praxis, debido al carácter que lleva en su nombre, no tiene posibilidad de responder ninguna pregunta más que el para qué. Responder a ¿Para qué vivir?, o ¿Para qué actuar en beneficio de los demás?, sólo puede responderse por la misma practicidad de la vida, sin olvidar que no es una practicidad gratuita, sino que parte del conocimiento de las otras disciplinas. En ese sentido, mientras cada disciplina tiene sus objetivos particulares que en cierta medida pueden alejarlas entre sí, la praxis las revitaliza al conducir las hacia el ámbito ético-político.

6. Conclusiones

En resumen, la religión no sólo no genera conocimiento, sino que lo impide y distorsiona. Por otro lado, es posible comprender la realidad como totalidad por el arte, en su congruencia intrínseca mediante la filosofía, en sus especificidades mediante la ciencia y la realidad social mediante la ciencia social y la praxis. Asimismo, este conocimiento es más cercano a la realidad y es el menos riesgoso, ya que conjunta el conocimiento subjetivo con el objetivo y con el práctico. Por ejemplo: si se quiere conocer el sentido de la vida, la religión nos impondrá una infinidad de sentidos contrapuestos; mientras que el arte imaginará una variedad de posibles caminos, la filosofía filtrará los posibles caminos descartando los incongruentes, la ciencia contrastará tales caminos con la realidad para encontrar el más probable y la praxis nos permitirá conocer tal sentido en la vida misma: transformándola. Con ello no debe entenderse que cada disciplina está subordinada a su inmediata, sino que bajo cierto orden las disciplinas se conjugan de tal modo que

son capaces de generar el conocimiento más cercano a la realidad.

Por otra parte, es imposible suprimir el factor ideológico, esto ocurre en tanto que en todo momento jugamos un papel en el entorno y por ello siempre nos posicionaremos ante cualquier situación, sin embargo el paso de la mera ideología al conocimiento verdadero puede ser reducido mediante la conjunción de las disciplinas de la cultura. En ese sentido, mientras suprimamos la religión (pues su método dogmático sufre de la mayor ideologización), recurramos al arte (para así obtener una pluralidad de posturas y no caer en visiones unilaterales), optemos por las filosofías analíticas o marxistas (en tanto éstas alcanzan un alto grado de objetividad mediante el método analítico-sintético), nos apoyemos en la ciencia (para así partir de la realidad concreta y no de idealismos) y, finalmente, hagamos de nuestra vida una constante praxis (pues mediante la empatía y la concientización lograremos que nuestros valores puedan extenderse a toda la sociedad y así obtener una visión universal): lograremos la mayor complejidad en nuestras posturas y una mayor aproximación a la realidad. Siempre que se efectúe una ardua lucha contra la religión, la filosofía continental, la pseudociencia, el escepticismo ante la ciencia y todo tipo de dogmatismo. En ese sentido, mi propuesta es el combate a las ideologías, aun cuando nadie esté libre de ellas, pues es parte de nuestra condición humana.

Bibliografía

- Bunge, Mario. (1981) *Materialismo y Ciencia*. México, Ariel.
- Bunge, Mario. (2004) *Emergencia y Convergencia*. Gedisa editorial. Buenos Aires.
- Bunge, Mario. (2000) *La relación entre la filosofía y la sociología*. Madrid, Edaf.
- Bunge, Mario. (1976) *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires, Siglo veinte.
- Feyerabend, Paul. (1998) *La ciencia en una sociedad libre*. México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2001) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza.
- Fronzizi, Risieri. (1992) *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. México, FCE.
- Hospers, John. (1982) *Introducción al análisis filosófico*. Madrid, Alianza.
- Kierkegaard, Soren. (2006) *Temor y Temblor*. México DF, Fontamara.
- Krause, Rosa. (1978) *Introducción a la investigación filosófica*. México, UNAM.
- Martínez, Eduardo. (2003) *Mario Bunge: La filosofía no ha muerto, pero está gravemente enferma*. http://www.tendencias21.net/Mario-Bunge-la-filosofia-no-ha-muerto,pero-esta-gravemente-enferma_a150.html (Consulta 8 de octubre 2009)
- Marx, Karl. (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- Marx, Karl. (1993) *Miseria de la filosofía*. México DF, Quinto Sol.
- Marx, Karl. (1980) *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Madrid, Siglo XXI
- Micklem, Nathaniel. (1953) *La Religión*. México, FCE.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2003) *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1970) *Estética y Marxismo*. México, Era.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2006) *Ética*. México DF, De Bolsillo.
- Schiller, Friedrich. (1990) *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos.
- Whitehead, Alfred North. (1949) *La Ciencia en el mundo moderno*. Buenos Aires, Losada.

El No Ser

Análisis filosófico de la idea de Dios

Introducción

En este capítulo se analizará la idea de Dios mediante las posibles definiciones y características de dicho concepto, esclareciendo su posible existencia mediante su congruencia intrínseca.

1. Definición

Antes de analizar las posibles características de Dios, es imprescindible encontrar una definición adecuada. Etimológicamente hablando la palabra Dios significa “lo que sustenta lo existente”, sobre esta definición es evidente que Dios no puede ser compelido por nada, dado que está “más allá de lo existente”, en tanto lo sustenta. Por otro lado, otra característica fundamental del concepto de Dios es la perfección, que puede entenderse como aquello que posee todas las cualidades y ningún defecto, pero no sólo todas las cualidades, sino que todas las cualidades elevadas al infinito, de modo que es omnisciente, omnipotente y posiblemente esto nos llevaría a una lista infinita de “omnis”. Por lo que podemos definir a Dios como *el ente sumamente perfecto que sustenta todo cuanto existe*.

A lo que pudiera objetarse “yo no quiero definir a Dios como aquello que sustenta lo que existe”, de ser así, Dios se encontraría en el plano de los demás elementos existentes y nos veríamos obligados a inventar otro concepto para definir

lo que sustenta lo que existe, o bien, el propio Dios se vería subordinado por aquello que es su sustento. Por tanto Dios debe sustentarse a sí mismo para poder ser Dios y no otra cosa. La otra objeción sería: “yo no quiero definir a Dios como un ser perfecto”, de ese modo cualquier cosa podría ser un dios y nuevamente dicho dios se vería compelido por aquello que fuera sumamente perfecto.

Cuando no se entiende cabalmente el concepto de Dios, se llega a afirmar incongruencias como “yo soy mi propio Dios”, ¿es que está uno sustentado por sí mismo?, ¿Es que uno es sumamente perfecto? Lo cual evidentemente es erróneo. También se llega a decir: “lo que más amo en la vida es la fama, por lo que mi dios es la fama”, de igual forma la fama (o la riqueza o el poder, o cualquier otro elemento idolatrado) no es lo que sustenta lo que existe o lo que disfruta de perfección. Lo que sucede en estos dos ejemplos es que se usa el concepto de Dios en su característica de “ídolo” y se hacen afirmaciones sobre esta base ignorando su condición.

Queda aún una objeción a cualquier definición que quiera darse de Dios: “yo no creo que Dios pueda definirse como lo que sustenta o lo que es perfecto, ni ninguna otra cosa; sino que Dios está tan fuera del alcance de la mente humana que sólo por la fe podemos conocerlo, pues es incognoscible mediante la razón”. Si es incognoscible lo mismo daría que no existiera, pues tener fe en lo que no se tiene ni idea de lo que es, es lo mismo que no tener fe en nada, por tanto debemos poseer una concepción mínima de lo que es Dios para poder creer en él, pues correríamos el riesgo de creer en otra cosa. De este modo la fe en cuanto tal no disfruta de autonomía cognoscitiva, pues no se puede tener fe de modo vacío, sino que se debe tener fe sobre algún elemento y dicho elemento forzosamente necesita de una idea.

2. Politeísmo

En el politeísmo los dioses efectivamente sustentan lo que existe, pero nos enfrentamos a un nuevo problema: los dioses en tanto existentes no pueden sustentar a otros dioses, porque dejarían de ser dioses al ser compelidos por algún dios, por tanto, de existir más de un dios, sus fuerzas sustentado-

ras se verían en permanente conflicto y al no ser mantenedores de todo cuanto existe incluyendo a los demás dioses, ninguno sería verdaderamente un dios. Por la misma línea, no podría existir más de un dios, pues al poseer cada cual la perfección, todos serían omnipotentes y la omnipotencia de cada dios se vería limitada por la potencia de otro dios o dioses y por tanto dejarían de ser lo que son. Tanto con la primer definición del “sustento” como la segunda de la “perfección” se podría objetar que no todos los dioses son el sustento o lo perfecto, sino sólo uno de ellos y los demás están subordinados al principal (lo que propiamente no es politeísmo sino henoteísmo), siendo así no podría llamársele dioses a los demás, sino sólo al principal, pues sería el único perfecto y sustentador.

3. Monoteísmo

La característica principal del monoteísmo es la intervención de Dios en la vida humana, pues el análisis de su existencia se tratará en el apartado siguiente. Ahora bien, ¿en qué consiste esta intervención de Dios en los humanos? Podemos proponer a grandes rasgos que protege, ayuda, perdona, ama y recompensa a los hombres. Primero hablaremos del concepto del amor, ¿A quién amaría Dios?, si ama a unos y a otros no, sería elitista, lo cual lo haría odiar o despreciar o ser indiferente con los humanos que no ama. Odio y desprecio son ausencia de amor y aprecio, lo mismo que la indiferencia, por lo que no son cualidades sino defectos, y como dijimos en el apartado anterior que Dios es sumamente perfecto, no podría sino amar a todos los humanos. Lo mismo pasaría si amara a unos más que a otros, por lo que debe amar a todos por igual. Por la misma línea no puede proteger, ayudar, perdonar o recompensar a unos más que a otros o a unos y a otros no, por lo que tiene que hacer todo ello para todos los humanos por igual. En este punto nos enfrentamos a un problema: supongamos que un día despertamos y el tiempo pasa el doble de rápido que de costumbre, ¿cómo podríamos saberlo? Si miramos el reloj también éste pasaría el doble de rápido, si sentimos nuestro corazón también latería el doble de rápido, si queremos sólo “intuirlo con el pensamiento” nuestro pensamiento

también iría al doble de rápido, por tanto, como todo es doblemente rápido da lo mismo que si no fuera así, pues no tenemos un punto de referencia para percibirlo. Así mismo, si Dios ama (o cualquier otro concepto que hemos mencionado) a todos por igual, lo mismo da si no ama a nadie, pues no tenemos un punto de relación para distinguirlo. Por tanto, la intervención de Dios en la vida humana no es posible de forma directa (o en caso de existir no sirve de nada). Aun queda otra vía de intervención, la que propuso Santo Tomás (1942): nos plantea que Dios es causa del aquí y el ahora de cada evento (al menos) humano, por ejemplo: que yo esté escribiendo ahora o que usted esté leyendo ahora es causado por Dios, o que estemos respirando ahora también es causado por Dios y así con todo evento en el aquí y en el ahora. Este argumento es igualmente refutable con el ejemplo de la aceleración del tiempo: si Dios es causa de cuanto ocurre da lo mismo que no fuera causa de nada, pues no tenemos un punto de referencia para distinguirlo.

4. Deísmo

Una vez que se ha aclarado que no es lógicamente posible más de un dios y que ese dios pueda intervenir en la vida humana directa o indirectamente; es momento de analizar la propia existencia de Dios, ya que para el deísmo Dios creó el universo como una máquina autónoma sin que intervenga en él en lo más mínimo (o si se quiere interpretar a Spinoza (2002) como deísta: Dios es la causa eterna de las causas de lo existente).

En este apartado se analizarán los principales argumentos que tratan de comprobar la existencia de Dios mediante la razón, los cuales son: causa, necesidad, perfección y finalidad.

4.1 CAUSA

El argumento de la causa consiste en postular que todo tiene una causa y cada causa tiene a su vez otra causa, como no podemos proceder al infinito, debe existir una causa primera que no sea causada por nada, o en el caso de Spinoza (2002): una causa de sí. El argumento de la causa no ofre-

ce una solución viable, pues si Dios sirve para explicar la existencia de todo, ahora tenemos que explicar la causa de Dios. Y si decimos que Dios es causa de sí mismo, nada nos impide afirmar que el universo es causa de sí mismo, pero sin una personificación injustificada. Por tanto, el argumento de la causa provoca más problemas y ninguna solución.

4.2 NECESIDAD

Este argumento de Santo Tomás (1942) se refiere a que todos los seres han sido creados, por ende debió haber un ser que no haya sido creado, sino que necesariamente existe para poder crear a todos los seres: Dios. Esta postura se empalma con el argumento de causa en el sentido de que es una negación de la infinitud misma, pues se entiende que no puede haber causas hacia el infinito, sino una causa primera, de la misma forma que los seres no existen infinitamente, sino que son creados por un ente necesario. Ante este criterio de la no-infinitud Reichenbach (1973) argumenta que no es necesario un ser que exista para crear a los demás, pues lo que existe pudo haber existido siempre (infinitamente hacia el pasado e infinitamente hacia el futuro), sin ser por ello incongruente, del mismo modo que nuestro sistema de numeración es infinito hacia delante (números positivos) y hacia atrás (números negativos), sin que por ello represente una paradoja al momento de ocuparlo en nuestra cotidianidad.

4.3 FINALIDAD

Este argumento postula: de la finalidad que advertimos en la naturaleza, un ser inteligente que dirige el mundo hacia un fin: Dios. Tal argumento da por hecho que el mundo posee una finalidad intrínseca, y si bien como seres humanos tendemos a actuar mediante fines, los fenómenos naturales no proceden necesariamente de tal forma. Por ejemplo: se podría pensar que la finalidad de la lluvia es proveer de agua a las plantas, lo cual suena razonable, pero si consideramos que en nuestro planeta llovió en un periodo de más de mil millones de años antes de que los seres vivos existieran, dicha finalidad pierde sentido; y más aún cuando nos enteramos que la precipitación de líquidos ocurre en otros planetas en los que no existe la

vida. Por tanto, no podemos postular una finalidad necesaria en la naturaleza, por lo que resulta innecesario un ser inteligente que dirija al mundo. Y en todo caso la supuesta finalidad de la naturaleza sólo demostraría un ente “organizador”, pero de ningún modo sustentador o perfecto.

4.4 PERFECCIÓN

A este argumento se le suele llamar el argumento ontológico, que fue retomado por Santo Tomás (1942):

La existencia es necesaria para que haya una completa perfección. Y puesto que Dios es absolutamente perfecto, debe existir, si no es así, carecería de la perfección completa.

En una primera vía, el que yo defina a Dios como lo absolutamente perfecto no es suficiente para que exista, pues como Kant (2005) sostiene, la definición de algo no implica su existencia.

En una segunda vía: existen cosas más bellas y más buenas que otras, es decir, unas con más cualidades y otras con más defectos, pero debe haber algo infinitamente perfecto que proporcione las cualidades a las cosas: Dios. Esta postura es refutable de esta forma: tenemos la capacidad de analizar nuestro entorno y juzgarlo, además poseemos una habilidad para aplicar categorías a los objetos, es decir, evaluamos que algo es bello o bueno o grande o alto en la medida que conocemos objetos que no tienen dicha cualidad, en otras palabras, si todo fuera igualmente bello o bueno o justo, no podríamos compararlo con nada y no sabríamos si posee dichas cualidades; inclusive no podemos determinar que el universo es perfecto, pues no poseemos otro universo para compararlo y si lo comparamos con un defecto dentro del universo ya sería en sí mismo imperfecto, por lo mismo no puede existir nada perfecto en sí mismo, es sólo nuestra tendencia a idealizar los atributos.

En una tercera vía, retomando el concepto que dimos en el apartado de la definición, la perfección consiste en poseer todas las cualidades y ningún defecto. Ahora bien, si es Dios mismo el que determina tales cualidades es algo que no podemos saber, por lo que correríamos el riesgo de creer en algo que

no fuera perfecto, y si nosotros somos los que determinamos dichas cualidades, necesitaríamos un criterio perfecto para determinar la idea de perfección, lo cual nos mete en una petición de principio, por lo cual es imposible saber si algo es perfecto y cómo es lo perfecto.

Retomando la definición que otorgamos a Dios al inicio de este escrito, el sustento puede entenderse como causa y necesidad (pues vimos que la finalidad no implica sustentación), y la definición de perfección se consideró explícitamente. Todo lo cual ya ha quedado refutado, pues el politeísmo y el monoteísmo resultaron absurdos en sí mismos y el deísmo trató de fundamentarse en la necesidad, la cual al ser refutada descendió a la mera contingencia y como Dios no puede ser contingente porque sería un ente como cualquier otro, también quedó impugnado. Por lo que el concepto de Dios es absurdo y contingente.

5. Panteísmo

Acabamos de ver que no es posible fundamentar la existencia de Dios por medio de la razón, por tanto, sólo nos queda formular la existencia de Dios como la naturaleza misma, y es así como surge el panteísmo: la postura que propone que Dios no es más que la suma de cuanto existe o el orden de cuanto existe, es decir, que Dios es inmanente a la naturaleza y no es trascendente a ella. El panteísmo puede entenderse de dos formas: si se postula que la naturaleza (Dios) constituye la suma de cuanto existe, se cae en el error de atribuir a Dios la característica de la extensión (espacio físico) y como ya dijimos que Dios posee todas las cualidades al infinito: toda la materia existente tendría que ser parte de él. Dicha postura comete el error de tomar la extensión como una cualidad, siendo que sólo es una característica y no necesariamente un elemento perfectible, es decir, lo más grande (en términos físicos) no es necesariamente lo mejor, por lo que Dios puede ser perfecto sin disfrutar de un cuerpo físico (o de todos ellos). La segunda postura consiste en entender por naturaleza (Dios) el orden de lo existente, lo que hacemos al llamarle Dios a la naturaleza es aplicarle un nombre innecesario que no la representa, pues si ya poseemos un concepto suficientemente claro como es la naturaleza

para nombrar el orden de las cosas, insertar el nombre de Dios como sinónimo es innecesario e injustificado (así como también lo es llamar Dios al universo como se pretendía unas líneas arriba). Por ejemplo: en la actualidad es inusual utilizar una carroza para transportarse, ahora se usa el automóvil, quien se empeñe en llamar carroza al automóvil no sólo estará llamando incorrectamente al automóvil, sino que causará confusión a quien lo oiga, por lo que debemos procurar llamar a las cosas por su nombre.

6. Agnosticismo

Hasta aquí parece ser que el concepto de Dios ha sido totalmente refutado, pero aún queda una postura: "yo no niego que hasta el momento haya impugnado todas las pruebas con las que se ha encontrado, y que el concepto de Dios no tenga congruencia lógica mediante su análisis, pero siempre habrá nuevas pruebas de su existencia, por lo que yo prefiero no negar ni afirmar tal existencia, sino postular que no poseemos la capacidad de validar o invalidar la existencia de Dios, de modo que me mantengo indiferente". Tal argumentación es refutable de la siguiente forma: para poder tomar en serio un argumento, primeramente se necesita analizar su posibilidad existencial. Todo es empíricamente posible en tanto haya probabilidades de que exista en la experiencia, por ejemplo, los unicornios no existen en la realidad, pero cabe la posibilidad de que un grupo de caballos se aíslen durante miles de años y desarrollen un cuerno como producto de cierta adaptación al medio. Por otra parte, dentro del ámbito lógico todo es posible en tanto sea pensable, aun cuando jamás pueda existir, por ejemplo: un pegaso es lógicamente posible, en tanto puede imaginarse, aunque es empíricamente imposible, porque los mamíferos no generan plumas; de la misma forma si Dios fuera empíricamente posible la postura del agnóstico sería razonable, pero hemos demostrado que Dios ni siquiera es lógicamente posible, es decir, con el unicornio basta con imaginar un caballo con un cuerno en la cabeza, pero con Dios esto es inadmisibles, pues a lo largo de este escrito se ha demostrado que no es viable encontrar congruencia lógica en el concepto de Dios, por lo que es inimaginable. Por tanto, uno no se puede mantener al margen de la existencia

de algo que carece de sentido, de la misma forma que no se pone en duda la inexistencia de un círculo cuadrado.

7. En Relación con la historia

El orden que se llevó a cabo en este capítulo obedece a dos razones: que permitió refutar la existencia de Dios secuencialmente y que dicho orden coincide en cierta proporción con la evolución histórica del pensamiento humano. Con esto me refiero a que el politeísmo predominó en la prehistoria y en la edad antigua, el monoteísmo en la edad media, el deísmo imperó en los círculos intelectuales en la Francia y en la Inglaterra del siglo XVIII con Toland, Tindal, Voltaire, Rousseau y algunos otros; el panteísmo prevaleció en Alemania, a inicios del siglo XIX con el idealismo alemán y particularmente con Goethe, Fichte, Schelling y Hegel; el agnosticismo fue promovido por Henry Huxley a mediados del siglo XIX, y el ateísmo tuvo su cumbre ideológica con Feuerbach, Marx y Engels en Alemania a finales del mismo siglo.

8. Conclusión

En resumen, lo que se logró postular en esta obra es lo siguiente:

*Dios no existe, pues no hay nada en la existencia real que pueda corresponder con tal idea, debido a que el concepto de Dios es absurdo o contingente.

*Si existiera, no podríamos conocerlo, dado que es inimaginable e innecesario.

*Si lo conociéramos, no podría influir en nuestras vidas, en tanto que su supuesta perfección no permite la interacción personalizada.

Sin embargo, no podemos concluir que no existen seres superiores a los seres humanos, pues el universo es demasiado complejo para afirmar esto, pero sí podemos afirmar que cualquier ente superior que exista no puede ser identificado con la deidad, en tanto que la idea de Dios no disfruta de congruencia lógica.

Bibliografía

- Espinoza, Baruch de. (2002) *Ética*. Barcelona, Trotta.
- Hospers, John. (1982) *Introducción al Análisis Filosófico*. Madrid, Alianza.
- Kant, Immanuel. (2005) *Crítica de la Razón Práctica*. México, FCE.
- Reichenbach, Hans. (1973) *La Filosofía Científica*. México, FCE.
- Tomás de Aquino, Santo. (1942) *Suma Teológica*, Buenos Aires, Club de Lectores.

El Yo

Análisis filosófico de la idea del alma

Introducción

En el presente capítulo se abordará el problema de la existencia del alma, así como el de la inmortalidad. Se empleará el método analítico y se complementará el discurso filosófico con bases científicas elementales.

1. La idea del yo

La individualidad humana suele denominarse con el concepto del alma o espíritu, pero no existe un solo criterio, pues los filósofos griegos ocuparon el concepto del alma para denominar lo que le da vida al cuerpo, mas dicho concepto no implicaba la inmortalidad; para los atomistas el alma se componía de átomos físicos, es decir, de un alma material, y el cristianismo y otras religiones sí implican la inmortalidad en la idea del alma. Del mismo modo la idea de espíritu suele tomarse unas veces como el alma y otras veces como las operaciones mentales. Por todo ello, dichos conceptos soportan una carga histórico-religiosa de tal ambigüedad que dificulta su problematización actual. Para evitar esas complicaciones nos referiremos al alma con el concepto del yo y a las funciones del espíritu como funciones mentales. Esto no impide que se pueda afrontar el problema de la inmortalidad, pues no tendría sentido hablar de inmortalidad del alma si no nos refiriéramos a nuestro yo.

Ahora bien, deseo saber lo que específicamente soy yo, sé que tengo un nombre y que tengo un cuerpo, pero yo no soy exactamente eso, pues son mi nombre y mi cuerpo, pero

no yo mismo. Si eliminara mi nombre seguiría siendo yo, si me cortara los brazos y las piernas seguiría siendo yo, finalmente si me cortara la cabeza y se lograra hacer que mi cabeza tuviera conciencia seguiría siendo yo. Este es el punto que buscamos, pues lo que me hace ser yo mismo es mi conciencia (entendida como la propiedad humana de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta), ya que si tuviera una disfunción cerebral y mi condición fuera vegetativa, podría objetarse que ya no soy yo, sino que es sólo mi cuerpo.

2. Inmaterialidad

Dentro de la ontología científica que expone Bunge (2006), la naturaleza psíquica del humano se puede desglosar de la siguiente manera:

En un primer nivel está nuestro cerebro, quien es el sustento fisicoquímico de las funciones mentales.

En un segundo nivel están dichas funciones tales como los pensamientos, la memoria y la conciencia, los cuales son el resultado de las funciones cerebrales. En ese sentido, la conciencia no es inmaterial en tanto que todo proceso mental es un proceso cerebral, la confusión surge al querer tomar las propiedades emergentes como elementos autónomos, pretendiendo que puede haber fenómenos mentales en ausencia de conexiones neuronales. En el caso particular de los sentimientos, también hallamos tal actividad cerebral, por ejemplo: el enamoramiento es producido por una hormona llamada endorfina, la cual también se encuentra en pequeñas cantidades en el chocolate negro, evidentemente que el amor es mucho más complejo que lo que hace una hormona, pero es un hecho que sin ella no seríamos capaces de enamorarnos.

En otras palabras, la mente en sentido estricto no existe, todo lo que tenemos son procesos mentales como el pensamiento, los sentimientos y la memoria, los cuales de hecho son procesos cerebrales (Bunge, 2006). Es decir que, no existen procesos mentales, tales como la memoria, el pensamiento o las emociones, en ausencia de procesos cerebrales, tales como conexiones neuronales. Por el contrario, sostenemos que todo proceso cerebral es un proceso mental, pues tales procesos

consisten en un sólo fenómeno que puede dividirse para su estudio en bioquímico, psicológico o inclusive social, pero que no deja de ser un solo evento sumamente complejo y material, pues se compone de objetos materiales, tales como el cerebro, la influencia del sistema límbico y de los demás organismos vivos que componen la sociedad. Por comparación, pareciera que un rayo y un trueno no son lo mismo, pues los percibimos de manera independiente, pero en realidad es un solo fenómeno que se manifiesta sonoramente y visualmente en momentos sucesivos. Tampoco podemos afirmar que los procesos mentales son causa de procesos cerebrales o viceversa, pues no ocurre uno y después el otro, sino que poseen simultaneidad.

En un tercer nivel está el yo (en donde podemos incluir las ideas del alma y del espíritu), al que no podemos otorgarle una existencia real, pues como expone Hume: “pensar es siempre pensar algo (...) Por tanto, no existe un puro <pensamiento en cuanto a tal> ni una <sustancia mental> distintos de las percepciones e ideas particulares (...) resulta falso inferir, como hiciera Descartes, la existencia de una sustancia pensante a partir de la actividad del pensar, del mismo modo que es falso inferir una sustancia comedora a partir del comer” (2005: 176). De este modo, el yo no es físico como el cerebro, así como tampoco deriva directamente de la actividad neuronal como las funciones mentales; pues el yo no es más que una idea que se deriva de la autoconciencia con el apoyo de la memoria, que adquirimos desde una edad muy temprana y que nos sirve para identificarnos a nosotros mismos y a reconstruir nuestro pasado, pero que no deja de ser un mero concepto. En otras palabras, si buscamos el yo como un elemento químico físico o biótico dentro del cuerpo no lo encontraremos, aun dentro del cerebro sólo hallaremos neuronas y conexiones neuronales, pues el yo como tal no es de esa categoría. Llinás (2002) sostiene que la conciencia surgió en los animales para centralizar las decisiones motrices y facilitar la coordinación de movimientos. El mismo autor explica la naturaleza del yo con una analogía: “el yo, aquello por lo que trabajamos y sufrimos es tan sólo un término útil, referente a un evento tan abstracto como lo es el concepto del Tío Sam respecto de la realidad de algo tan complejo y heterogéneo como son los Estados Unidos” (2002:176). Por tanto, el yo es solamente una idea que nos ayuda a comprender nuestra individualidad, pero no posee existencia real, por lo que no tiene sentido otorgarle autonomía.

3. Inmortalidad

La idea de la inmortalidad surge en el ser humano por diversas razones, tales como el factor emocional o el afán de trascender. Ahora bien, si tuviéramos una autonomía mental, sería posible que conserváramos la memoria aun cuando la parte del cerebro que le corresponde se dañara, o bien, sería posible pensar sin que se registrara actividad cerebral, o enamorarse sin la correspondiente segregación de endorfina. Pero todo ello no es posible, pues padecemos una evidente dependencia en nuestras funciones con respecto a la actividad cerebral. Sin embargo, aun podemos imaginar separarnos del cuerpo perdiendo dichas funciones, ¿qué pasaría en tal caso? No podríamos pensar, ni sentir, ni siquiera recordar, lo cual sería desastroso. Al respecto, Hospers menciona que “si yo no tuviera memoria, aun cuando fuera de una fracción de segundo a la siguiente, no existiría una entidad permanente, el yo. Habría un cuerpo, pero no identidad personal. La memoria es lo que conecta un estado momentáneo con otros estados momentáneos precedentes (...) ¿Qué significaría que una persona ha sobrevivido a la extinción tanto de su cuerpo como de su memoria? Ya no tiene un cuerpo, ni recuerda nada de su estado anterior; es difícil ver qué es lo que podría significar el que se dijera que continúa existiendo la misma persona...” (1982:388).

Ahora bien, si a la muerte del cuerpo nuestra conciencia queda vacía: necesitaríamos de otro cuerpo para continuar existiendo, lo que provoca que seamos inmortales en tanto conservemos un cerebro determinado. Pero hasta que no logremos transferir las funciones mentales de un cuerpo a otro, o al menos de un cuerpo a una computadora muy sofisticada: continuaremos siendo mortales. Sobre este punto es importante aclarar que la reencarnación sólo sería posible precisamente si nos pudiéramos llevar las funciones mentales con nosotros, como tales funciones poseen una base estrictamente material, la única forma de reencarnación sería por medios electrónicos o fisicoquímicos.

4. Sobrenaturalidad

Otra vía para buscar la inmortalidad es a través de una con-

dición sobrenatural, entendida como aquello que excede las leyes o límites naturales. Hemos visto que la mente o el yo no son inmateriales, por lo que no cabe sobrenaturalidad alguna, pues las funciones mentales son procesos cerebrales, por lo que no sobrepasan su naturaleza intrínseca. Ahora bien, si ya nos hemos planteado el problema de la inmortalidad y la explicamos a través de la sobrenaturalidad, lo único que hacemos es generar dos problemas en lugar de uno (la inmortalidad y la sobrenaturalidad). Y debido a la estricta dependencia de las funciones mentales con el cerebro, no es posible hallar dicha sobrenaturalidad dentro de nuestro organismo. Además, para poner en duda la autosuficiencia de la complejidad humana en tanto perteneciente a las leyes y límites de la naturaleza, es preciso conocer a fondo tales leyes, por lo que es preferible enfocarse en desarrollar integralmente los estudios psicológicos, psiquiátricos y antropológicos, entre otros, que apostar por opciones poco fundamentadas, por lo que es más prudente centrarse en la complejidad biopsico-social del hombre que aventurarse a inventar una presuntuosa sobrenaturalidad. Además, si le atribuimos una categoría sobrenatural a los procesos mentales, estaríamos igualmente autorizados a atribuirle dicha cualidad a cualquier propiedad emergente. Así por ejemplo los compuestos químicos tendrían un “alma” con respecto a los físicos, lo cual no es digno de considerarse.

Finalmente, el hecho de asumir que poseemos un alma inmortal conlleva a suponer que nuestro cuerpo es un mero depositario efímero de nuestro ser, lo que genera que nos sintamos ajenos a nuestro organismo. Esta negación de nuestra naturaleza biológica puede derivar en un repudio a nuestra sexualidad o, como propone Marx (2006), en una cosificación. Es decir, que entendamos nuestro cuerpo como una mera cosa, como una carga o como un cúmulo de tentaciones y no como parte constitutiva de nuestra composición humana.

5. Conclusión

Hemos visto que el yo, el alma y el espíritu: son meras ideas que nos permiten entender nuestra singularidad, también vimos que la inmortalidad sólo es posible mediante la tecnología y que la idea de lo sobrenatural genera más pro-

blemas de los que pretende solucionar. Sin embargo, el objetivo de demostrar la mortalidad del humano no es otro que situarlo en su realidad, pues al dejar de creer en una vida después de la muerte podemos revalorar nuestra propia humanidad y, como postula Schiller (1990), no buscar una permanencia de la existencia en su simplicidad, sino reafirmar la existencia presente mediante el desarrollo de las capacidades humanas, y en todo caso buscar la inmortalidad metafórica, es decir, no con la permanencia del yo, sino con la trascendencia artística, científica, filosófica y social entre muchas otras.

Bibliografía

- Bunge, Mario. (2006) *A la Caza de la Realidad. La Controversia sobre el Realismo*. Barcelona, Gedisa.
- Hospers, John. (1982) *Introducción al Análisis Filosófico*. Madrid, Alianza.
- Hume, David. (2005) *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Tecnos.
- Llinás, Rodolfo Riascos. (2002) *El cerebro y el mito del yo*. México, Norma.
- Marx, Karl. (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- Schiller, Friedrich (1990) *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos.

La Nada

Dialéctica de la fealdad, la falsedad y la maldad

Introducción

Comúnmente los filósofos se ocupan de problemas positivos, es decir, de clarificar aspectos que disfrutan cierta autonomía, tales como la belleza, el amor, la verdad, la bondad, la felicidad y el ser. En este capítulo se hace lo opuesto, pues considero que hablar de tales temas tiende a cierto esquematismo y estatismo. Por el contrario, hablar de cada aspecto relacionándolo con su opuesto nos brinda un espectro más amplio de discusión.

En tal sentido, para que cada concepto se acerque a la realidad, optaremos por el método dialéctico, donde cada cual forma una unidad con su opuesto. Pero no deseo encajar tales elementos en una dialéctica *a priori*, por lo que empezaré por analizarlos conceptualmente y proseguiré estudiándolos tal como se presentan en la realidad, sea ésta cotidiana, biológica o social.

Por último propondré una síntesis de la investigación, donde el concepto de la nada será central, pues por consistir en lo opuesto de “el ser”, se constituye como la idea negativa por excelencia.

1. La fealdad

Para empezar la fealdad no es un objeto, sino un juicio. Siempre hablamos de que algo es feo, pero no de que la fealdad sea algo por sí misma. Es decir, para que la fealdad exista, requiere de un sujeto que se la atribuya a algo. Por

eso mismo no puede existir la fealdad absoluta. Nada puede ser feo en ausencia de alguien que lo juzgue así. Tanto lo feo como lo bello son juicios estéticos.

Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando juzgamos que algo es feo? En primera instancia estamos rechazando tal objeto, ya sea porque no nos atrae o porque nos causa repugnancia o simplemente porque no lo consideramos bello. Pero no encontraremos un criterio para delimitar a todos los objetos bellos o a todos los que sean feos, pues cada persona tendrá su propio juicio personal, por lo que la fealdad siempre será una cuestión de perspectiva.

Sin embargo, el problema no acaba allí, pues las personas no poseen juicios estéticos totalmente arbitrarios, sino que hay ciertos patrones determinantes. En el plano biológico, solamente los humanos (y tal vez otros primates) podemos hacer juicios estéticos los cuales poseen un origen psicológico, en tanto todo juicio es un proceso mental, el cual sólo se da dentro de un cerebro altamente desarrollado. En ese sentido, la fealdad se derivó del instinto de supervivencia, donde empezamos a juzgar como feos a aquéllos elementos distintos a nosotros o que pudieran perjudicarnos. Esto es muy claro cuando se juzga qué animales consideramos bellos y cuáles feos. Aunque no sea una generalidad sino sólo una tendencia, repudiamos aquéllos animales que son lo menos parecido al ser humano, como las arañas, las serpientes y la mayoría de los insectos, a su vez consideramos bellos aquéllos animales que más se asemejan a nosotros, como los perros, los gatos o los monos. Esto ocurre porque el patrón de belleza, así como cualquier otro patrón humano (patrones de medida, juicios de valor, etc.) parten de nosotros mismos.

En el caso de la belleza humana, el factor sexual funge un factor determinante. Tendemos a considerar más bella a una persona que posea características convenientes para la reproducción, tales como la juventud, la fortaleza física, un buen desarrollo hormonal (en los hombres cierta musculatura y en las mujeres cierto volumen) y un rostro bien proporcionado, entre otros. Todos estos factores obedecen a dos patrones, que nuestros genes tienden a buscar un mejoramiento de la especie y que como nuestro patrón de medida somos nosotros mismos: buscaremos una pareja que sea igual o más atractiva que uno mismo. Esto explica el antiguo dicho “nunca falta un roto para un descosido”, en donde los patrones de belleza de cada miembro de la pareja parten de ellos mismos, por

lo que se consideran mutuamente bellos, aunque sea posible que nadie más piense lo mismo. Por el contrario, personas que posean mucha belleza en el sentido de características convenientes para la reproducción, tenderán a poseer patrones de belleza sumamente restringidos y aunque se tiende a pensar que las personas más bellas tienen más relaciones sexuales, el Informe Hite (1977) muestra que la mayor actividad sexual la poseen las mujeres menos atractivas. A su vez algunas estrellas porno han afirmado que tienen menos relaciones sexuales que la mujer común.

En otras palabras, la fealdad se origina biológicamente en lo ajeno a uno mismo, incluso lo asociamos a lo que puede dañarnos. Y en el plano sexual determina nuestros patrones de belleza, al grado de propiciar una mayor actividad sexual en la gente poco atractiva y viceversa.

No solamente los factores biológicos determinan nuestro juicio sobre la fealdad, pues debido a que el ser humano es un ente biopsicosocial, también existen factores económicos y culturales, entre otros. En ese sentido, tendemos a considerar feas a las personas que pertenecen a un grupo social económicamente inferior, como los “negros” o los “nacos”, cuyos referentes son los esclavos de África y los indígenas (totonacos). Es decir, mientras el origen de lo feo se remonta a nuestras primeras cosmovisiones (como lo que nos es ajeno), dentro de nuestro desarrollo histórico-social hemos generado nuevos estereotipos de fealdad, todos ellos condicionados por el modo en que nos relacionamos con nuestros semejantes.

Aun cuando sintamos atracción sexual por razones biológicas, el tipo de personas que nos parezcan bellas varía en razón de condiciones históricas. Por ejemplo, hubo culturas como la china que consideraban bella a la obesidad porque eso simbolizaba abundancia. Se podría argumentar que esto representa una desviación con respecto al equilibrio que se busca para la reproducción, pero sería igualmente desequilibrado considerar bellas a las modelos actuales, pues su delgadez raya en lo patológico. Es decir, aun cuando nuestra percepción estética posea un origen biológico, también forma parte de un desarrollo histórico, donde la posición social y las tradiciones determinan en gran medida nuestro juicio.

Por otra parte, los juicios estéticos adquieren una nueva dimensión en el arte. Pues en tal disciplina no se muestran

los objetos tal como son en la realidad, sino imitativamente, por lo que las cosas que se inscriben en una obra artística no pueden juzgarse como llanamente feos o bellos, en tanto forman parte de una totalidad, la cual es creada por el artista (Schiller, 1990). En ese sentido, podemos apreciar elementos bellos y feos en el arte (los cuales pueden entenderse como armoniosos y desarmoniosos, equilibrados y desequilibrados, rítmicos y arrítmicos o, grotescos y serios, según la apreciación), pero éstos poseen un valor estético superior a los objetos cotidianos, en razón de que contribuyen al sentido de la obra. Sin embargo, tendemos a catalogar como feos aquellos géneros artísticos que no alcanzamos a comprender o que son sumamente distintos a lo que estamos acostumbrados, así por ejemplo la música del siglo XXI le puede parece grotesca a la gente que nació 50 años antes, pues los estilos son muy distintos a los de su época y lo mismo sucede con los jóvenes en relación con la música del siglo pasado, incluyéndome. Por lo regular se afirma que tales géneros suenan “siempre igual”, con lo que se evidencia la falta de sensibilidad para los mismos.

Por todo esto, dejarnos llevar por los estereotipos sociales de fealdad limita nuestra percepción sensible sobre el mundo, pues si optamos por una actitud en la que busquemos siempre elementos armoniosos en lugar de prejuizar la realidad y al arte: lograremos un mejor desarrollo de nuestra sensibilidad. En ese sentido, tanto nuestros gustos sexuales, como sociales y nuestras apreciaciones artísticas tendrán un espectro más amplio y enriquecido si somos capaces de valorar lo que es bello dentro de lo que otros juzgan como feo. Así, tendremos más oportunidades sexo-sentimentales, una mayor convivencia social y un mayor deleite artístico. Por la misma línea, las grandes innovaciones en el arte han ocurrido en razón de que el genio artístico es capaz de crear de maneras que en primera instancia pueden juzgarse como grotescas, de esto tenemos un ejemplo en la obra de Picasso.

2. La falsedad

Falso es aquel juicio que no es verdadero, por lo que su definición depende en gran medida de lo que se entienda por verdad. Existen básicamente tres formas de definir la verdad. La aristotélica como adecuación a la realidad, la

científica como la aproximación a la realidad y la fenomenológica como aquello que muestra la realidad.

Aristóteles definió la verdad de ese modo, pues es la noción más intuitiva de la verdad, ya que comúnmente se entiende por verdadero todo lo real y viceversa. En la ciencia se considera que nuestros instrumentos y métodos son imperfectos, por lo que nuestros juicios sólo podrán ser probablemente verdaderos, pero nunca con exactitud (Bunge, 2008). Y en la fenomenología se considera que la verdad no puede decirse, pues se la estaría reduciendo al lenguaje conceptual, por lo que sólo puede mostrarse, ya sea en la vida cotidiana o en las acciones, entre otras.

Consecuentemente, para Aristóteles la falsedad sería todo juicio que no se adecue a la realidad, lo cual es sumamente difícil de determinar, pues para evaluar un juicio habría que conocer de antemano la realidad, pero ésta es evaluada mediante los mismos juicios. La fenomenología trata de resolver tal paradoja suprimiendo los juicios, pero si la verdad no puede decirse sino sólo mostrarse, no existe un criterio para separarla de la falsedad, por lo que todo podría ser tanto verdadero como falso. Por último, para la ciencia todo juicio posee cierto grado de falsedad y cierto grado de verdad, pues nuestro pensamiento no es idéntico a la realidad, pero tampoco es meramente arbitrario. Es decir, en la medida en que interactuamos con el ambiente y logramos controlarlo, alcanzamos un grado de certeza mayor, aunque nunca logremos la verdad absoluta, pues la realidad no es siempre la misma, sino que está en continuo movimiento.

Por otra parte, la falsedad no depende solamente de nuestros juicios e instrumentos, sino que también depende de condiciones sociales. Es decir, nuestros intereses políticos y económicos determinan en gran medida lo que consideramos como falso o verdadero. Esto es lo que comúnmente se entiende por ideología, la cual consiste en una serie de principios que adoptamos en razón del papel que jugamos en la sociedad. Consecuentemente, la verdad absoluta no solamente es inalcanzable porque nuestros instrumentos son limitados, también es imposible porque en todo momento estamos obligados a tomar partido ante cualquier situación.

En ese sentido, existen diversos tipos de intereses, los cuales siempre son particulares y en cierto grado comunes a to-

dos. Por ejemplo, todos deseamos una buena alimentación, pero la diferencia radica en qué tanto la deseamos para uno mismo o para los demás y esto se determina a su vez por la posición económica que ocupemos, pues una persona de altos recursos tenderá a juzgar como falsos aquéllos juicios que reprobren su status. Por la misma línea, una persona de bajos recursos tendría que juzgar como falsos los juicios que afirmen que debe ser pobre porque así deben ser las cosas, pero esto no sucede así, pues la clase dominante se encarga de hacer creer a los oprimidos que no pueden mejorar las cosas o incluso que deben buscar su bienestar en el más allá.

En otras palabras, así como para la ciencia un juicio objetivo es un juicio universal que se aproxima a la realidad; para superar la ideología se requiere que los juicios de valor puedan *universalizarse* (Sánchez Vázquez, 2003), es decir, que la sociedad alcance un grado de conciencia en donde haga de los intereses sociales sus propios intereses, tales como la democracia, la justicia, la educación, la alimentación, la salud y la vivienda para todos, entre otras. Y esta universalización sólo puede efectuarse en todos aquellos que no se van atados a sus bienes materiales, tales como obreros, gran parte de los campesinos, empleados en general y pequeños comerciantes) o bien, en aquellos estudiosos que decidan unirse a los intereses del proletariado (Gramsci, 1985).

Negar o suprimir el factor ideológico, repercute en la creencia de que el juicio propio es el único verdadero e infalible, cosa que le ocurre hasta al más errado de los humanos, pues el peor de los asesinos tratará de justificar su comportamiento. Y también ocurre hasta en la mejor de las filosofías. En la actualidad existen dos grandes corrientes filosóficas, la analítica (donde a mi parecer el más importante es Bunge) y la neorromántica (término sugerido por Bunge). La analítica se inclina por la lógica, la ciencia y la objetividad, y la neorromántica se inclina por las artes, el misticismo y la subjetividad. Bajo tales criterios es fácil ubicar a cualquier filósofo dentro de una u otra, aun cuando no sea un esquema rígido o absoluto.

La cerrazón de ambas posturas ha generado que la filosofía actual esté partida en dos, donde los analíticos tachan a los neorrománticos de decir cosas sin sentido lógico o de abordar falsos problemas. A su vez los neorrománticos acusan a los analíticos de no abordar problemas fundamenta-

les como el sentido de la vida o de fragmentar la realidad. Sin embargo, si tales posturas visualizaran el valor de la falsedad, entenderían que tanto unos como otros reclaman aspectos valiosos, pues es importante para la filosofía una rigurosidad lógica y plantear claramente los problemas, pero también es crucial abordar problemas trascendentes y concebir la realidad como una totalidad.

En tal sentido, el que la verdad (que es una construcción humana) se aproxime a la realidad (que es la suma de lo existente), depende tanto de factores objetivos como subjetivos. Los factores subjetivos son los que nos sitúan como sujetos, los cuales hemos visto que son nuestro posicionamiento y la imperfección de nuestros instrumentos y lenguajes. Los factores objetivos dependen del grado de universalidad de nuestros métodos y juicios, es decir que lo objetivo no es otra cosa que lo universal subjetivo (Gramsci, 1985).

En otras palabras, en la medida en que perfeccionemos nuestra metodología científica y filosófica, lograremos un grado de verdad mayor. Pero no lograremos la verdad absoluta, pues nunca sabremos todo sobre el universo y ni siquiera sabremos absolutamente todo sobre un solo aspecto, como creía Lenin, pues nuestro lenguaje, al ser una abstracción, no puede alcanzar la complejidad de la realidad concreta, y cada fenómeno está estrechamente unido a los demás, por lo que no se puede conocer un fenómeno completamente sin conocer todos los demás, lo cual es imposible.

Por todo ello, la falsedad constituye un elemento sumamente importante de considerar para alcanzar la verdad, pues admitir que nuestros instrumentos son imperfectos y que nuestro posicionamiento nos parcializa: optimiza nuestro grado de verdad. En ese sentido, acercarnos a posturas que consideramos falsas facilita mejorar la propia.

3. La Maldad

Por mal se entiende todo aquello que cause un daño o perjuicio, el cual no puede ser absoluto, pues si existiera una entidad totalmente mala, no podría hacer otra cosa que provocar el mal tanto fuera como dentro de sí, lo que la autodestruiría. Ahora bien, podemos entender al mal como el

concepto que engloba todo aquello que cause un perjuicio o daño.

Su origen biológico podemos encontrarlo en la lucha por la supervivencia, donde los primeros seres racionales juzgaron como "malo" aquello que impidiera su subsistencia o desarrollo. En tal sentido, la maldad como tal no existe más que como un mero juicio, pues siempre encontraremos una explicación precisa para dar cuenta de cualquier fenómeno sin necesidad de determinar la realidad como buena o como mala. Por ejemplo, se dice que un niño es malo cuando mata a un animal, pero nunca lo hará meramente por dañarlo, el muchacho poseerá una infinidad de intenciones determinadas, puede tener curiosidad por la estructura interna del animal, puede tratar de desquitarse por un evento anterior o simplemente puede hallarlo divertido.

Socialmente hablando, el mal tampoco encuentra cabida, pues los grupos humanos siempre se mueven mediante intereses determinados, ya sea por afán de poder, de enriquecimiento o de subsistencia. Incluso, quienes aparentemente practican el mal por sí mismo, realmente sufren de desequilibrios mentales, tales como los psicópatas.

Del mismo modo, los individuos y los grupos humanos actúan en razón de intereses en mayor o menor grado colectivos, pues ninguna acción es totalmente perjudicial o benéfica, egoísta o altruista, sino una mezcla de ambas. Sin embargo, ninguna acción ética se encuentra al margen de intereses políticos, es decir, todo acto se efectúa en función del papel que desempeñe el individuo dentro de una sociedad. Por ejemplo, la compasión sólo puede darse cuando un individuo se identifica como socialmente superior a otro, pues de otro modo no sentiría lástima. Cosa contraria sucede con la empatía, donde el objetivo es ponerse en el lugar del otro de igual a igual.

Por otro lado, la caridad en sentido vulgar significa lo mismo que compasión, pero en sentido teológico representa el amar al prójimo como a uno mismo, esto implica varios elementos, primeramente no se puede dar por hecho que toda persona se ama a sí misma, pues a menudo atentamos contra nosotros mismos, cuando descuidamos nuestra salud o cuando no buscamos un desarrollo integral. Por lo que amar al prójimo como a uno mismo puede significar amarlo

tan poco como nuestro amor propio. Ahora bien, suponiendo que el amor a uno mismo es óptimo, amar al prójimo no siempre trae beneficios, pues puede traernos una reacción opuesta, en la que la persona desconfíe de nuestra acción y nos agrede o nos rechace. Sin embargo, suponiendo que poseemos amor propio y que la gente tiende a aceptar nuestras buenas acciones, éstas no lograrán un beneficio social, pues no implica que los demás nos imiten o que la gente que tiende a causar daño dejará de hacerlo por el beneficio que les proporcionamos. Por último, en el caso de que nos amemos óptimamente, que se acepten nuestras acciones y que la gente tienda a imitarnos y correspondernos, esto no podrá eliminar los conflictos sociales, pues los grupos humanos no se guían meramente por amor u odio, o porque busquen el bien o el mal, sino por intereses económicos, políticos y culturales, donde por más amor que se les muestre, tenderán a mantener su dominio u opresión sobre otros grupos.

En ese sentido, personajes profundamente religiosos o altruistas como Gandhi, no lograron cierta emancipación social por un mero amor al prójimo o una mera lucha contra el mal, sino que sus logros obedecen a condiciones históricas determinadas, en el caso de Gandhi la independencia de la India hubiera ocurrido aun sin sus acciones en razón de que al capitalismo inglés del que se emancipó la India, le beneficiaba más un imperialismo que un colonialismo, es decir, un dominio comercial más que político. Esto es evidente en la actualidad, donde las potencias mundiales ya no tienden a someter a los países pobres quitándoles el poder estatal, sino sujetándolos económicamente. Esto no significa que los grandes personajes históricos sean innecesarios, sino que todo fenómeno social obedece a condiciones históricas determinadas, por lo que si un personaje histórico no hubiera existido, se habría generado uno similar (Engels, 1894).

Por otra parte, las nociones de bien y mal están relacionadas con el deber ser, es decir, se dice que algo está bien porque así debe ser y viceversa. El problema consiste en que no hay un criterio objetivo para determinar el deber ser, ya que es relativo al juicio que se efectúe sobre las acciones. Por ejemplo, si sostenemos que las personas deben tener hijos, tendríamos razón en el sentido de perpetuar la especie, pero no en el sentido de aminorar la sobrepoblación.

Además, el deber ser no permite analizar la realidad, pues predetermina los valores hasta petrificarlos, por ejemplo, si se habla del aborto, se pudiera decir que es reprobable porque la vida debe ser preservada, lo que no permite analizar qué se entiende por vida humana y qué beneficios traerá para la madre y la criatura. Es decir, hablar en términos de deber ser establece parámetros reduccionistas, donde se merman los aspectos benéficos y perjudiciales de las acciones, por lo que es preferible hablar en términos de intereses, pues incluso el deber ser suele utilizarse para manipular a la población en razón de intereses políticos de dominación.

En el caso de la violencia, si la analizamos en sentido abstracto resulta totalmente reprobable, pues implica el daño físico o emocional hacia un ser vivo. Pero dentro de ciertos contextos puede ser conveniente. El caso más obvio consiste en la defensa, pues es preferible agredir a un atacante que dejarse dañar por éste. Pero también existe una violencia mucho más constante y reprobable que suele pasar desapercibida: la violencia capitalista. Esta es una violencia callada (Sánchez Vázquez, 2003), pues sólo en casos extremos se reprime con violencia física a los inconformes, por lo regular dicha violencia consiste en jornadas laborales de más de 8 horas, de más de 6 días a la semana, en sueldos miserables, desalojo de hogares, discriminación sexual o racial, despidos injustificados y un sinnúmero de casos en los que el pueblo se ve severamente perjudicado. En pocas palabras, la opresión y explotación del pueblo por parte de la burguesía es la mayor de las violencias (calladas o explícitas), por lo que si el pueblo llega a tomar el poder mediante la violencia explícita estará haciendo justicia, es decir, una violencia justificada.

Por todo esto, una óptima visión del mundo requiere superar, en la medida de lo posible, las nociones de bien y mal, pues incluso se impide la comunicación entre grupos sociales en conflicto. Por ejemplo, las izquierdas y las derechas tienden a atacarse con exceso de adjetivos, donde cada cual concibe al otro como el malo y esto les dificulta alcanzar cierta objetividad, ya que podrían comprender los aspectos positivos de la postura contraria. En ese sentido, hablar en términos de deber ser o de bien y mal dificulta explicar las acciones, las cuales no se efectúan por meras

voluntades, ya que siempre ocupamos una posición en la estructura social y esto provoca que nos movamos mediante intereses. Por lo que no habremos de busca meramente el bien, sino la justicia, donde la bondad no se practique olvidando las desigualdades socioeconómicas, sino tratando de superarlas, ya que “la aceptación irreflexiva del mundo de arriba y del mundo de abajo [entiéndase ricos y pobres] promueve el desprecio hacia el estudiar y comprender el arriba, ya que toda la clase política y la empresarial son [comprendidos como] un todo homogéneo caracterizado por la maldad” (CEMOR, 2005) y viceversa.

En otras palabras, acercarnos a lo que concebimos como “malo” contribuye a que nuestra visión se enriquezca, de modo que alcancemos una mayor objetividad en nuestros juicios ético-políticos y un plan de acción social que no se limite a meros actos de bondad, sino que combata las injusticias.

4. La Nada

La nada se entiende comúnmente como la ausencia de ser y el concepto de ser posee varios significados. Lo usamos para significar una distinción, por ejemplo, que la uva “es” una fruta y no un animal. También la usamos para significar existencia, por ejemplo, la relación entre pensamiento y “ser”, se refiere a lo que razonamos y a lo que existe, respectivamente. En otras palabras, cada cosa “es” por su singularidad y a su vez cada cosa “es” porque forma parte de la existencia en general. Por lo que la nada también posee dos significados: el que una cosa sea de manera determinada, implica que “no es” de ninguna otra forma y el que una cosa no exista, implica que “no es” de ninguna forma.

Ahora bien, si pensamos en la suma de todo cuanto existe, es decir, en el universo, la ausencia del mismo sería la nada absoluta. Para Parménides la nada no podía existir, pues conceptualmente hablando la nada no es, y el ser es, por lo que sólo existe el ser. El problema radica en que si solamente el ser existe, la suma de lo existente lo ocupa todo y ni siquiera puede haber movimiento, pues el movimiento implica el paso del ser al no ser o nada, es decir, todo objeto es él mismo en la medida en que posee cierta permanencia, pero al mismo

tiempo no es él mismo en la medida en que cambia constantemente. Por ello los atomistas griegos idearon el concepto de vacío o nada, donde se posibilita que el ser o los átomos se mueva en el vacío.

Para Hegel (1974), el ser puro y la nada pura no pueden existir, sino que son meras abstracciones, pues si el ser es homogéneo, inmutable y simple: es exactamente igual que la nada pura. Como mirar un paisaje mediante toda la luz o nada de luz, en ambos casos no se puede ver el paisaje, sino blanco o negro, respectivamente.

Por lo tanto, la suma de todo lo existente así como cada una de sus partes: se constituyen por una mezcla de ser y nada, donde el ser significa su singularidad y la nada su posibilidad de movimiento. De este modo recuperamos la defensa de Parménides de que la nada no es nada, pues si fuera algo ya no sería nada. Pero a su vez consideramos que la nada aunque no sea algo concreto sí se constituye como una condición de posibilidad, la cual permite el movimiento del ser, es decir, el devenir.

En matemáticas el ser se constituye por los números y la nada por el cero. Pues el cero no representa nada por sí mismo, pero es condición de posibilidad de la mayoría de los números, como los que siguen del diez y los decimales, basta con compararlo con los sistemas de numeración antiguos que no poseían el cero.

Esto ocurre también en la constitución del universo, donde el ser o suma de lo existente está completamente rodeada por la nada (o vacío) y esto es lo que permite su expansión, pues si el universo lo ocupara todo no podría moverse. Además, las partículas subatómicas se encuentran enormemente separadas unas de otras, lo que implica que el vacío dentro del universo también es condición de posibilidad del movimiento nuclear.

Ahora bien, existen dos tipos de nada, la cualitativa y la cuantitativa, las cuales ya habían sido esbozadas por Aristóteles. Hasta ahora he hablado solamente de la nada cuantitativa, la cual permite el movimiento del universo y de cada entidad física. Pero el universo no es meramente físico, sino que a lo largo de miles de millones de años han emergido nuevos niveles de organización (Bunge, 1981), los cuales son el químico, el biológico, el social y el técnico. Tales niveles

fueron posibles gracias a la nada cualitativa, es decir, para que la materia se pudiera organizar en totalidades cada vez más complejas (como los compuestos, los organismos, las sociedades y los artefactos), es necesaria la condición de posibilidad de la complejidad o nada cualitativa, pues de otro modo el universo seguiría siendo meramente físico. En otras palabras, los saltos cualitativos que originaron la vida, la mente y la cultura, fueron posibles gracias a que la materia no ha agotado todas sus posibilidades, sino que su capacidad de organización no posee límites determinados (nada cualitativa), al igual que la magnitud del universo es sumamente grande, pero se sigue expandiendo (nada cuantitativa).

De este modo, los seres vivos emergieron gracias a que la materia posee la condición de posibilidad (o nada cualitativa) para generar organismos capaces de almacenar información genética y reproducirse, y también se produjo una pluralidad de especies, gracias a la nada cuantitativa.

A su vez emergieron las sociedades humanas por la condición de posibilidad (o nada cualitativa) de generar una conciencia individual (Engels, 1983) y una organización económica, política y cultural. También se generó una multiplicidad de culturas (nada cuantitativa) sin olvidar que tales procesos requirieron de miles de años de formación.

En ese sentido, lo que cada uno de nosotros como individuos somos y podemos llegar a "ser", se relaciona con nuestra "nada". Es decir, de acuerdo con nuestra constitución biopsicosocial y partiendo de nuestras condiciones de posibilidad: cualitativas y cuantitativas; es como podemos plantearnos un objetivo de vida, siguiendo cada cual su propio proceso y evitando así plantearnos metas que sobrepasen nuestras capacidades.

Y por último, lo que la humanidad es y puede llegar a ser, también se relaciona con la nada. Esto es, de acuerdo a nuestras condiciones socio-tecnológicas (nada cualitativa), es posible que mejoremos nuestras relaciones económico-sociales, de modo que superemos las desigualdades y generemos la madurez social suficiente para que todos podamos vivir con dignidad y desarrollarnos culturalmente.

En ese sentido, el nihilismo no tiene cabida, pues la nada nunca se encuentra separada del ser, por lo que el sentido

de la existencia puede conseguirse mediante una óptima combinación de ser y nada, donde la existencia y sus posibilidades formen una unidad.

5. Conclusión

El método dialéctico nos permite abordar la realidad en su mayor complejidad, pues considera cada aspecto dinámicamente y contemplando la unidad que forma con su opuesto, lo cual nos permite superar las visiones unilaterales y elitistas que buscan imponer sus patrones de belleza, verdad, bien y ser.

Es decir que la verdad, la belleza, el bien y el ser absolutos, son materialmente imposibles, pues nuestros instrumentos son imperfectos, la belleza y el bien son sólo perspectivas y el hecho de que cada elemento forme una unidad con su opuesto: impide que pueda alcanzarse el absoluto, pues esto ocasionaría que dejaran de moverse en relación a su contrario y se petrificaran. Es decir, una dialéctica como la de Hegel que tiende a lo absoluto y por ello al estatismo, es una dialéctica a medias, pues como dijo Cervantes, el camino es siempre mejor que la posada, o como se suele decir popularmente: el éxito no consiste en llegar a la cima, sino en nunca dejar de subir a ella.

En otras palabras, una dialéctica consecuente es aquella que interpreta a cada elemento en relación a su contrario en un movimiento infinito, tal como exponen Marx y Engels, donde la utopía no es una meta a realizar, pues esto nos llevaría al estatismo, sino un proyecto que nos conduce a una óptima apreciación (estética), conocimiento de la realidad (epistemología), acción social (ético-política) y visión del mundo (ontología).

Bibliografía

- Bunge, Mario. (2000) *La relación entre la filosofía y la sociología*. Madrid, Edaf.
- Bunge, Mario. (2008) *Tratado de filosofía*. Barcelona, Gedisa.
- Bunge, Mario. (1981) *Materialismo y Ciencia*. México, Ariel.
- Engels, Friedrich. (1983) *Dialéctica de la naturaleza*. México, Cartago.
- Engels, Friedrich. (1894) *Carta de Engels a W. Borgius*.
<http://www.marxismoeducar.cl/cartme29.htm#fn1> (Consulta 8 de octubre 2009)
- Gramsci, (1985). *Antología*. México, Siglo XXI.
- Gribbin, (1986) *Génesis. Los orígenes del hombre y del universo*. Barcelona, Salvat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1974) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar.
- Hite, Shere. (1977) *El Informe Hite. Estudio de la sexualidad femenina*. Barcelona, Plaza y Valdez.
- Lenin, Vladimir Ilich. (1974) *Materialismo y empiriocriticismo*. Barcelona, Laia.
- Llano Cifuentes, Carlos. (2004) *Etiología de la idea de la nada*. México DF, FCE.
- Marx, Karl. (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- CEMOR (Documento colectivo) (2005), *Perspectivas ante el periodo 2006-2012*. México DF, en prensa.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003) *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI.
- Schiller, Friedrich. (1990) *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos.

El Hiperespacio

Análisis filosófico de la multidimensión

En este capítulo se busca divulgar uno de los más asombrosos descubrimientos científicos: la curvatura del espacio-tiempo. También se busca reflexionar sobre la estructura física del universo.

1. El espacio-tiempo

De manera intuitiva tendemos a creer que el espacio y el tiempo son recipientes. El espacio es llenado por los objetos y el tiempo por los sucesos. Esto conlleva a pensar que puede existir espacio y tiempo sin objetos, lo cual es contradictorio, pues podríamos atribuir un espacio al espacio y un espacio al espacio del espacio, y lo mismo con el tiempo. Por el contrario, Kant (2007) propuso que espacio y tiempo no existen en la realidad y que sólo son estructuras mentales que utilizamos para abordarla. Sin embargo, si bien es cierto que espacio y tiempo son en última instancia conceptos, también es cierto que poseen cierta realidad.

Para superar tal dilema tenemos al materialismo científico de Bunge, el cual sostiene que la realidad del espacio-tiempo radica en que son una propiedad de los objetos materiales, es decir, sólo hay objetos simultáneos (espacio) y sucesivos (tiempo). En otras palabras, el espacio-tiempo es el modo en que los objetos se mueven y conforme se desplazan van entretejiendo la red espaciotemporal.

Llevarle red al espacio-tiempo puede sonar extraño, pero esto se aclara cuando comprobamos su elasticidad. De manera cotidiana lo percibimos todo el tiempo con nuestro peso. La gravedad ocurre porque la masa de la tierra "jala" nuestra persona mediante el espacio que nos separa,

esta atracción ocurre en razón de la ley de la gravitación universal descubierta por Newton. Esta misma regularidad provoca que la Tierra sea atraída por el Sol y que el Sol sea atraído al centro de la galaxia. Esta ley es tan poderosa que absolutamente todos los objetos en el universo son atraídos por todos, pero a nivel cotidiano es una fuerza demasiado pequeña para percibirse, directamente sólo percibimos la gravedad de la tierra por nuestro peso.

La elasticidad del tiempo es sumamente interesante, pues en nuestro planeta su velocidad es constante, pero hay dos fenómenos que pueden acelerarlo o frenarlo: la velocidad y la propia gravedad. Por ejemplo, un reloj que esté fuera de la tierra avanza más rápido que dentro de ella, pues en la estratosfera la fuerza gravitacional del globo terráqueo es menor que dentro de él.

Por otro lado, a la velocidad de la luz el tiempo pasa muy lentamente, por lo que si viajáramos en una nave por todo el universo a la velocidad de la luz, el tiempo dentro de nuestra nave sería de sólo 56 años, pero fuera de ella habrán transcurrido miles de millones de años (Sagan, 2004).

En otras palabras, debido a que el espacio-tiempo es una red que depende totalmente de los objetos materiales, dependiendo de cómo se muevan tales objetos es como se conformará la elasticidad de la red. A mayor masa (cantidad de materia) mayor gravedad y desaceleración.

2. Curvatura del espacio

La red espacial hace posible que los objetos se atraigan en razón directa de su masa y en razón inversa del cuadrado de la distancia, tal como explica Newton (1983). Tal atracción de objetos por la elasticidad del espacio suele denominarse "curvatura del espacio", dicha expresión suele ser confusa, pues como vimos anteriormente, el espacio no es una cosa, sino una red entre objetos y si hablamos de que se curva parece una contradicción, lo que se explicará en adelante.

Dentro de la geometría euclidiana y en la vida cotidiana sabemos que dos líneas paralelas nunca se cruzan. Pero dentro de la geometría de Gauss pasa lo opuesto. Esto ocurre porque en esta geometría no partimos de una superficie

plana, sino curva, es decir, si trazamos dos líneas paralelas sobre una esfera terminarán por cruzarse. Esto mismo también ocurre en nuestro universo, si trazamos dos líneas paralelas, al cabo de muchos años luz terminarán por juntarse, es decir nuestra red espacial es curva. Esto es complicado de explicar, pues si dos paralelas pueden unirse en una superficie (bidimensional), sucede porque tal superficie reposa sobre una esfera (tridimensional). Pero en nuestro universo tridimensional, tal esfera tendrá que ser cuatridimensional o hiperespacial, lo cual será explicado en lo siguiente.

3. Las dimensiones

Estamos acostumbrados a vivir en tres dimensiones: ancho, largo y profundidad, pero podemos imaginar universos de diversas dimensiones, incluyendo la posibilidad de que existan.

El universo más simple sería aquél que posea (en cierto modo) cero dimensiones, es decir, que no posea ni ancho, ni largo ni profundidad. En la novela *Planilandia* (Abbott, 1976) se ejemplifica tal universo como un punto. Ahora bien, por más pequeño que sea un universo compuesto por un punto, siempre podremos medir su longitud, área y volumen aunque sea infinitesimalmente (minimamente).

El siguiente universo sería con una dimensión: el largo, es decir, una línea. El cual podría extenderse indefinidamente hacia atrás o hacia delante, para que fuera un universo cerrado habría que unir ambas puntas y para ello habrá que curvar la línea bidimensionalmente hasta formar un círculo o elipse. Además, por más delgada que sea la línea siempre podremos medir su ancho y volumen, aunque sea infinitesimalmente.

El universo que sigue tendría dos dimensiones: largo y ancho, es decir, un mundo plano donde se puede ir hacia delante, atrás, izquierda y derecha, pero no hacia arriba y abajo. Del mismo modo, podría ser un universo infinito como una lámina en constante expansión, o podría curvarse tridimensionalmente de modo que formemos una esfera o geoide. Además, por más plano que sea la lámina siempre podremos medir su volumen infinitesimalmente.

Luego vendría nuestro universo, el cual es tridimensional: largo, ancho y profundidad. Lo interesante es que nuestro

espacio está curvado de modo que forma una figura cerrada. Lo difícil es imaginar esta curvatura cuatridimensional, ya que no poseemos experiencia de ella. Siguiendo la secuencia que llevamos, podemos afirmar que nuestra cuatridimensión es al menos infinitesimal.

Hagamos la analogía con el mundo plano, pues sólo por comparación es cómo podemos entender tal curvatura. Si llegáramos a un mundo plano (Sagan, 2004), podríamos por ejemplo tomar un objeto que esté dentro de un cuadrado y ponerlo fuera del cuadrado sin necesidad de abrirlo. Del mismo modo, mediante la cuarta dimensión sería posible sacarnos un riñón sin abrir nuestro cuerpo o desaparecer un objeto y aparecerlo en otro lado, pues no es que desaparezca, sino que usamos la profundidad de la cuarta dimensión para moverlo.

Geoméricamente esto puede clarificarse más. Un punto tiene cero dimensiones, si añadimos muchos puntos formaremos una línea (de una dimensión), si añadimos muchas líneas formaremos un cuadrado (de dos dimensiones), si añadimos muchos cuadrados formaremos un cubo (de tres dimensiones), si añadimos muchos cubos formaremos un hiper cubo de cuatro dimensiones, pues el prefijo “hiper” se ocupa para la profundidad que supera las tres dimensiones. Pero sólo podremos visualizar un simple cubo, pues los demás cubos que forman ese hiper cubo habitarán en tridimensiones paralelas. Así como para el mundo plano sólo habrá un cuadrado y en las láminas paralelas estarán los otros cuadrados que completan el cubo.

Otra analogía está en nuestro planeta. Cuando se creía que la tierra era plana, se pensaba que podíamos llegar al fin del mundo, pero luego se descubrió que si viajamos sobre la superficie indefinidamente, llegaremos al punto de partida. Eso mismo pasa con el universo, pero con una dimensión más, no hay un límite tridimensional, pues para cualquier lado al que se vaya se regresará al mismo punto, sin olvidar que son distancias enormes. Para salir de nuestro planeta hay que ocupar la profundidad, es decir, no viajar sobre la superficie, sino hacia el espacio. Del mismo modo, para salir del universo hay que ocupar la hiperprofundidad, es decir, no viajar en lo largo, ancho y profundo, sino en el hiperespacio.

En tal sentido, nuestro universo está en expansión y forma la figura de un hiperglobo. Imaginemos estar parados sobre la superficie de un globo que se infla, en cualquier lugar que

nos paremos creeremos que estamos en el centro, pues todos los objetos se alejan entre sí al mismo tiempo. Esto mismo pasa en el universo pero con una dimensión más. Todos los objetos se están alejando unos de otros al mismo tiempo, pues el universo se expande como un globo cuatridimensional. Ahora bien, Hawking (2008) sostiene que la forma del universo no es exactamente hiperesférica, sino con un ligero achatamiento, similar a la forma de la tierra. Como la tierra es una esfera achatada a la que llamamos geoide, el universo es una hiperesfera achatada a la que podemos llamar hipergeoide, siempre que no se malentienda como un regreso al geocentrismo. Esto ocurre en tanto que las mismas leyes que rigen la expansión del universo también rigen en la conformación de nuestro planeta.

Por otra parte, puede haber universos de más de cuatro dimensiones, la teoría M postula 26 dimensiones, la teoría de las cuerdas 10 y la de las supercuerdas 11. Pero imaginarlas es aun más difícil que la cuarta dimensión, pues si la cuarta se constituye por una sucesión de muchos mundos tridimensionales, la quinta contiene muchos mundos cuatridimensionales y así sucesivamente. Lo importante es que aunque no conozcamos tales dimensiones, nuestro universo es multidimensional al menos infinitesimalmente.

4. Viaje en el espacio y en el tiempo

Hemos visto que el espacio-tiempo es una red elástica que puede acelerar el tiempo o atraer a los objetos, pero cabe la posibilidad de que se den saltos espaciotemporales. En el caso del espacio, la gravedad provoca que el espacio se curve en cuatro dimensiones, de modo que la hipersuperficie que genera la expansión del universo no es la de una hiperesfera lisa, sino irregular (Hacyan, 2003). En otras palabras, así como el universo se expande agrandando una especie de hiperesfera, los cuerpos que la habitan distorsionan la superficie de tal esfera.

Cuando una estrella muere puede formar enanas blancas, pulsares (estrellas de neutrones) y hoyos negros (llamados así porque su gravedad es tan fuerte que ni la luz puede escapar), entre otros, dependiendo de la masa que posea. Estos fenómenos, al ser sumamente densos curvan el espacio radicalmente y se hunden en el interior del hiper-globo. Si dos hoyos negros logran unirse formarán un agu-

jero de gusano, el cual conecta dos lugares del espacio. El problema es que viajar en uno de estos agujeros es posible sólo para las partículas subatómicas, pues la presión es tan intensa que toda estructura se rompería. Además la fuerza gravitacional y la velocidad sería tan fuerte que el tiempo se desaceleraría radicalmente, pasando millones de años para un observador fuera del agujero, mientras sólo unos segundos para el viajero dentro de él.

El viaje en el tiempo también posee dificultades. La hiperexpansión del universo es la que genera el tiempo. Se ha dicho que el tiempo es la cuarta dimensión, lo cual es parcialmente cierto, pues lo que ocurre es que el desplazamiento cuatridimensional del universo genera el tiempo, pero no son exactamente lo mismo.

En otras palabras, el tiempo se constituye como el salto continuo del universo tridimensional en un espacio cuatridimensional. En ese sentido, la materia sólo existe en el presente, pues avanza junto con el tiempo. Si lográramos viajar al pasado, es decir, al interior de la hiperesfera, nos topáramos con la nada, es decir, donde no hay materia, espacio ni tiempo. Y si viajáramos hacia el exterior de la hiperesfera, es decir, hacia el futuro, tampoco encontraríamos nada y tendríamos que esperar hasta que el presente nos alcanzara para hallar algo. Sagan sugiere que si el universo dejara de expandirse y se contrajera, es posible que el tiempo se invirtiera, de modo que el tiempo transcurriría en reversa como en una película rebobinándose.

Crear que el pasado y el futuro se conservan y existen paralelamente al presente provoca caer en contradicciones, pues esto conllevaría viajes al pasado con paradojas como la del abuelo, en la que viajo al pasado y mato a mi abuelo, de modo que no habría nacido para viajar y matarlo. A su vez, si viajo al futuro podría saber lo que pasará y regresar al presente para modificarlo, con lo que habría varios futuros incompatibles. La única forma de salvar tales paradojas y mantener la creencia de la conservación del pasado y del futuro consiste en creer en universos paralelos.

Tales universos pueden existir, pero en sentido geométrico, es decir, puede haber más de un universo, sea este de cualquier número de dimensiones; pero es sumamente egocéntrico creer que en otros universos hay una copia de nosotros, pues si hay tantos universos como posibilidades: cae-

ríamos en un determinismo multidimensional absoluto, donde todo lo que pueda ocurrir en nuestro universo ya existe en otro universo. Por el contrario, como el pasado y el futuro no existen en acto, sino sólo como recuerdo y posibilidad respectivamente, el viaje hacia ellos es imposible, ya que la materia sólo existe en el presente.

5. Posibilidad del mundo sobrenatural

El hiperespacio no es tan difícil de imaginar, las religiones siempre han intuido la existencia de más de un mundo al postular la existencia del "más allá", ultratumba, mundo astral o cielo. Por un lado no podemos afirmar que las religiones sean omniscientes y que por eso hayan descubierto la cuarta dimensión antes que la ciencia. Más bien el ser humano tiene la suficiente inteligencia para deducir realidades paralelas y debido a su desarrollo histórico tendió a mistificar tal intuición.

Esto se clarifica en lo específico. Un ser cuatridimensional sería capaz de ver todo sin necesidad de estar presente y de manipular todo a su antojo, lo que lo haría un dios. Pero la cuarta dimensión no deja de ser física, por lo que si existen seres hiperespaciales, sólo serían sumamente poderosos, pero compuestos de materia.

Otro aspecto que involucra más de tres dimensiones y que se vincula con la religión es el concepto de alma alma, la cual pertenece al mundo divino, pero el problema radica en que la historia natural nos muestra que nuestra conciencia se conformó durante miles de millones de años de evolución, la cual parte de seres unicelulares. En otras palabras, la generación de identidad, personalidad, sentimientos y pensamientos no son causados por una entidad ajena al cuerpo, sino que son el producto de la evolución de nuestra especie, a partir de especies menos complejas como las que nos rodean. En ningún momento fue necesario que un agente externo se metiera en nuestros cuerpos para darnos identidad, pues tal elemento fue desarrollándose en los animales (Engels, 1983).

Lo que sucede es que debido a nuestro instinto de supervivencia nos es difícil aceptar la muerte y esto ha hecho que mundialmente se crea en vida eterna, pero que creamos en algo no significa que ocurrirá. Y las pruebas de vida después de la

muerte no son contundentes, pues las experiencias suelen ser trastornos mentales o autosugestión, según explica la psicología experimental. En pocas palabras, el hecho de que existan otras dimensiones o incluso otros planetas, no nos autoriza a atribuirle características humanas, pues la complejidad del universo multi-dimensional supera nuestro egocentrismo y antropomorfismo.

Conclusión

Mediante nuestro desarrollo intelectual los seres humanos logramos intuir más de tres dimensiones y mediante el avance de la ciencia logramos representarlo matemáticamente y comprobarlo astrofísicamente. Esto nos ha permitido entender la forma hiperesférica del universo y la curvatura del espacio-tiempo.

Por tanto, la ciencia nos permite conocer las maravillas del universo y es lamentable que tantas personas se contenten con fantasías espirituales, tal como afirma Sagan. Además, requerimos de mucha imaginación y reflexión para comprender el hiperespacio, esto sugiere que la inmensidad del universo puede ser un material muy rico para el arte y para la filosofía, ya que su complejidad es apantallante.

Bibliografía

- Abbott, Edwin. 1976 *Planilandia*. Madrid, Guadarrama.
- Bunge, Mario. 2006 *A la Caza de la Realidad. La Controversia sobre el Realismo*. Barcelona, Gedisa.
- Engels, Friedrich. 1983. *Dialéctica de la Naturaleza*. México, Cártago.
- Einstein, Albert. 1970. *La Relatividad*. México, Grijalbo.
- Hacyan, Shahen. 2003. *Los Hoyos Negros y la Curvatura del Espacio-tiempo*. México, FCE.
- Hawking, Stephen. 2008. *La Teoría del Todo*. México, Random House Mondadori.
- Kant, Immanuel. 2007. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue.
- Motz, Lloyd. 1975. *El Universo, su Principio y su Fin*. Barcelona, A. Bosch.
- Newton, Isaac. 1983. *El Sistema del Mundo*. Madrid, Alianza.
- Sagan, Carl. 2004. *Cosmos*. Barcelona, Planeta.
- Sagan, Carl. 1985. *La Conexión Cósmica*. Barcelona, Orbis.

El Infinito

Análisis filosófico del origen del universo

Introducción

En este capítulo se analizará si el universo tuvo un origen y la noción de infinito que le subyace, partiendo de los avances de la astrofísica y de argumentos filosóficos fundamentales.

1. El problema central

El primer paso para hablar del origen del universo consiste en no desviarse del problema, para ello es preciso entender “universo” como la totalidad y debido a que “universo” a veces puede entenderse como “nuestro universo” habremos de formular un nuevo término: “metauniverso”, en dicho término incluiremos nuestro universo, así como todo lo que pueda quedar fuera de él, como lo sería un estadio previo al universo actual, múltiples universos, universos paralelos e inclusive el vacío que pueda haber fuera del universo conocido.

En ese sentido, suponer que nuestro universo surgió de otro universo evade el problema, pues lo que queremos saber es el origen de todo en absoluto, del metauniverso. Del mismo modo, si planteamos que hubo un creador del metauniverso, tenemos que preguntarnos por el origen de tal creador y así sucesivamente, pues argumentar que dicho creador siempre existió o es causa de sí mismo es equivalente a decir que el metauniverso mismo siempre ha existido o es causa de sí mismo.

Algo parecido ocurre en cada campo de estudio, como creer que la civilización viene de otro planeta, o que la vida

se originó en otra galaxia, o que la tierra reposa sobre una tortuga como se creía en culturas orientales. Estos argumentos poseen el mismo patrón: no enfrentar el problema como tal, sino pretender explicarlo insertando un elemento externo que se queda sin explicación y que por lo regular involucra cierta mística.

Por el contrario, actualmente se sostiene que la civilización es un producto histórico, que la vida emergió de componentes químicos terrestres y que la tierra no está sostenida por nada, pues su equilibrio radica en la gravitación universal, ya es tiempo de que también el origen del universo posea una explicación objetiva y libre de agentes arbitrarios.

2. El problema del infinito

Para comprender el origen del metauniverso es necesario poseer una noción adecuada del infinito, como se verá en adelante.

Muy citada es la antinomia kantiana del infinito, la cual sostiene que si el universo tuviera un comienzo forzosamente tendría que haber algo antes de eso, por lo que no hay comienzo, y si no lo tuviera habría una infinidad de tiempo antes de ahora, por lo cual tiene que haber comienzo. Con esta antinomia Kant (2007) concluye que es imposible saber si el universo tuvo un origen o no.

El problema radica en la noción de infinito que se tenga, desde Aristóteles existen dos tipos de infinito, infinito en acto y en potencia. Infinito en acto es aquél que existe en absoluto y como ejemplo sólo podemos mencionar la idea de Dios, pues se cree que posee todos los atributos elevados a la máxima potencia. A este infinito se le suele llamar transfinito. Por otra parte el infinito en potencia es la posibilidad de sucesión indeterminada, como ejemplo tenemos todo cuanto existe, pues es posible una sucesión indefinida de los números, de las cosas, de las capacidades, de las personas, ya que siempre es posible que aumente el número de cualquier conjunto.

El transfinito es intrínsecamente incongruente pues supone una entidad que contiene en sí misma todas las posibilidades de ser, por lo cual no se movería y al ser estática

es finita. Por ejemplo, la idea de destino supone que ya todas las posibilidades están dadas, de modo que la vida misma es una ilusión. En otras palabras, aunque el infinito posea congruencia siempre se encuentra en un estadio determinado, es decir, podemos contar los números del uno al infinito, pero aunque podamos continuar contando siempre, en todo momento estaremos en un número determinado. Así, el metauniverso es infinito (más claramente “indefinido”) en el sentido de que no tiene término, pero en todo momento posee una extensión y duración determinadas.

Manejar el infinito en acto y no como potencialidad facilita generar cosmovisiones incongruentes como la de Zenón, el cual ideó una serie de paradojas. Una de ellas consiste en afirmar que racionalmente, una persona no puede recorrer un estadio de longitud, porque primero debe llegar a la mitad de éste, antes a la mitad de la mitad, pero antes aún debería recorrer la mitad de la mitad de la mitad y así eternamente hasta el infinito. De este modo, teóricamente, una persona no puede recorrer un estadio de longitud, aunque los sentidos muestran que sí es posible. Esto ocurre porque el autor maneja el concepto de infinito en acto y no como potencia, es decir, una persona recorre un infinito número de lugares para recorrer un estadio, pero porque cada lugar es potencialmente divisible al infinito, en acto el estadio se recorre en pasos, no en unidades indefinidas.

La confusión surge cuando se mezclan los tipos de infinito. En el caso de Kant (2007) sucede que él considera que había tiempo antes del inicio del universo, siendo que el tiempo pudo surgir junto con el mismo, de modo que no hay paradoja. Por otro lado Kant (2007) supone que no puede haber una infinidad de tiempo hacia el pasado porque nunca llegaría hasta el presente, pero el tiempo hacia atrás no tiene por qué haber transcurrido ya, pues por ejemplo nuestra numeración es infinita hacia atrás y hacia delante y no por ello nos impide contar cotidianamente (Reichenbach, 1973). En otras palabras, suponer que el tiempo ha transcurrido transfinitamente hacia atrás es injustificado, pues puede suceder “indefinidamente”, de modo que en la actualidad siga avanzando hacia delante y hacia atrás desde un tiempo cero. Esto puede sonar extraño, pero es físicamente posible, pues así como existen partículas y antipartículas es probable que en otro lado del universo o en un universo paralelo el tiempo transcurra hacia

atrás desde nuestra ubicación y viceversa. Donde naturalmente no hay una anti-tierra, pues su desarrollo es totalmente independiente al de nuestro universo.

De este modo lo que Kant (2007) veía como una antinomia se convierte en una disyuntiva, donde ambas optativas son razonables y la última palabra la posee la investigación científica, como veremos en adelante.

3. El problema del origen

Hasta el momento tenemos dos opciones: que el universo haya existido siempre, de modo que el tiempo transcurra indefinidamente hacia atrás y hacia adelante. Y que el universo haya surgido en algún momento generando el espacio y el tiempo simultáneamente.

Estas opciones no son excluyentes, podemos combinarlas en una sola: el universo surgió en un punto cero a partir del cual se desglosó en dos espaciotiempos que se extienden indefinidamente. Esta afirmación no es meramente lógica pues existen descubrimientos físicos que la apoyan, como veremos.

La fluctuación cuántica consiste en que a partir del vacío surge espontáneamente una partícula con su correspondiente antipartícula (la misma pero con carga opuesta como el electrón y el positrón) y se aniquilan al instante, esto no es mera especulación sino una teoría de la física cuántica. Además, dicha fluctuación no viola las leyes de la matemática, pues si bien es injustificado que $0=1$, sí es válido que $0=+1-1$, de modo que del vacío no puede surgir la materia, pero sí materia más antimateria. De la nada no sale algo, pero sí algo más "antialgo".

Sobre esta teoría algunos científicos sostienen que el universo surgió de la nada (matemáticamente esto equivale a la dimensión -1, ya que la dimensión cero es un punto), de una fluctuación cuántica colosal, aunque aún falta por explicar por qué no se aniquiló al instante como sucede en las fluctuaciones cuánticas comunes. Como en el universo hay muchísima más materia que antimateria, es probable que se haya generado otro universo con mucha más antimateria que materia, conservando así la igualdad y la existencia metauniversal. En otras palabras, en el principio no existía nada, ni el espacio-

tiempo, luego una fluctuación cuántica colosal derivó en dos universos (con sus respectivos big-bangs, según el modelo inflacionario), uno con más materia y otro con más antimateria, de modo que entre ambos tienen carga igual a cero, por lo que su aparición está justificada física y matemáticamente.

4. Implicaciones filosóficas

Es sumamente difícil imaginar la nada absoluta y más que de ella surgiera algo y antialgo, pues esto implica que la nada posee la potencialidad para generar todo cuanto existe. La pregunta de Leibniz ¿Por qué existe algo en vez de nada? Puede responderse: existe algo porque la nada contiene la potencialidad de algo, pero si la nada no es nada, ¿Cómo puede poseer un atributo de potencialidad? La solución consiste en no concebir la nada simplista, estática o irracionalmente. Sino en concebirla dialécticamente, es decir, entender que la existencia y la nada forman una unidad en conflicto permanente. Para Hegel (1974), el ser puro y la nada pura no pueden existir, sino que son meras abstracciones, pues si el ser es homogéneo, inmutable y simple: es exactamente igual que la nada pura. Como mirar un paisaje mediante toda la luz o nada de luz, en ambos casos no se puede ver el paisaje, sino blanco o negro, respectivamente.

Por lo tanto, la suma de todo lo existente así como cada una de sus partes: se constituyen por una mezcla de ser y nada, donde el ser significa su singularidad y la nada su posibilidad de movimiento. De este modo recuperamos la defensa de Parménides de que la nada no es nada, pues si fuera algo ya no sería nada. Pero a su vez consideramos que la nada aunque no sea algo concreto sí se constituye como una condición de posibilidad, la cual permite el movimiento del ser, es decir, el devenir.

En matemáticas el ser se constituye por los números y la nada por el cero. Pues el cero no representa nada por sí mismo, pero es condición de posibilidad de la mayoría de los números, como los que siguen del diez y los decimales, basta con compararlo con los sistemas de numeración antiguos que no poseían el cero.

Esto ocurre también en la constitución del universo, donde el ser o suma de lo existente está completamente rodeada

por la nada (o vacío absoluto) y esto es lo que permite su expansión, pues si el universo lo ocupara todo no podría moverse. Además, las partículas subatómicas se encuentran enormemente separadas unas de otras, lo que implica que el vacío dentro del universo también es condición de posibilidad del movimiento nuclear.

5. Conclusiones

Como humanidad hemos encontrado una explicación lógica, matemática y física del origen del universo (y en general del metauniverso) que disfruta de solidez y autosuficiencia, por lo que podemos desechar toda explicación mística o agnóstica.

Además, es posible que haya una infinidad de universos dentro del metauniverso, pues las fluctuaciones colosales pueden ocurrir indefinidamente, lo importante es que existimos en uno de ellos y estamos hechos de la misma materia que lo originó, lo cual en cierta medida nos hace sus protagonistas, de nosotros depende lo que hagamos con esa fortuna.

Bibliografía

Aguilar Sahagún, Luis Armando (1994) *En el límite del universo: la visión cosmológica de Stephen W. Hawking*. Guadalajara, Jalisco. Universidad de Guadalajara.

Courant, Richard (2002) *¿Qué son las matemáticas?* México DF, FCE.

Engels, Friedrich. (1972) *Filosofía*. México, Roca.

Gribbin, (1986) *Génesis. Los orígenes del hombre y del universo*. Barcelona, Salvat.

Hacyan, Shahan. (2003) *El descubrimiento del universo*. México DF, FCE.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1974) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar.

Hospers, John. (1982) *Introducción al Análisis Filosófico*. Madrid, Alianza.

Kant, Immanuel. 2007. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue.

Reichenbach, Hans. (1973) *La Filosofía Científica*. México, FCE.

Zellini, Paolo. (1991) *Breve historia del infinito*. Madrid, Siruela.

El Ser

Análisis filosófico del universo

Introducción

La principal labor de la filosofía consiste en responder a las preguntas fundamentales del ser humano y del universo, previo a esto se requiere indagar sobre qué existe, de qué están hechas las cosas y la más abstracta de las preguntas: ¿Qué es ser?, es decir, ¿Qué es la existencia y cuál es su sentido? En este capítulo se intentará contestar a tales interrogantes, yendo de lo más simple a lo más complejo.

1. ¿Qué existe?

Preguntar sobre qué existe pareciera una de esas preguntas que sólo se hacen los filósofos por mera erudición, pues todos damos por sentado que existe lo que nos rodea y nosotros mismos, pero si se trata de estar absolutamente seguros de que algo existe, resulta difícil comprobarlo. Tan es así que hubo un filósofo que se atrevió a argumentar que nada existe: Gorgias (1980). Más adelante se criticarán sus argumentos, por el momento basta decir que ni él mismo se tomó en serio su teoría, pues como escéptico creía que todo se basaba en opiniones y que no hay ningún conocimiento de la realidad. Ahora bien, podemos tratar de argumentar que existe lo que nos rodea porque lo percibimos, pero no podemos estar seguros de esto, pues un sicótico cree percibir aquello que no existe, esto implica que puedo dudar provisionalmente de todo, pero no puedo dudar de que estoy dudando pues ya lo estoy haciendo y si dudo es porque pienso: así es como llegó

Descartes (2004) a afirmar que “si pienso, por lo tanto existo”, pero del pensamiento no se sigue que yo exista, así como de la digestión no se puede deducir un yo digestor (Hume, 2005), solamente podemos asegurar que *existe el pensamiento*, lo que habremos de denominar nuestra primera certeza.

Por otro lado, si sólo existiera el pensamiento, no podría hacer otra cosa que pensarse a sí mismo (como el Dios neoplatónico), es decir, pensar el pensar, lo cual es un contrasentido, pues todo pensamiento requiere de un material, tal como expone Kant (2007): “pensamientos sin contenido son vacíos”. Por tanto, el pensamiento requiere de un material fuera de él para poder pensarlo, es decir: tiene que existir una realidad que se aprehende para que haya pensamiento. Aun se podría objetar que lo que se aprehende es mera ilusión, pero las ilusiones no pueden existir sin una realidad que las sustente, es decir, si sólo existieran éstas, no tendría sentido llamarlas ilusiones, pues no habría una realidad con la cual verificar su falsedad (Hospers, 1982), por tanto, *existe la realidad*, lo que será nuestra segunda certeza. Más adelante abundaremos sobre la idea de realidad, baste decir que esto implica que los pensamientos no son idénticos a la realidad, pues requieren de un proceso de aprehensión.

Por otro lado, existen dos grandes posturas ontológicas: el sensualismo subjetivo y el objetivo. El primero lo adoptaron los empiriocriticistas, Berkeley y Fichte, entre otros, el cual sostiene que sólo existen las sensaciones y el sensor, en tal caso ya vimos que la misma sensación puede ser un engaño patológico de la mente, además se le puede aplicar el mismo criterio que al pensamiento puro: si sólo existe la sensación no puede hacer otra cosa que sentirse a sí misma, es decir sentir a la sensación, lo que se refuta con un argumento que bien pudo ocurrírsele a Kant: sensaciones sin contenido son nulas; por último, creer que sólo existen las sensaciones conlleva a un solipsismo, es decir, a creer que sólo existo yo y mis sensaciones, y ya vimos que ni el “yo” puede darse por hecho en semejantes circunstancias. A su vez el sensualismo objetivo sostiene que nuestras sensaciones corresponden a una realidad, la mayoría de las filosofías como los materialismos e idealismos parten de este presupuesto, como se verá en adelante.

2. ¿De qué está hecha la realidad?

Una vez que hemos llegado a la certeza de que la realidad existe, es momento de analizar de qué está hecha. La gran corriente de sensualismo objetivo sostiene que nuestras sensaciones y pensamientos requieren de un material para efectuarse. Ahora bien, como pensar siempre es pensar algo (Hume, 2005), es evidente que los pensamientos son una mera forma y no pueden tomar su contenido de otros pensamientos sin más, pues en última instancia se requiere de un material que no sea el pensamiento mismo, es decir que *la realidad es material al menos como el contenido del pensamiento* lo cual será nuestra tercera certeza. En ese sentido, no solamente los materialismos afirman que la realidad es material, pues los idealismos también lo sostienen aunque para éstos la materia sea secundaria.

Analicemos, pues, la corriente idealista. Aun cuando el idealismo ha tomado una gran multiplicidad de caminos, "todas las direcciones filosóficas idealistas coinciden, en el fondo, en admitir que la conciencia es lo primario, en tanto que la materia es lo que deriva de la conciencia" (Cherkashin, 1967:17). Sobre este punto nos encontramos con el más antiguo de los idealistas: Platón, quien sostenía que la materia es el receptáculo pasivo de las formas, que a su vez son ideas: sólo el alma puede moverse por sí misma. Veamos cómo responde el idealismo en diversos ámbitos. En el plano físico, se considera que la materia es un elemento pasivo, el cual no puede transformarse por sí mismo a menos que una conciencia externa la manipule, en ese sentido, la realidad es el producto de la manipulación humana o de un ser que posea conciencia, en tal caso, la realidad requiere de un ser que haya creado todo. Esto solamente provoca que desplazemos el problema: tratamos de explicar de qué está hecha la realidad y ahora tenemos que explicar la existencia de un creador, tanto como si en lugar de explicar el funcionamiento de un reloj dijéramos que lo construyó un relojero (Hospers, 1982). En el plano biológico, el idealismo toma la forma de vitalismo, el cual postula que la vida no puede surgir de la materia inerte, sino que requiere de una fuerza vital para generarse, aquí ocurre algo similar al ejemplo anterior: si queremos explicar el fenómeno de la vida y proponemos un agente externo que la produce: desplazamos

el problema a tener que expresar en qué consiste la fuerza vital, tanto como creer que un auto avanza por una fuerza automovilística y no por gasolina. Vemos pues, que el idealismo es deficiente tan solo porque no explica la realidad en su complejidad, sino que pretende comprenderla insertando elementos innecesarios.

Analicemos ahora el mecanicismo, el cual sostiene que la vida, la mente, la sociedad y todo lo real: pueden ser reducidos a mecanismos físicos. Esta corriente tuvo precursores en el atomismo griego y tuvo un gran auge debido al éxito de la física en el siglo XVII, tal postura consistía en pretender que todo fenómeno es en última instancia mecánico. Leucipo y Demócrito sostenían, por ejemplo, que el alma se compone de átomos, lo cual no explica la complejidad de nuestra psique, sino que reduce su existencia a una mera materialidad. En el plano biológico los mecanicistas modernos postularían que la vida no es más que la combinación de moléculas, pero esto minimiza la complejidad de los fenómenos, pues no basta con reunir un cierto número de elementos para formar un todo, así como un conjunto de feministas no forman una asociación feminista. En ese sentido el mecanicismo es insuficiente tan sólo porque en lugar de explicar la complejidad de la realidad, la reduce a su materialidad.

Por tanto, aun cuando la realidad se componga de materia, requerimos de una explicación más óptima de su constitución, pues concebirla como una mera sustancia pasiva conlleva tener que inventar agentes externos que le den forma o que caigamos en reduccionismos. En ese sentido, existen dos posturas que poseen una idea de materia más acabada: el materialismo emergentista y el dialéctico. Más adelante señalaremos sus diferencias, por el momento las abordaremos como una sola corriente que puede ser denominada científica, moderna o contemporánea. "El materialismo moderno afirma que si bien todo existente real es material, las cosas materiales se dividen en al menos cinco niveles de integración cualitativamente diferentes: físico, químico, biológico, social y técnico. Las cosas de cada nivel están compuestas por cosas de niveles inferiores y poseen propiedades emergentes, de las cuales sus componentes carecen. Por ejemplo, un subsistema cerebral capaz de tener experiencias mentales de algún tipo está compuesto por neuronas, células gliales y otros tipos de células, ninguna de

las cuales es capaz de tener pensamientos; del mismo modo, una empresa comercial, aunque está compuesta por personas, ofrece productos que ningún individuo podría producir" (...) También es pluralista, en el sentido de que reconoce que una cosa material puede tener muchas más propiedades que las que le asigna la mecánica" (Bunge, 1981:14). En ese sentido, la vida, la mente y la cultura no son reales por sí mismos, pues eso conllevaría a caer en idealismos, sino que su realidad reside en que se componen de materia: no existe vida sin moléculas orgánicas, no existe pensamiento (ideas) sin cerebro y no existe cultura sin grupos humanos. Resaltando que aun cuando tales elementos existan porque se componen de materia, no pueden reducirse a ella, pues sus elementos emergentes lo impiden.

Ahora bien, hasta aquí hemos manejado el concepto de materia como el material de la mente, lo que no debe malinterpretarse como un mecanicismo epistémico, baste decir que si bien es cierto que la materia es el material de la mente: su complejidad no depende del sujeto cognoscente. Para el materialismo moderno esto no es suficiente, pues tampoco puede definirse la materia como aquello que puede percibirse mediante los sentidos, dado que "los entes materiales no pueden identificarse con los objetos masivos, ni menos con los macizos o sólidos, desde que se descubrieron campos sin masa tales como el electromagnético y el neutrónico. Y los objetos materiales no pueden definirse como los que existen independientemente del sujeto, porque un idealista objetivo afirmará la existencia autónoma de objetos inmateriales tales como ideas." (Bunge, 1981:34) Por tanto, debemos encontrar un factor que determine lo que es material. En el apartado anterior vimos que el pensar y el sentir no pueden existir sin un material para procesarlo, pero no basta con que el material pueda aprehenderse, pues bastaría con aprehenderlo de una sola vez para que terminara su accionar, el hecho de que la mente pueda aprehender una y otra vez el material del exterior: manifiesta que tal elemento se mueve. Es así como llegamos a nuestra cuarta certeza: *la realidad se mueve*, o, como explica Bunge, "podemos pues caracterizar un objeto material como un objeto que puede estar por lo menos en dos estados, de modo que puede saltar de uno a otro" (1981:35). Esto coincide en cierto sentido con Hegel (1974), pues él postulaba que la realidad se compone en primera instancia por la triada

“ser-nada-devenir”, es decir, que el ser solamente “es” cuando posee la posibilidad (la nada) de devenir. También coincide de cierto modo con el atomismo griego, pues Demócrito postulaba que los átomos (el ser) requieren de un vacío (nada) para moverse (devenir). También podemos encontrar cierta similitud en Heidegger (2001), pues postula que ser y tiempo se determinan recíprocamente. En ese sentido, el espacio y el tiempo no pueden existir por sí mismos, pues hemos visto que explicar la realidad mediante agentes inmateriales es injustificado, por lo que el espacio sólo puede ser materia espaciada y el tiempo materia en movimiento (Engels, 1990 y Bunge, 1981). Asimismo, la idea de eternidad no tiene posibilidades de existencia real, pues si se entiende como tiempo indefinido no se hace más que extenderlo a niveles injustificados, dado que como el tiempo no puede existir sin materia, no puede prolongarse más allá de ella; en ese sentido la idea de eternidad como un estado fuera del tiempo no tiene sentido, pues materia y movimiento no pueden separarse y, finalmente la idea de eternidad como el eterno presente no es más que una obviedad.

Mediante la certeza de que la realidad es materia en movimiento podemos hacer un breve paréntesis para analizar la postura clásica de Parménides sobre el ser, el cual consiste en plantear que la realidad es y la nada no es, pues si es no puede no ser y si no es no puede ser, por lo tanto lo que es, es y lo que no es no es. Más que un mero juego de palabras, Parménides trata de negar el movimiento, argumentando que lo que es lo será siempre y lo que no es nunca será nada, por lo que sólo puede existir un Gran Ser estático y todo lo demás es mera apariencia: el devenir y la multiplicidad. Es difícil concebir una realidad en la cual sólo existe un gran ente (cosa) uniforme y estático, pues la única forma de que esto ocurra es que el ser no sea nada, y así es como Gorgias llega a la conclusión de que nada existe, por lo que el argumento parmenídeo se refuta a sí mismo. A su vez se puede contestar a la pregunta de Leibniz: ¿por qué existe algo en lugar de nada? Respuesta: porque la existencia absoluta de la nada es inconsecuente, en tanto que si el ser se constituye por la nada, el ser no es nada, por lo que necesariamente tiene que existir algo (y este algo debe estar en movimiento para no volver a caer en el mismo artificio del inicio del párrafo).

Por otra parte, que la materia no pueda existir sin movimiento y el movimiento no pueda existir sin materia, es un argumento

que fue postulado por Leibniz, Toland, Hegel, Engels (1983) y Bunge (1981), el cual nos aclara ciertas cuestiones, como por ejemplo, no es posible que exista un cielo o un infierno, pues un estado de eterno sufrimiento o eterna dicha: implican falta de movimiento y la realidad sin movimiento no es posible. Asimismo el estado del "nirvana" que consiste en la supresión de dolores y placeres cae en la misma falta de movimiento. En ese sentido, nuestras sensaciones requieren de movimiento hasta en el más imperceptible momento, por ejemplo, aun cuando nuestros ojos puedan mirar fijamente, requieren moverse mínimamente en torno a tal punto, pues de lo contrario se oscurecería nuestra vista; esto nos remite a que las sensaciones se constituyen por una unidad de contrarios, en la que sólo somos capaces de sentir algo cuando también sentimos su opuesto (como frío y calor, dolor y placer, alegría y tristeza, etc.), todo ello en razón de que la realidad se compone de movimiento. Esto explica en cierto modo por qué la riqueza, el poder y el amor siempre parecen insuficientes, pues su falta de movimiento tiende a nulificarlos. Por tanto, ante cualquier mundo que se nos antoje imaginar: su falta de coherencia nos rebotará a la realidad, dado que si la realidad existe y se compone de materia en movimiento, nuestro entorno es el único posible, pues cualquier otro se destruiría a sí mismo debido a su incoherencia, en ese sentido podemos afirmar que la realidad es el Universo.

Hasta ahora hemos hablado del Ser como sinónimo de la realidad material, pero dicho término posee una mayor complejidad. En tal sentido, si cada objeto fuera lo que es por sí mismo, no requeriría de la interacción con los demás para existir, lo que nos envolvería en un politeísmo en el peor de los casos (en el cual cada objeto es absoluto) o en una monadología leibniziana en el mejor de los mismos (en el que no es posible explicar la interacción entre objetos, ya que no la requieren).

En ese sentido, el fundamento de cada objeto no puede estar en sí mismo, sino porque forman parte del universo, así podemos pensar que "el ser" es un gran ente que rige la interacción en el mismo, lo cual es absurdo tanto porque nos haría caer en el idealismo de un agente externo a la realidad, como porque tendríamos que explicar el ser de este gran Ser y así indefinidamente.

También podemos concebir al ser como la suma de todos los entes, lo que no explica por qué los entes son lo que son.

Incluso podemos concebir al ser como lo que está presente en todos los entes, pero que algo esté presente en todo: no constituye un punto de referencia determinado, pues su influencia se anula. Tanto como si todo creciera exactamente a la misma proporción al mismo tiempo, sería imperceptible y no causaría repercusiones.

Finalmente, proponemos entender al Ser como el sentido de la existencia, es decir, que el fundamento de todos los objetos consiste en el sentido o dirección que poseen. En el lenguaje común esto nos parece muy claro, los pensamientos son coherentes cuando poseen un sentido. En la realidad todo está en constante movimiento y el hecho de que tal movimiento contenga la posibilidad de generar vida, mente y cultura: implica que la realidad posee un sentido o dirección, pues incluso un movimiento sin sentido tiende a ser aparente. Lo que nos lleva a nuestra quinta certeza: *la realidad posee un sentido*. Obviamente tal sentido no puede ser meramente óntico (de los entes o cosas), sino ontológico (del Ser). Esto se contrapone a la idea de que la realidad tiene una finalidad o que es caótica. Más adelante se abundará sobre el orden del universo, baste decir que el hecho de que exista un sentido implica que no puede reducirse a una finalidad ni volatilizarse hacia el caos.

3. ¿Cómo se mueve el universo?

Es momento de aplicar nuestras certezas de la materialidad y el movimiento al universo concreto, no porque queramos encajar nuestras ideas en la realidad, sino porque requerimos entender la realidad con la mayor congruencia y complejidad posible. El movimiento del universo se constituye en dos facetas: intrínseco y extrínseco, lo que conformará el resto del capítulo.

3.1 movimiento extrínseco del universo

Para empezar hay que responder a una gran interrogante, ¿Tuvo el universo un comienzo? Si decimos que lo tuvo queda la duda de qué hubo antes de tal comienzo y si decimos que siempre ha existido tuvo que haber comenzado alguna vez. Esta antinomia kantiana la resuelve Reichenbach (1973), pues por ejemplo, los números van infinitamente hacia atrás

y hacia delante y no por ello poseen incongruencia, así el universo no tiene por qué poseer un inicio, que siempre haya existido no es absurdo. En ese sentido, la teoría del Big-Bang es un hecho científico, el cual no es precisamente el origen del universo, pues esto caería en la antinomia mencionada, sino que con tal teoría se clarifica que el universo posee una edad de al menos trece mil setecientos millones de años y que está en expansión. Ahora bien, si el universo es lo único que existe, ¿cómo puede estar en expansión?, para expandirse requiere de un espacio en el cual moverse, pero hemos visto que el espacio es materia espaciada y la materia es parte del universo. Esto se resuelve con el concepto de vacío o nada. Recordemos la triada hegeliana ser-nada-devenir, si el universo es, requiere de la nada para devenir en la expansión. Cabe mencionar que la nada no es un concepto positivo, es decir, no podemos decir que la nada es algo puesto que no es nada, en sentido estricto nunca podemos hablar de la nada como tal, sino que tenemos que hablar como lo hacemos en el lenguaje común: nunca decimos “hay nada”, sino “no hay nada”. Hay incongruencia en una nada existente y en un universo compuesto solamente de nada, pero no hay incongruencia en un ser que deviene en la nada. Por tanto, la realidad se compone de un universo que se expande en el vacío, en donde no hay nada.

Otro elemento importante es la noción de infinito: ¿en qué punto puede el universo estarse expandiendo si es infinito? El problema radica en entender al infinito como un acto y no como una potencia (Aristóteles, 2002), aunque el infinito posea congruencia siempre se encuentra en un estadio determinado, es decir, podemos contar los números del uno al infinito, pero aunque podamos continuar contando siempre, en todo momento estaremos en un número determinado, así, el universo es infinito (más claramente “indefinido”) en el sentido de que no tiene término, pero en todo momento posee una extensión determinada. Del mismo modo el espacio y el tiempo del universo poseen una magnitud determinada aun cuando se sigan expandiendo junto con el universo.

Manejar el infinito en acto y no como potencialidad facilita generar cosmovisiones incongruentes como la de Zenón, el cual ideó una serie de paradojas. Una de ellas consiste en afirmar que racionalmente, una persona no puede recorrer un estadio de longitud, porque primero debe llegar a

la mitad de éste, antes a la mitad de la mitad, pero antes aún debería recorrer la mitad de la mitad de la mitad y así eternamente hasta el infinito. De este modo, teóricamente, una persona no puede recorrer un estadio de longitud, aunque los sentidos muestran que sí es posible. Esto ocurre porque el autor maneja el concepto de infinito en acto y no como potencia, es decir, una persona recorre un infinito número de lugares para recorrer un estadio, pero porque cada lugar es potencialmente divisible al infinito, en acto el estadio se recorre en pasos, no en unidades indefinidas.

Por último, el movimiento del universo no es caótico en razón de que todo movimiento ocurre por necesidad causal y en tiempo casual (Engels, 1983 y Bunge, 1981), es decir, si todo ocurriera por absoluta necesidad: todo estaría predeterminado y el universo mismo perdería su sentido. Para que el universo no sea caótico y a su vez no pierda su sentido, requiere de un elemento que le permita moverse congruentemente: el tiempo, recordando que el tiempo se constituye como la sucesión de eventos materiales. En ese sentido, por ejemplo, si el techo se me cae encima y me impide seguir escribiendo... No habrá sido un evento meramente azaroso o un destino predeterminado (idealista), sino un acontecimiento necesario-causal en un sentido: la resistencia del techo a la gravedad no es invencible y forzosamente algo o alguien estará abajo del techo. Y un acontecimiento temporal-casual en otro: que esté yo debajo del techo en este preciso momento... Este argumento coincide de cierto modo con Bunge, quien postula: "la investigación científica no avala al indeterminismo radical, porque no reconoce que haya caos. Sin embargo, sería absurdo negar que hay accidentes a todos los niveles, y en particular que la existencia humana es un tejido de accidentes y necesidades. Pero estos accidentes, lejos de ser caóticos, son cruces de líneas legales" (1981:51).

3.2 Movimiento intrínseco del universo

Hemos visto que un movimiento sin sentido es mera apariencia de movimiento, veremos que un movimiento meramente extrínseco también lo es. Para que el universo tenga sentido no puede meramente expandirse, pues un mero movimiento cuantitativo es engañoso, tanto como querer avanzar dando vueltas en círculo o girando sobre sí. En ese sentido, el espacio y el tiempo meramente cuantitativos carecen de significado, la mera expansión del universo y la mera su-

cesión de eventos no nos dicen nada sobre el sentido de la existencia. Por ello, el movimiento efectivo del universo ocurre en su aspecto cualitativo (lo que suprime el caos), pero éste no puede darse predeterminadamente, pues sería una mera sucesión cuantitativa (lo que suprime la finalidad). Ahora bien, para que la cualidad pueda efectuarse con un sentido plural, requiere de una multiplicidad de formas cuantitativas. Así por ejemplo, el universo se mueve cuantitativamente cuando se expande y este evento hace posible el movimiento cualitativo en su interior, pues de otro modo ni siquiera habría el espacio material suficiente. Este movimiento cuantitativo lo vemos a todos los niveles, pues hizo falta una pluralidad de partículas subatómicas (cuantitativo) para formar átomos (cualitativo), una pluralidad de átomos para formar moléculas, una pluralidad de moléculas para formar la vida, una pluralidad de organismos para formar un organismo pensante, y, una pluralidad de personas para formar sociedades y tecnología. De ese modo, la materia más pequeña y simple dio origen a la más compleja, sin que por ello podamos reducir una a la otra, pues cada nivel posee su propia complejidad. Por tanto, para que el universo exista debe ser materia en movimiento con un sentido y tal sentido debe conformar una unidad de movimientos cuantitativos (hacia la pluralidad) y cualitativos (hacia el desarrollo), es decir, *el universo es dialéctico*, lo cual es nuestra sexta certeza.

Es momento de distinguir entre materialismo emergentista y dialéctico. Ambos coinciden en aspectos fundamentales como la materia en movimiento y los niveles de organización con propiedades emergentes, sin embargo, el emergentista explica de manera deficiente cómo se ha generado un nuevo nivel a partir de los otros en el transcurso de la historia natural, en cambio el materialismo dialéctico concibe la naturaleza como un todo cualitativo y cuantitativo en donde la generación de un nuevo nivel se explica por una ley: “ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa”. Tal postulado fue establecido inicialmente por Hegel (1974) y retomado por Engels (1990), y significa lo que acabamos de exponer en el párrafo anterior: que se requiere de una pluralidad cuantitativa para dar un salto cualitativo a un nuevo nivel, esto lo observamos incluso en los aspectos más triviales, por ejemplo, para adquirir destreza en cualquier actividad, no basta aprender los elementos fundamentales

(cualidad), sino que con la práctica constante se posibilita dominar alguna disciplina (cantidad), a su vez la mera práctica sin un nuevo aprendizaje no genera un mejoramiento real, sino un mero dominio de lo ya conocido.

3.2.1 Nivel universal. Es hora de trazar una brevísima historia natural que le brinde concreción a nuestra exposición, así pues, el nivel universal se compone de los elementos que abundan en todo el universo y no solamente en determinados lugares. El dato más antiguo que conocemos es el de la explosión del Big-Bang, en donde un átomo de materia sumamente comprimida explotó y dio origen a la expansión del cosmos, en los primeros momentos solamente había partículas subatómicas, las cuales son los constituyentes de los átomos: protones, electrones y neutrones. Los protones y neutrones por su parte están constituidos por quarks. Así un protón está formado por dos quarks up y un quark down. Los quarks se unen mediante partículas llamadas gluones. Existen seis tipos diferentes de quarks (up, down, bottom, top, extraño y encanto). Existen también otras partículas elementales que son responsables de las fuerzas electromagnéticas (los fotones) y débiles (los neutrinos). Todas estas partículas con el paso del tiempo se fueron enfriando y formaron 92 elementos o átomos distintos, a su vez estos átomos se fueron ligando por enlaces covalentes o metálicos para formar moléculas. Así vemos, pues, cómo la pluralidad de elementos de cada nivel y su acontecer en tiempo y espacio hicieron posible su desarrollo de modo que generaron nuevos niveles de organización de la materia. Y en el plano astrofísico, estos elementos formaron las galaxias, los sistemas solares, los planetas y todos los demás objetos astronómicos.

3.2.2 Nivel biológico. Hemos visto que la materia requiere de movimientos cualitativos para existir congruentemente, por lo que la pluralidad de moléculas tendió a generar vida. Este proceso requirió de cierto tipo de moléculas que por su complejidad tuvieran la capacidad de almacenar información: las moléculas de carbono, además requieren de condiciones ambientales estables que permitan la conservación de tales moléculas. Por tanto, el nivel biológico es el primero en no ser universal, pues sólo puede darse en ciertos planetas, sin embargo, el sentido dialéctico del universo tiende necesariamente a la generación de vida, aunque no sea forzosamente en un tiempo y espacio determinado. En

ese sentido, no tiene que ser necesariamente el carbono la base química de la vida y no tiene que ser solamente nuestro planeta el afortunado, pues basta con que un planeta tenga estabilidad y se componga de elementos con cierta complejidad para que se genere vida. Volviendo al tema, la ciencia aún no tiene claro el proceso de la generación de la vida, baste decir que las moléculas de carbono, hidrógeno, oxígeno y nitrógeno, principalmente, tendieron a combinarse de tal modo que generaron organismos primitivos capaces de reproducirse y alimentarse, estos organismos fueron mutando y dieron origen a dos dominios: Bacteria y Archaea, de éste último se originó el dominio Eukarya, del cual se originan cuatro reinos: protista, fungi (hongos), plantae (plantas) y animalia (animales). Los animales siguieron evolucionando en ocho grandes grupos, uno de ellos, el chordata, dio origen a los vertebrados, éstos generaron los peces, de donde derivaron los anfibios, de éstos los reptiles, de éstos las aves y mamíferos, dentro de éstos últimos surgieron los primates y finalmente, el ser humano.

Por otra parte, el factor determinante en este nivel es la evolución, la cual tiene propiedades cuantitativas: al generar una infinidad de especies en cada nivel, y cualitativas, al generar organismos cada vez más complejos. Además, Simpson (1961) explica que la evolución no es azarosa ni teleológica, en tanto que la divergencia entre las especies evidencia que no se dirigen a ningún punto determinado y la convergencia entre sus características (como la similitud entre el ala de una mariposa y de un pájaro) muestra que no es mero azar, sino que cada especie busca su supervivencia y su desarrollo con un sentido o dirección.

Consecuentemente, el papel protagónico en el nivel biológico lo juegan los genes (la unidad básica de herencia de los seres vivos), en tanto tienden a perpetuar o mejorar su existencia mediante los seres vivos. Cabe mencionar que no se puede atribuir características humanas a los genes, pues no poseen conciencia como nosotros, por lo que todo adjetivo que se les otorgue deberá entenderse análogamente. En ese sentido, los genes poseen una capacidad de creación, pero no identificable con la creatividad humana, pues los genes no se proponen objetivos o fines como nosotros, sino que generan mecanismos en función de su supervivencia. En concreto, toda especie tiende a adaptarse al medio; en un principio

optaron por alimentarse, pues sus elementos constitutivos se desgastaban y debían ser reemplazados, en otro momento algunos optaron por la reproducción sexual, pues si amplían la variación genética pueden introducir mejoras más seguras. Las mutaciones que introducen los genes son imperceptibles en pocas generaciones, pues si modificaran rápidamente su estructura correrían el riesgo de extinguirse repentinamente, por lo que la evolución a nivel biológico es muy lenta, tardando miles de años en surtir efecto, así por ejemplo cada especie animal genera los instrumentos de traslado adecuados al medio en el cual se ha adaptado: aletas, patas, alas, etc. Así como medios para percibir de manera más detallada el entorno: vista, olfato, gusto, tacto, oído, termocepción (de la temperatura), nocicepción (del dolor), equilibriocepción y propiocepción. En ese sentido, el primer ente en generar capacidad creativa fue el gen, el cual "genera" sus propios instrumentos mediante una adaptación al medio en procesos milenarios.

Asimismo, las especies no están meramente en lucha por la existencia, pues además del parasitismo (en donde un organismo se beneficia perjudicando a otro), existe el comensalismo (donde dos organismos conviven sin dañarse o beneficiarse) y el mutualismo (donde dos organismos conviven y se benefician mutuamente), por lo que el nivel biológico no representa una lucha de todos contra todos, sino un nivel en el cual cada especie busca su supervivencia de la manera en que logra acomodarse en el entorno.

Por otra parte, cada especie tiende a cierta estabilidad, pues cuando encuentra una garantía de su supervivencia puede mantenerse millones de años sin mutar (conservadurismo biológico); a su vez, cuando no se encuentra tan segura tiende a nuevas alternativas, tales como la conciencia. En ese sentido, Llinás (2002) explica que los animales al lograr un desplazamiento autónomo, se vieron obligados a centralizar las decisiones motrices, de modo que pudiera preverse el movimiento, a fin de evitar contratiempos como una caída. De ese modo, los genes crearon la conciencia y ésta fue evolucionando hasta la psique humana, dado que la "característica esencial de los vertebrados consiste en la agrupación de todo el cuerpo en torno al sistema nervioso. Ello entraña la posibilidad de desarrollo hasta llegar a la conciencia de sí mismo", tal como explica Engels (1983:143).

En ese sentido, toda característica psíquica como el amor, la apreciación estética y el placer: poseen un origen biológico, aunque su complejidad no pueda reducirse a su génesis.

3.2.3 Nivel social. En el universo, toda forma de vida tenderá al desarrollo psíquico y social necesariamente, aunque en espacio y tiempo contingentes. En nuestro planeta, el ser humano es el protagonista de este nivel, esto significa que los genes siguen siendo los actores del nivel biológico y también de nuestra constitución biótica, pero en lo que respecta a lo social somos nosotros los protagonistas. Este salto cualitativo no se dio por un mero desarrollo de pensamiento, pues eso negaría nuestra base física y biológica, sino que se dio precisamente con la interacción del hombre con la naturaleza, es decir que “el trabajo es la primera condición fundamental de toda la vida humana, hasta tal punto que, en cierto sentido, deberíamos afirmar que el hombre mismo ha sido creado por obra del trabajo” (Engels, 1983:143). Dicha actividad propició el desarrollo genético de nuestro propio organismo, pues “para que la marcha erecta, en nuestros peludos antepasados, se convirtiera en regla y, andando el tiempo, en necesidad, hubieron de asignarse a las manos, entre tanto, funciones cada vez más amplias” (Engels, 1983:144). Este desarrollo que partió de la conciencia animal, desarrollo genéticamente nuestra constitución física y manipuló el medio ambiente para la creación de herramientas: generó toda una superestructura que se levanta sobre tal base, en tanto que “el desarrollo del trabajo contribuyó necesariamente a acercar más entre sí a los miembros de la sociedad, multiplicando los casos de ayuda mutua y de acción común y esclareciendo ante cada uno la conciencia de la utilidad de esta cooperación” (Engels, 1983:144). Tal superestructura no cae en el idealismo, pues no pretende insertar agentes externos, sino que es el propio desarrollo de la materia el que genera un nivel social con su misma base material. Ahora bien, el hecho de que los humanos juguemos el papel protagónico en este nivel, implica que la superestructura no es un mero reflejo de su base, sino que tiene la posibilidad de determinarla, aunque en última instancia la base material es el factor fundamental. Consecuentemente, “los hombres en proceso de formación acabaron comprendiendo que tenían algo que decirse los unos a los otros. Y la necesidad creó su órgano correspondiente: la laringe no desarrollada del mono fue transformándose lentamente, pero

de un modo seguro, mediante la modulación, hasta adquirir la capacidad de emitir sonidos cada vez más modulados, y los órganos de la boca aprendieron poco a poco a articular una letra tras otra” (Engels, 1983:145). De ese modo, vemos que no fue el pensamiento el que originó el lenguaje y el trabajo, sino que “al repercutir sobre el trabajo y el lenguaje el desarrollo del cerebro y de los sentidos puestos a su servicio, la conciencia más y más esclarecida, la capacidad de abstracción y de deducción, sirven de nuevos y nuevos incentivos para que ambos sigan desarrollándose, en un proceso que no termina” (Engels, 1983:146). Esta transformación de la naturaleza y del hombre mismo que es el trabajo, implica que podemos conocer la realidad, pues no puede transformarse algo que no se conoce, así, las cosas en sí son cognoscibles en tanto son aprehendidas como cosas para sí, lo que conlleva que hay una correspondencia entre pensamiento y ser, esto lo observamos por ejemplo cuando se genera una nueva medicina, pues para poder curar el organismo, se requiere conocer tanto la estructura interna del cuerpo como la composición química de las sustancias, en otras palabras, nuestras ideas reflejan en mayor o menor grado las leyes del universo (Engels, 1972), es decir, *podemos conocer la realidad*, lo que constituye nuestra séptima y última certeza. Por tanto, llamar al ser humano *homo sapiens* solamente resaltaría uno de sus atributos, pero no el principal, pues el hombre también es sensible, pero fundamentalmente práctico, por lo que habremos de llamarlo *homo praxis*.

Asimismo, el desarrollo de un ser práctico deriva necesariamente del devenir cualitativo, en tanto que los genes poseen dos limitaciones: el hecho de que su interacción solamente pueda ser sexual y el hecho de que solamente puedan insertar mutaciones lentísimas. En el humano hubo una tendencia a provocar un desarrollo en el cual hubiera una mayor comunicación y una más rápida transformación. En ese sentido, el ser humano no necesita, por ejemplo, esperarse miles de años en adaptación para generar uñas más fuertes, sino que puede construir palas; tampoco requiere obedecer a un plan predeterminado y estático como el que poseen las arañas para construir sus guaridas, pues posee la capacidad de construir habitaciones en mucho menor tiempo. Y no requiere de esperar a que sus genes se interactúen sexualmente para insertar mejoras en su organismo, pues puede comunicarse con sus semejantes mediante el lenguaje

y construir tecnología como la medicina sin esperar a que su organismo genere defensas por sí solo. Por tanto, la creatividad que surgió en los genes se ha exteriorizado (mediante el desarrollo del cerebro y de las manos, principalmente), por lo que el humano puede acelerar la evolución natural y de esta forma contribuir al desarrollo del universo, cosa contraria y antinatural sería, por ejemplo, la mera contemplación de la naturaleza.

Por otra parte, pretender que el sentido de la vida se revela en una angustia existencial ante la muerte, como propone Heidegger (2003), consiste en partir de una cualidad psíquica para mistificarla en función de un proceso biológico ontologizado, pues si bien es cierto que el sentido de la existencia no se descubre en la mera cotidianidad de las cosas, tampoco puede revelarse mediante instrumentos tan arbitrarios, más bien se requiere una visión complejizada y objetiva que logre una concepción como totalidad dialéctica. En todo caso, participar en el sentido de la existencia se logra siendo protagonistas en el desarrollo del universo. Asimismo, la corriente continental que parte de Heidegger critica la razón instrumental de la humanidad, como un agente externo a la naturaleza que no hace más que destruirla para su beneficio, sin embargo, “el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina un pueblo extranjero, es decir, como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, que nos hallamos en medio de ella y que todo nuestro dominio sobre la naturaleza y la ventaja que en esto llevamos a las demás criaturas consiste en la posibilidad de llegar a conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente” (Engels, 1983:152). Y precisamente como jugamos el papel protagónico en el nivel social, tenemos la posibilidad de destruir a la naturaleza, pero también podemos continuar su proceso cualitativo hacia un desarrollo tecnológico. “Y cuanto más ocurra esto, más volverán los hombres, no solamente a sentirse, sino a saberse parte integrante de la naturaleza y más imposible se nos revelará esa absurda y antinatural representación de un antagonismo entre el espíritu y la materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo” (Engels, 1983:146).

Por otra parte, mediante el desarrollo de nuestras capacidades hemos creado las disciplinas de la cultura. Una de

ellas, la religión, fue necesaria en su momento, pues el rápido crecimiento de nuestra razón y emoción se contrapuso a nuestra pobre resistencia a las catástrofes naturales, por lo que requerimos de un consuelo metafísico para no colapsar en la neurosis, por ello la religión tiene la forma de una neurosis colectiva. Este tipo de desfases también la tenemos en el nivel biológico, pues por ejemplo, como explica Sagan (2006), nuestro cráneo aumentó de tamaño en función de nuestro cerebro, pero el hueso púbico de las mujeres no logró desarrollarse a la par, por lo que se pare con dolor. Hasta podemos empalmar tales contraposiciones con la sentencia bíblica: “parirás con dolor por caer en tentación” (il). Otra de las disciplinas, el arte, surgió como un medio de creación de nuestra naturaleza sensible, la filosofía como una creación de nuestra razón y la ciencia como un avance cualitativo del estudio de las leyes de la naturaleza. En ese sentido, con la conjugación de estas tres disciplinas, más la praxis social, se posibilita el conocimiento verdadero y la transformación de la realidad.

El hecho de que el trabajo determine nuestra convivencia, evidencia que una concepción de la historia humana requiere de una categorización materialista. Por ello, la supuesta división en edad antigua, media, moderna y posmoderna: cae en la arbitrariedad, pues el pensamiento no determinó cada etapa ni sus crisis y aun cuando no podamos suprimir el factor intelectual, es la propia práctica humana la que determina su desarrollo social, es decir que, aun cuando la religión imperó en la edad media y la polis en el mundo antiguo, “lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico” (Marx, 1980:100). Por tanto, mediante el trabajo los grupos humanos fueron generando diversos modos de organización, tales como el primitivo, el eslavo, el germánico y el asiático (Marx, 1992), los cuales cumplen con la pluralidad que requiere todo nivel, pero además, de estos modos surgió el modo esclavista, el feudal y el capitalista, que forman parte del máximo desarrollo en el nivel social, como veremos en adelante.

3.2.3.1 Esclavismo. Los diversos modos de producción precedentes contribuyeron al aprovechamiento de los recursos

naturales y al desarrollo de las sociedades, pero llegaron a un estancamiento, pues agotaron sus posibilidades cuantitativas y se hizo necesario un salto cualitativo, este paso se dio cuando los pueblos dejaron de agruparse para el bien común y comenzaron a invadir y conquistar a otros, esto no podía darse con anterioridad, pues no existía la suficiente división de trabajo para que pudieran coordinarse en una guerra invasora. Los pueblos conquistadores sometieron a los conquistados esclavizándolos, convirtiéndolos en cosas, pues la primera forma de propiedad privada fue hacia las personas. Esta situación aceleró la producción material, pues grupos enteros de personas fueron obligadas a trabajar incansablemente para el beneficio de unos cuantos. A la vez que tal evento es una atrocidad tiene un carácter de necesidad, pues permite el desarrollo en el nivel social, por ello Aristóteles vio en la esclavitud una naturalidad, sin embargo sentenció que los esclavos dejarán de ser necesarios cuando las máquinas se muevan por sí mismas, pronosticando su propio futuro. Tal desarrollo se relaciona con la capacidad creadora del hombre, pues el desarrollo de instrumentos se encontraba en tal precariedad, que era necesario que la mayoría se dedicara a trabajos mecanizados, a fin de que unos cuantos pudieran desarrollar la cultura.

3.2.3.2. Feudalismo. En cierto momento los esclavos fueron excesivos, al grado de que en la antigua Roma había un esclavo para la más ínfima nimiedad, por lo que al agotar sus posibilidades cuantitativas se hizo necesario un salto cualitativo. En el inicio de esta etapa el desarrollo de los medios de producción aumentó, al grado de que era preferible otorgar la libertad a los esclavos y mantener una servidumbre que se ocupara de los feudos, es decir, que desarrollara la producción agrícola. De este modo, la producción alcanzó un mayor nivel de complejidad y por ende las relaciones sociales también. Durante esta etapa se observó el carácter de necesidad del desarrollo del campo y se justificó teológicamente como un designio de Dios, pues no fueron capaces de vislumbrar la transitoriedad de tal etapa.

3.2.3.3 Capitalismo. El desarrollo del campo propició también el desarrollo comercial y como el feudalismo ponía demasiadas trabas al intercambio: surgió una ideología que luchaba por una libertad absoluta de la producción: el liberalismo. En esta etapa los grupos humanos no solamen-

te intercambian sus productos mediante el dinero, sino que tratan de generar más dinero del que ya tienen (capital), pues el desarrollo tecnológico permite un mayor enriquecimiento económico. Para ello requieren de una mercancía que mediante su uso genere valor: la fuerza de trabajo. Por lo que si el esclavo había recuperado cierta libertad en el feudalismo, volvía a ser un objeto en el capitalismo: aquél que genera un plusvalor (absoluto). A su vez, el desarrollo de las fuerzas productivas redujo el tiempo de trabajo mediante nuevas tecnologías (plusvalor relativo). Nuevamente esta etapa es necesaria para el desarrollo de la producción, pero transitoria en tanto agote sus propias posibilidades cuantitativas, lo que los economistas clásicos como Smith y Ricardo no alcanzaron a comprender, pues creyeron que el capitalismo era la culminación de los anteriores modos de producción, lo cual es contradictorio, pues si llevamos un avance cualitativo desde el big-bang hasta la fecha, no puede resultar que antes había historia, pero ahora ya no la hay (Marx, 1980), lo que se explicará más adelante.

En esta etapa se ha generado la tecnología suficiente para que todas las personas trabajen poco tiempo en labores mecanizadas y puedan dedicarse a la creatividad, así como se ha generado el alimento suficiente para que todos estemos bien alimentados, pero la distribución de los recursos sigue privatizada. En ese sentido, los Estados colonialistas acostumbraban ejercer una dominación política sobre otros pueblos, pero en ésta época donde lo económico subordina lo político: se ha optado por el imperialismo, donde la dominación ya no requiere someter a los pueblos como colonias, sino que basta con sujetarlos económicamente. Esto conlleva al neoliberalismo, en donde se pretende una libertad absoluta de las empresas para comerciar, incluyendo el lucro de los servicios básicos que el Estado brinda como seguridad social. Con el pretexto de una máxima libertad económica se están disminuyendo cada vez más las prestaciones laborales y los servicios básicos como la salud, la pensión, el agua y otros. Además, el conocimiento de la naturaleza ha tendido a la mayor explotación de los recursos naturales, pues la búsqueda de incremento del capital ha subordinado cualquier otro interés. En concreto, los científicos pronostican que el petróleo se consumirá entre el 2010 y el 2040, por lo que en poco tiempo las contradicciones entre un excesivo enriquecimiento de unos cuantos a costa de la naturaleza y de la mayoría de

la población: está cerca de colapsarse. Esta visión capitalista pretende justificarse en ciertos casos por el neodarwinismo, en donde se sostiene que la competencia es natural en los seres vivos, sin embargo los organismos optan por la competencia (como el parasitismo) como un recurso entre otros, sobre todo cuando no es posible ignorar (comensalismo) o asociarse con otros (mutualismo), pues incluso reducir nuestra complejidad social a la mera animalidad no es razonable (Engels, 1983). En ese sentido, la libre competencia no es más que un pretexto para suprimir o absorber a competidores menores y concentrar el capital en menos manos. Donde el crecimiento anárquico de la producción requiere reducir costos como los salarios o la reducción de personal, y orientar los productos hacia mercados cada vez mayores (CEMOR, 2005), en razón de que la competitividad requiere producir cada vez en mayor proporción para disminuir costos y así eliminar a la competencia con precios cada vez menores, por lo que llegará el día en que existan unas cuantas empresas en sobreproducción y una enorme masa de trabajadores desempleados o mal pagados con un bajo poder adquisitivo, por lo que el capitalismo se agotará por sí mismo. Cabe mencionar que el aparente desarrollo social en el siglo XX fue un efecto de la globalización, pero actualmente se están erosionando los beneficios que brindaba, tan sólo en Estados Unidos los salarios no han aumentado en los últimos años (CEMOR, 2005).

Por tanto, mientras la producción se genere socialmente y el beneficio sea privado, se agravará la pobreza general, por lo que requerimos de un socialismo, aquél en el cual no solamente todos disfrutemos de la producción, sino que todos tengamos la posibilidad social de crear. Esto está relacionado, inclusive, con el avance cualitativo del nivel social, pues en un principio las creaciones tecnológicas se producen esporádicamente por alguna persona ingeniosa, pero en los últimos decenios, la producción pulula a todos los niveles (artística, científica, etc.) en razón de que se efectúa mediante grupos humanos y no por meros genios aislados, esto fue impulsado en última instancia por el propio capitalismo, pues la competencia impulsó la agrupación de personas con objetivos en común, pero estamos llegando al punto en que el mismo sistema impide que más y más personas participen en la creación de nuevas tecnologías, en tanto que la producción capitalista tiende a enfocar la especialización en pocas manos, por lo que se están agotando sus

posibilidades cuantitativas y requiere de un salto cualitativo: las crisis periódicas son una prueba de ello. En ese sentido, si la evolución del universo se complejizó con la creatividad genética y se aceleró con la creatividad humana: existe la posibilidad de acelerar aún más tal creatividad con la producción plenamente social, en donde todas las personas tengan la posibilidad de especializarse y desarrollar su creatividad al máximo. Por tanto, el movimiento cualitativo del universo en nuestro planeta requiere necesariamente de un socialismo, el cual no puede partir de la mera utopía, pues requiere basarse en las condiciones materiales de la sociedad para dirigirlo hacia una mayor complejidad: un socialismo científico (Engels, 1990).

Ahora bien, el socialismo posee un carácter de necesidad en tanto se constituye como un mayor grado de desarrollo, pero su acontecer en espacio y tiempo es contingente (pues ya se ha explicado anteriormente que todo lo que es necesario requiere de un tiempo y espacio casual). En ese sentido, no porque el socialismo real en la Unión Soviética haya fracasado, significa que todo tipo de socialismo es un error. El socialismo científico ocurrirá necesariamente si la sociedad alcanza la suficiente madurez para complejizar sus relaciones, de otro modo corremos el peligro de extinguirnos por la amenaza ecológica o de estancarnos como las especies que llevan millones de años sin mutar. En ese sentido, que el socialismo sea necesario no significa que forzosamente se dará en nuestro planeta, pues otros organismos pueden haber alcanzado ya tal complejidad o incluso en un nivel cualitativo mayor.

3.2.4 Nivel tecnológico. Hemos visto que los protagonistas del nivel biológico son los genes (con problemas fundamentalmente de supervivencia), en el nivel social el protagonista lo es el individuo (con problemas fundamentalmente sociales), pero sin que los genes dejen de estar latentes. Siguiendo la misma secuencia, en el nivel tecnológico serán las sociedades las protagonistas (con problemas fundamentalmente tecnológicos), sin que el individuo y los genes dejen de estar presentes. Pero no hay garantía de que esto suceda, pues la producción anárquica puede acabar con el ecosistema y se estancará a falta de nuevos mercados, aunado a una gran población paupérrima; a menos que se dé un salto cualitativo hacia una socialización de la producción: una revolución social. Tal salto se efectuará cuando la sociedad misma sea capaz de tomar el papel pro-

tagónico en su conjunto, pues las transiciones históricas como la del esclavismo al feudalismo y del feudalismo al capitalismo: ocurrieron sin la intervención directa de los individuos, dado que sus intereses individuales en conflicto derivaron inintencionalmente en tales sistemas (Sánchez Vázquez, 2003). En cambio, la transición del capitalismo al socialismo mediante la praxis: será una transformación en la que converjan los intereses y voluntades de manera consciente, por lo que tal proceso será verdaderamente libre, producto de la voluntad social.

Lográndose tal transición y su consumación en el comunismo, el desarrollo tecnológico será central, pues no solamente todos disfrutaremos de los beneficios como la óptima distribución de servicios médicos y alimentos, sino que aceleraremos la transformación de la naturaleza en todos los niveles, es decir, si nuestra tecnología empezó siendo meramente física y química, seremos capaces de manipular el código genético a nuestro antojo y mejorar la vida al máximo: suprimiendo la mortalidad y maximizando nuestras capacidades psíquicas. Además lograremos generar energía nuclear óptimamente, con lo que se hará posible viajar interestelarmente y buscar formas de vida en niveles menores, iguales o mayores que el nuestro. Además crearemos seres vivos que la genética nunca habría podido generar y desarrollaremos la cultura y las artes al máximo. Todo ello sin mencionar que podemos pasar al nivel que le siga al tecnológico, lo cual resulta inimaginable por ahora.

4. Conclusión

Hemos visto que la existencia del pensamiento es una certeza, éste implica que existe la realidad, la cual tiene que ser material y tiene que estar en movimiento, tal movimiento tiene que poseer un sentido y éste tiene que ser dialéctico. Y todo ello podemos conocerlo, en tanto podemos transformarlo. En tal caso, nuestro conocimiento debe ser también dialéctico para que se aproxime a la realidad, la cual nunca podrá ser aprehendida en su totalidad, puesto que está en movimiento, pero lo importante es que mediante la transformación de la naturaleza podemos darle un sentido a la existencia: aquél que pertenece al mismo sentido que lleva el universo: hacia el desarrollo.

Asimismo, el significado de la existencia se evidencia en esta convergencia humana hacia el desarrollo del universo, lo cual nos brinda una comprensión y una razón de Ser: existe porque se complejiza, por lo que el nihilismo no tiene fundamento, en tanto que no cabe el sin-sentido en la dialéctica del universo. Este sentido dialéctico lo podemos percibir hasta en la mera cotidianidad, pues todo proceso implica aspectos cuantitativos y cualitativos y nada carece de sentido, siempre que se le asigne su nivel de desarrollo correspondiente. Vemos pues, que el sentido de la existencia consiste en algo muy específico y objetivo, por lo que no tiene ninguna relación con la angustia por la muerte, por atractivo que parezca.

Incluso, la ontología del materialismo dialéctico tiene mayores posibilidades de impulsar a la ciencia que la emergentista, pues a ésta última le falta la visión histórica y el sentido social del marxismo, tanto como los mayores beneficios tecnológicos son consumidos por unos cuantos.

Bibliografía

- Aristóteles. (2002) *Metafísica*. México, Porrúa.
- Bunge, Mario. (1981) *Materialismo y Ciencia*. México, Ariel.
- Bunge, Mario. (2004) *Emergencia y Convergencia*. Gedisa editorial. Buenos Aires.
- Cherkashin, P. P. (1967) *Esencia y Raíces del Idealismo Filosófico*. México, Fondo de Cultura Popular.
- Descartes, René. (2004) *Discurso del Método*. Buenos Aires, Losada.
- Engels, Federico. (1983) *Dialéctica de la Naturaleza*. México Cartago.
- Engels, Friedrich. (1990) *Del socialismo utópico al socialismo científico*. México, Quinto Sol.
- Engels, Friedrich. (1972) *Filosofía*. México, Roca.
- Gorgias, de Leontino. (1980) *Fragmentos*. México, UNAM.
- Gribbin, John R. (1986) *Génesis. Los orígenes del hombre y del universo*. Barcelona, Salvat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1974) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar.
- Heidegger, Martin. (2003) *Ser y Tiempo*. Madrid, Trota.
- Heidegger, Martin. (2001) *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos.
- Hospers, John. (1982) *Introducción al análisis filosófico*. Madrid, Alianza.
- Hume, David. (2005) *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Tecnos
- Kant, Immanuel. (2007) *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue.
- Llinás, Rodolfo Riascos. (2002) *El cerebro y el mito del yo*. México, Norma.
- Marx, Karl. (1980) *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Madrid, Siglo XXI
- Marx, Karl. (1992) *Formaciones económicas precapitalistas*. México, Siglo XXI.
- CEMOR (Documento colectivo) (2005), *Perspectivas ante el periodo 2006-2012*. México DF, en prensa.
- Reichenbach, Hans. (1973) *La Filosofía Científica*. México, FCE.
- Sagan, Carl. (2006) *Los dragones del edén*. Barcelona, Crítica.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003) *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI.
- Simpson, George Gaylord. (1961) *El Sentido de la Evolución*. Buenos Aires, Eudeba.

La Praxis

Análisis filosófico de la libertad

Introducción

En el presente escrito se analizará la posibilidad de la libertad en sí, de la libertad individual y de la libertad social. Todo ello en relación con la filosofía de la praxis y en contraste con el liberalismo económico, político y social.

1. La libertad como posibilidad

La libertad es sin duda uno de los problemas fundamentales del ser humano, ya que implica cuestiones que competen a lo ontológico, lo físico, lo biológico, lo psicológico, lo ambiental, lo genético y las diversas formas de lo social, entre otras. De inicio podemos preguntarnos, “¿Qué tipo de existencia tiene la libertad? ¿Es la libertad un ente, un proceso o una cualidad?” (Fronzizi, 1992:161). Si entendemos la libertad como un ente, tendría existencia propia y no requeriría de la gente para constituirse, lo cual es inimaginable. Si la entendemos como un proceso, seríamos libres mientras lucháramos por ella y dejaríamos de serlo aunque la consiguiéramos, lo cual también es un contrasentido. Por tanto, la libertad es un atributo de toda persona, es decir, una propiedad que poseemos por el hecho de ser seres humanos, pues “no se trata de la libertad en abstracto, sino de una cualidad acerca de un ente concreto, el hombre”, según explica Fronzizi (1992:169).

Ahora bien, existen dos posturas que radicalizan la idea de libertad: el determinismo y el indeterminismo. El determinismo sostiene que todo tiene una causa, siendo así, “¿cómo es po-

sible la libertad humana? Todo lo que ocurre está causado por condiciones previamente existentes, y éstas a su vez causadas por condiciones anteriores a ellas...” según postula Hospers (1982: 401). Por tanto, si todo lo que ocurre está determinado de antemano, lo único que nos quedaría es darnos cuenta del fatalismo de la existencia, pues no sería posible cambiar un supuesto destino. Sin embargo, aun cuando conozcamos todas las causas de las acciones humanas, no podríamos predecirlas en su totalidad, esto se debe a que no actuamos por mera inercia (como las cosas), o por mero instinto (como los animales), sino que nos planteamos objetivos, normas y patrones para nuestra conducta, y todas éstas no son causas, pues implican fines. Esto no es evidente en elecciones triviales como comer un helado u optar por caminar o correr, pues en esos casos tan superficiales, las causas son determinantes: el hambre, la aceleración de la vida en las ciudades o la influencia social. Pero sí es evidente en las disciplinas humanas, pues aun cuando explicáramos las causas de una obra artística, científica, tecnológica, filosófica o praxeológica: es imposible predecir o repetir tales eventos tan sólo conociendo las causas. Ésa sería la mayor prueba de la posibilidad de la libertad: la capacidad creadora del hombre.

Por otro lado, el indeterminismo postula que si el ser humano es libre, lo es en absoluto y todo lo que decida es su responsabilidad total. Este planteamiento olvida que existen limitantes naturales e histórico-sociales para nuestro actuar, pues el ser humano no es libre en abstracto, sino que cada persona en concreto posee cierto grado de libertad en circunstancias particulares.

En pocas palabras, la libertad es la posibilidad de actuar entre un mero determinismo y una mera autodeterminación, “parece, pues, adquirir grados. No estamos condenados a ser esclavos —como piensan algunos dictadores— ni a ser libres, como cree Sartre” (Frondizi, 1992:287).

2. Libertad negativa y positiva

Hemos visto que la libertad implica la capacidad creadora del hombre, pero que no disfrutamos de una libertad total. Sin embargo, se tiende a hablar de libertad en un sentido

más amplio, en el cual se incluye toda ausencia de limitaciones; en otras palabras, “la usamos en sentido negativo, en el cual significa la ausencia de constricción. Somos libres, en este sentido, si nadie nos fuerza a hacer algo contra nuestra voluntad (...) También la usamos en un sentido positivo (creador, autodeterminativo), para significar aproximadamente lo mismo que facultad. En este sentido somos libres, no de prohibiciones, sino de hacer ciertas cosas. Somos libres de hacer esas cosas que podemos hacer si elegimos hacerlas” (Hospers, 1982:426). Esto será ejemplificado en el siguiente cuadro:

Libertad negativa	Libertad positiva
Posibilidad	Construcción
En sí /de	Para sí
Decreto	emancipación

En pocas palabras, la libertad negativa es tan sólo la apertura de la posibilidad, misma que debe ser llenada con una construcción de la libertad para que se haga efectiva. Dado que precisamos que todo hombre sea libre de buscar su propia vocación, pero solamente la realiza cuando enfoca su libertad para sí mismo; y, necesitamos libertades en las legislaciones, pero solamente se es verdaderamente libre cuando las personas mismas efectúan su emancipación.

3. Libertad psíquica

Una vez que se ha explicado de qué modos la libertad es posible, es momento de analizar la posibilidad de la libertad dentro de nuestra naturaleza humana y debido a que somos entes biopsicosociales, nuestro alcance está determinado por dicha constitución. Por tanto, en la medida en que dominemos nuestra psique y nuestro campo social: alcanzaremos la libertad, es decir que “...la inseguridad basada en la ignorancia, que elige al parecer, caprichosamente entre un cúmulo de posibilidades distintas y contradictorias, demuestra precisamente de ese modo su falta de libertad, demuestra que se halla dominada por el objeto al que debiera dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio de

nosotros mismos y de la naturaleza exterior, basado en la conciencia de las necesidades naturales”, tal como explica Engels (1972:120). En ese sentido, nuestros actos no tienen por qué obedecer a un <deber ser>, pues basta con esforzarse por conocerse uno mismo, para así dirigir nuestra vida hacia el desarrollo de nuestras capacidades, y de ese modo maximizar nuestra libertad. Esto no es arbitrario, pues así como los animales y las plantas poseen capacidades que desarrollan a lo largo de su existencia, así los seres humanos poseemos potencialidades psicosociales por desarrollar. Por ejemplo, no nacemos con un lenguaje determinado, pero poseemos la estructura psicolingüística necesaria para aprender cualquier lengua. Del mismo modo, nuestra naturaleza psíquica se compone de inteligencia y de sensibilidad, las cuales desarrollamos en el transcurso de la vida. De ese modo, no requerimos de una teleología para dirigir nuestras vidas, así como tampoco disfrutamos de un campo arbitrario de posibilidades, pues es necesario desarrollar primero nuestras capacidades, es decir, nuestra propia humanidad. En ese sentido, la posibilidad de nuestra libertad se amplía si elegimos desarrollarnos.

Ahora bien, en la historia de la filosofía se ha concebido al hombre como un ser fundamentalmente creyente (religión), racional (racionalismo), sensible (romanticismo) o práctico (marxismo), dependiendo de la cualidad que se desee resaltar. En particular, podemos esbozar al racionalismo en sentido amplio desde los presocráticos hasta los neohegelianos; y a los romanticistas desde Pascal, Schiller, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger, hasta los existencialistas y hermeneutas actuales. Finalmente, el marxismo de la praxis propone que el hombre es un ser fundamentalmente práctico, sin que por ello se menosprecie a la sensibilidad o a la inteligencia, sino que más bien las revitaliza en el campo social, pues, como explica Marx, “...el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la conciencia *sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como esencia. Es autoconciencia positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la Religión” (2006:152).

En ese sentido, no es que la fe, la sensibilidad o la razón deban luchar entre sí para conducir al hombre, sino que,

suprimiendo la fe (ya que la mera creencia no implica desarrollo humano) y dominando nuestra razón y nuestras emociones: podremos actuar en el campo social. Por ello, la falsa lucha entre razón y emoción es tan risible como si luchara nuestro ojo con nuestra mano, pues el hecho de que perciban el mundo de modo distinto no significa que deban estar en conflicto, sino que en la medida en que los desarrollemos dialécticamente: nuestros movimientos se optimizarán.

Por otro lado, podemos caer en dos extremos psíquicos: dejarnos dominar por nuestras emociones, lo que nos llevaría a un subjetivismo, o ser dominados por la razón, lo que nos conduce a un idealismo. El subjetivismo consiste en la pereza sensible, es decir, en dejar que las emociones dominen nuestras decisiones, lo cual es el origen del egoísmo: lo que <yo siento> y no lo que el mundo me hace sentir. Y el idealismo consiste en la pereza intelectual, es decir, en dejar que la razón se apodere del entendimiento con poca intervención de la inteligencia: lo que <yo pienso> y no lo que el mundo me permite pensar; lo que degenera en dogmatismo, falta de autocrítica, o en querer encajar la realidad en nuestras ideas (idealismo propiamente dicho).

Asimismo, para poder dominar nuestras emociones, necesitamos desarrollar nuestra sensibilidad, es decir, la capacidad de percibir el mundo como totalidad, lo cual es posible mediante un esfuerzo constante para no anticiparnos al mundo, dejando que venga hacia nosotros; esto puede optimizarse con el arte, dado que en esta disciplina no imperan las emociones personales, sino la realidad como totalidad sensible (Schiller, 1990). Por otro lado, para dominar nuestra razón, debemos desarrollar la inteligencia, es decir, la capacidad de pensar el mundo como totalidad, lo cual es posible mediante un esfuerzo (similar al anterior) para no oponernos al mundo, dejando que venga hacia nosotros; esto puede optimizarse con la filosofía (analítica o marxista) y la ciencia, dado que en estas disciplinas no imperan los idealismos, sino la objetividad que se requiere para comprender el mundo como una totalidad coherente y real.

Una vez que se han dominado las emociones y la razón, necesitamos coordinarlas, dado que su partición es tan esclavizante como su falta de dominio. Esto es fundamental en tanto que “en la sociedad capitalista moderna el elemento subjetivo de la realidad social ha sido separado del obje-

tivo, y los dos se alzan el uno contra el otro, como dos sustancias independientes: cual subjetividad vacía de un lado, y como objetividad cosificada de otro”, según explica Kosik (1967:148). Esto genera filosofías demasiado abstractas y manifestaciones artísticas mundanas. Por tanto, “un hombre con sentidos desarrollados tiene sentido también para todo lo humano, mientras que un hombre de sentidos no desarrollados se halla cautivo frente al mundo, y no lo percibe universal y totalmente, con sensibilidad e intensidad, sino de un modo unilateral y superficial, sólo desde su propio mundo, que es un pedazo unilateral y fetichizado de la realidad” (Kosik 1967:149). Consecuentemente, dejarnos dominar por nuestra psique puede derivar en consumismo, búsqueda de enriquecimiento, de fama, de poder, de belleza física, de procreación excesiva, de religiones, fanatismo deportivo o musical, necesidad excesiva de amor, fetichización de los objetos, o arrogancia, entre muchas otras. Todas ellas derivadas de depender de nuestras emociones o de nuestra razón sin poder ser libres individualmente hablando.

En pocas palabras, poseemos una libertad psíquica como posibilidad (recipiente), la cual se constituye por inteligencia y sensibilidad, pero éstas sólo pueden activarse cuando las enfocamos en dominar nuestra razón y nuestras emociones, lo que nos brinda libertad efectiva (contenido).

4. Liberalismo

Una vez analizada la posibilidad de la libertad, así como su aspecto psíquico, veamos qué tipo de libertad existe en el liberalismo, el cual es una corriente de pensamiento filosófico, social, económico y de acción política, que promueve las libertades civiles y el máximo límite al poder coactivo de los gobiernos sobre las personas. Ahora bien, la ideología que impera en esta gran corriente es la de garantizar la libertad de los ciudadanos en todos los ámbitos posibles, lo cual fue revolucionario en su momento, pues el feudalismo impedía el desarrollo de la producción y se requería una teoría que liberara la circulación del capital del control del Estado, así como las implicaciones sociales que esto conllevaba. Sin embargo en la actualidad dicha ideología genera serias dificultades, como se verá en adelante.

Dentro del liberalismo económico se pretende que toda persona tenga la posibilidad de enriquecerse sin restricciones del Estado. Esto no es posible, dado que no todos tienen las posibilidades materiales para hacerlo, pues dentro de la sociedad capitalista se requiere de una clase proletaria que, generando una mercancía excedente, haga posible el enriquecimiento de la burguesía, por tanto, estaríamos hablando de una libertad negativa, es decir, de un hueco imposible de llenar más que por una minoría. Peor aún, el interés por enriquecerse por encima de las necesidades obedece a una falta de libertad individual, en la cual se es esclavo de las ambiciones (emociones), en donde las propiedades terminan poseyendo a los propietarios. Asimismo, el trabajo mecanizado que impera en el proceso de producción, distribución y comercio: atenta contra el desarrollo de la creatividad humana, por lo que tales trabajadores padecen una enajenación que atenta contra su libertad en sentido estricto, pues ya se ha mencionado que la creatividad es la mayor prueba de la libertad. Por todo ello, la supuesta libertad del liberalismo económico sufre de una falta de libertad positiva (propia de la humanidad) y de una esclavitud emocional que recae en lo material.

Dentro del liberalismo político se propone una garantía de participación y representación electoral, esto tampoco es posible, pues no toda la población cuenta con la educación y la conciencia social suficiente para elegir a sus representantes, por lo que nuevamente caemos en una libertad negativa que no puede ser completada más que de manera formal. Asimismo, quienes detentan el poder tienden a ser dominados por él, pues debido a que la democracia representativa concentra el poder en una minoría: tiende a generar ambición excesiva, por lo que el poder termina sujetando al político, aunado a que dicha ambición deriva de una falta de autodominio. Por todo ello el liberalismo político no es más que una libertad negativa en la que la mayoría está excluida de la participación efectiva y una minoría tiende a ser esclava de su propio poder (como carencia psíquica).

El liberalismo social cae en las mismas contradicciones, dado que la libertad de expresión está vacía si poca gente posee una formación intelectual, la libertad religiosa es falsa si la mayor parte de la gente vive enajenada, la libertad de viajar fuera del país está hueca si la mayor parte de la

población apenas subsiste, los derechos jurídicos son obsoletos si las leyes favorecen a la clase pudiente, y así sucesivamente. Incluso la minoría dominante económica y políticamente hablando, tampoco disfruta de libertad social, dado que se ve obligada a dirigir sus acciones hacia el mantenimiento de dicho dominio. En ese sentido, aun cuando las superpotencias mundiales hayan reducido su propia pobreza, su libertad sigue siendo aparente, pues, “¿Cómo se puede hablar de libre disposición tratándose de estados imperialistas como Francia, Turquía o la Rusia zarista? No puede existir nación libre, cuando su existencia nacional reposa sobre la reducción a la esclavitud de otros pueblos”, según explica Rosa Luxemburgo (citado en Lowy, 1975: 92).

Por tanto, el liberalismo en cualquiera de sus formas no nos conduce al desarrollo de la libertad social que requerimos, pues nos brinda un recipiente imposible de llenar.

5. Libertad Social

Una libertad social efectiva implica la participación activa de toda la sociedad, pues hemos visto que de otro modo el aparente beneficio recae en una minoría. En ese sentido, si utilizamos nuestras habilidades psíquicas en acciones ético-políticas: será posible la emancipación social. Esto no es arbitrario, pues “la transformación misma del poder no puede ser obra sino de los hombres, de unos hombres que se hayan emancipado, *intelectual y emocionalmente*, de la fuerza del orden existente”, tal como explica Lukács (1985:269).

Para ello debe distinguirse la ética de la política, en tanto que la política se relaciona con intereses y la ética se relaciona con voluntades, sin que pueda reducirse una a otra, pues, como explica Sánchez Vázquez (2006), circunscribir lo ético a lo político tendería a un maquiavelismo, es decir, en justificar las atrocidades morales a favor de un fin político, y compeler lo político a lo ético provocaría un moralismo extremo en el cual se catalogarían las decisiones políticas como buenas y malas suprimiendo los intereses subyacentes. Asimismo, mientras la ética consiste en decisiones individuales, la política compete tanto a lo individual como a lo social, y debido a que la sociedad en su conjunto es algo más que la mera suma de individuos: un auténtico proyecto de eman-

cipación social requiere de acciones en grupo, pues, como explica Bunge (2000), no se puede reducir la sociedad a la mera suma de individuos (individualismo, subjetivismo), pero tampoco los individuos son meros componentes sociales (holismo, determinismo).

Asimismo, para que la práctica social no sea mera espontaneidad requiere una teoría que la respalde, es decir que la práctica social, para que sea praxis, debe ser una práctica consciente y no una mera teoría estática (idealismo, racionalismo) o una mera practicidad (pragmatismo, utilitarismo), en otras palabras, debe conformar una unidad entre teoría y práctica, en la cual cada una se alimenta de la otra en un movimiento dialéctico (marxismo). Además, para ser realmente el ejercicio de una libertad positiva, debe poseer un objetivo que transforme a la realidad, lo cual es posible en razón de que el humano es ante todo un sujeto histórico, en tanto que si bien está determinado por su propia historia: él mismo hace la historia. Por tanto, en la medida que sus acciones se realicen con conciencia histórica y social: podrá efectuar una emancipación social.

Dicha transformación social tiene cierta relación con la transformación material, dado que, como expone Marx (1980), la sociedad posee una estructura económica y una superestructura (ideológica, jurídica y política) que se determina por la primera. Esto no es arbitrario, pues si la realidad es material, tal como sugiere la ciencia actual (Bunge, 2000), es evidente que lo social no puede poseer una autonomía completa, debido a que su existencia reposa sobre elementos materiales (los pensamientos existen en los cerebros, la lucha de clases se da entre individuos concretos, etc.). Históricamente, esta base material es clara, pues aun cuando la religión imperó en la edad media y la polis en el mundo antiguo, "lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagonista" (Marx, 1980:100). En ese sentido, la práctica productiva consiste en la transformación del mundo en relación con los medios de producción y la práctica social (praxis) consiste en la transformación del mundo en relación con la interacción de los individuos, sin olvidar que

están determinados, en última instancia, por las condiciones histórico-materiales.

Ahora bien, ¿Cómo es posible que la praxis transforme a la sociedad en analogía con el trabajo que transforma el mundo material? Para que esto sea realizable es necesario que, en la medida de lo posible, los individuos superen la contradicción que surge entre el “yo” y el “ellos”, es decir, que se supere el antagonismo que surge entre el bien común y el bien individual, entre los intereses individuales y los intereses sociales. Dicha superación se efectúa mediante la síntesis “nosotros”, en la cual las decisiones ético-políticas se optimizan. En otras palabras, el conflicto entre voluntades e intereses divergentes impide la libertad social, pues tales elementos chocan entre sí, de modo que sólo es posible actuar libremente en sociedad cuando todos busquen los mismos objetivos ético-políticos.

6. Método

Para conjugar la inteligencia y la sensibilidad en la vida práctica se requiere de dos métodos que las dirijan hacia el mundo social: la empatía para la cuestión ética y la concientización para la cuestión política.

En el trascurso de la historia se ha intentado formular una moral aplicable a todas las épocas y lugares sin resultados, también se ha tratado determinar a priori la mejor decisión ética para toda circunstancia (racionalismo), o derivarlo de meras emociones (romanticismo). Todo ello es imposible, pues los valores escapan al escrutinio de las disciplinas duras como la filosofía o la ciencia, dado que no es posible determinarlos objetivamente, es decir, saltar del hecho al valor, ya que los valores éticos (lo bueno y lo malo) son un elemento emergente entre el sujeto, el objeto y las circunstancias específicas, tal como explica Frondizi (1992:545), y no un mero juicio a priori. Por tanto, no necesitamos preceptos éticos sino un método que nos permita decidir de la mejor forma en cada circunstancia: La empatía, la cual consiste en la habilidad para *entender* las necesidades, sentimientos y problemas de los demás, poniéndose en su lugar, y responder correctamente a sus reacciones emocionales. Sobre este punto, Schiller se pregunta, “¿cómo podemos ser

justos, afables y humanos hacia los demás, si carecemos de la capacidad para acoger fiel y verdaderamente en nosotros una naturaleza ajena, para adaptarnos a situaciones extrañas, para hacer nuestros los sentimientos de los demás?" (1990:219). Es decir que, para entender cabalmente la realidad social y tomar las mejores decisiones éticas, debemos conocer tanto los aspectos subjetivos que nos muestra el arte, como los aspectos objetivos que nos muestra la ciencia y la filosofía, pero también tenemos que ser capaces de conocer al prójimo vivencialmente (mediante la sensibilidad y la inteligencia), pues sólo así entenderemos cabalmente los problemas de la sociedad.

Por otro lado, la concientización (entendida como la acción de conocer y percibir nuestro papel en el entorno, por lo cual se implican los instrumentos ya mencionados en esta disciplina) es el método que complementa a la empatía, pues como ya he mencionado, no podemos reducir la práctica social a un mero ejercicio de voluntades (ética), dado que vienen implicados los intereses (política). Ahora bien, mientras la síntesis de voluntades en conflicto se supera con la empatía, la síntesis de intereses en conflicto se supera con la conciencia social, en otras palabras, sólo cuando se logra converger los intereses particulares en intereses comunes: las acciones políticas pueden realizarse para el beneficio social. Por ello no será suficiente una conciencia al margen de la sociedad, sino una que se posicione dentro de ella: una conciencia de clase; en ese sentido, la superación de la contradicción entre el yo y el ellos no puede darse en abstracto, dado que, como explica Marx, "...La ciencia burguesa toma como concreto algo plenamente abstracto. Estas relaciones no son de individuo a individuo, sino de trabajador a capitalista, de arrendatario a proletario, etc. Si elimináis esas relaciones, habréis eliminado la sociedad entera" (1993, 123). Por tanto, solamente tomando conciencia de las relaciones reales entre los hombres se puede transformar el mundo. Ahora bien, para adquirir dicha conciencia se necesita una comprensión de la realidad como totalidad, por lo cual, como explica Sánchez Vázquez, se requiere que los intereses de clase sean universalizables (2003), es decir, que puedan extenderse a toda la sociedad y sólo así podrán superar la lucha de clases. Para que los intereses puedan llegar a la universalidad, requieren coincidir con las necesidades reales y evitar las falsas necesidades (aquellas

que tienden al lujo y no al desarrollo humano). Consecuentemente, la clase proletaria, en la medida en que no requiere ejercer la explotación y dominación de ninguna otra clase, es la única que puede universalizar sus intereses (tales como la democracia, la justicia, la educación, la alimentación, la salud y la vivienda para todos, entre otras), superando la mera ideología, y de ese modo podrá tomar conciencia de su papel en la sociedad y convertirse de clase en sí en clase para sí (efectuando la supresión de clases), y con ello suprimir la explotación del hombre por el hombre. En concreto, la clase dominante no puede lograr una conciencia total, pues aun cuando tenga acceso al conocimiento de las disciplinas, no está dispuesta a perder sus posesiones y su respectiva justificación. Las clases marginadas (como los indígenas) y explotadas están más cerca de adquirir la conciencia total, pues sus intereses coinciden en el mayor grado posible con las necesidades, pero no poseen el suficiente acceso al conocimiento científico o filosófico. Solamente los intelectuales tienen posibilidades de adquirir dicha conciencia en tanto no están tan arraigados a los bienes materiales y poseen el mayor acceso al conocimiento disciplinado, por lo que radica en ellos concienciar a la población para lograr la emancipación social.

En ese sentido, las transiciones históricas como la del esclavismo al feudalismo y del feudalismo al capitalismo: ocurrieron sin la intervención directa de los individuos, pues sus intereses individuales en conflicto derivaron inintencionalmente en tales sistemas (Sánchez Vázquez, 2003). En cambio, la transición del capitalismo al socialismo mediante la praxis: será una transformación en la que converjan los intereses y voluntades de manera consciente, por lo que tal proceso será verdaderamente libre, producto de la voluntad social. Dicha transformación es posible en razón de que los medios de producción han alcanzado el desarrollo suficiente para satisfacer las necesidades de toda la población; en otras palabras, en las etapas precedentes al capitalismo, la tecnología no había alcanzado el crecimiento suficiente para abolir la esclavitud, la servidumbre o el proletariado, según el caso, pero actualmente ya es posible abolir todo tipo de explotación, lo cual converge con la sentencia de Aristóteles: Los esclavos dejarán de ser necesarios cuando las máquinas se muevan por sí solas.

7. Conclusión

En suma, la libertad en sentido amplio (negativo) es una cualidad real de todo ser humano, pero solamente es una libertad efectiva (positiva) cuando el propio individuo se autodetermina, tanto psíquicamente (con el dominio de las emociones y la razón) como socialmente (con la participación ética y política).

En ese sentido, cuando se suprimen las falsas necesidades biopsicosociales, se hace posible converger los intereses y voluntades en una auténtica libertad, en caso de lograrse tal emancipación, se generarán beneficios económicos, políticos y sociales. En lo económico se superará la falsa necesidad de dinero (como mero valor de cambio), que deriva en una ambición de enriquecimiento, revalorando así el valor de uso de los objetos, es decir, su utilidad real. En lo político, se logrará una democracia directa, en la cual todos participan por una responsabilidad social y no por ambición de poder. Y en lo social, cada persona será verdaderamente libre de buscar su propia vocación (filosófica, artística o científica, entre otras) en función de su capacidad de creación, evitando así, los objetivos mundanos como la adquisición de propiedad privada, la reproducción biológica excesiva o la búsqueda de reconocimientos, entre otros.

Bibliografía

- Bunge, Mario (2000) *La relación entre la filosofía y la sociología*. Madrid, Edaf.
- Engels, Friedrich. (1972) *Filosofía*. México, Roca.
- Frondizi, Risieri. (1992) *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. México, FCE.
- Hospers, John. (1982) *Introducción al análisis filosófico*. Madrid, Alianza.
- Kosik, Karel. (1967) *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo.
- Luckacs, Georg. (1985) *Historia y conciencia de clase*. Barcelona, Orbis.
- Lowy, Michael. (1975) *Dialéctica y Revolución*. México, Siglo XXI
- Marx, Karl. (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- Marx, Karl (1993) *Miseria de la filosofía*. México DF, Quinto Sol.
- Marx, Karl. (1980) *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Madrid, Siglo XXI
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2006) *Ética*. México DF, De Bolsillo.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2003) *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI.
- Schiller, Friedrich (1990) *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthopos.

El Egoísmo

Análisis filosófico del amor

Introducción

En este capítulo se analizará el origen biológico del amor y su posibilidad en la sociedad, así como su relación con el egoísmo.

1. Origen natural

Hasta donde sabemos, en el inicio del universo todo estaba sumamente comprimido, después hubo una gran explosión que marcó el origen de todo cuanto somos y nos rodea, desde entonces varias fuerzas como la electromagnética han ejercido una influencia decisiva en el desarrollo de la existencia. El filósofo griego Empédocles intuyó que el movimiento del universo se efectúa entre dos fuerzas: el amor y el odio. En sentido literal esta afirmación resulta injustificada, pues no podemos atribuir características antropomorfas al universo, pero en sentido metafórico estaba en lo cierto: las fuerzas de atracción y repulsión provocaron que las partículas más pequeñas formaran partículas subatómicas, átomos, moléculas y en última instancia, vida y amor, entre otras. Esto no significa que podamos reducir la complejidad de tales elementos a fuerzas físicas, sólo evidencia que la materia tiene el potencial para desarrollarse en formaciones infinitamente más complejas.

En el plano biológico las fuerzas de atracción y repulsión impulsaron la emotividad en los animales, la cual surgió para favorecer la supervivencia colectiva, esto no ocurre en todos los animales, pues sólo algunos de ellos poseen la complejidad cerebral y la interacción necesaria para desarrollar emotividad, únicamente la poseen los reptiles, aves y ma-

míferos. En los seres humanos alcanzó tal complejidad que generó el amor. El cual superó la mera atracción sexual y el mero afecto familiar para generar sentimientos de unión de las más diversas formas, como el amor de amigos, el amor a la patria, el amor a la humanidad, a los animales, e incluso el amor a los objetos y a personajes imaginarios. Es decir que el origen del amor es netamente biológico, pero su desarrollo en el humano superó la mera base fisiológica para adquirir la complejidad psicosocial.

En el caso del amor de pareja, el enamoramiento parte del instinto de reproducción, donde el organismo nos impulsa a buscar una pareja que posea rasgos asociados a la fertilidad y a la procreación, como un cuerpo sano y fuerte, óptimamente desarrollado y con una personalidad confiable y sólida, entre otras cosas. En caso de encontrar a una persona con las características que requerimos, nuestro organismo reacciona hormonalmente produciendo la sensación de enamoramiento, el cual se estima que dura entre 18 y 30 meses.

Pero el amor no puede ser reducido a lo biológico o fisiológico, pues al ser el humano un ser social, el desarrollo pleno del amor requiere de una construcción social, como veremos en adelante.

2. Desarrollo social del amor

2.1 Amor filial. La base fisiológica del amor hace de éste algo instintivo, el mejor ejemplo es el amor filial, el cual produce un placer enorme tanto en padres como en hijos, pues esto es conveniente para la supervivencia genética. En ese sentido, el amor filial no es el más desinteresado sino todo lo contrario, ya que produce la satisfacción más duradera y es el que se apega más al instinto animal. En concreto, es muy común que una madre se entregue totalmente a sus hijos, pero sea tremendamente egoísta con las demás personas, pues lo único que hace es obedecer a su instinto y entregarse al placer maternal. Es por eso que las mujeres que sufren de frigidez tienden a buscar el embarazo, pues tienen dificultades psicosomáticas para amar.

2.2 Amor erótico. El amor de pareja está estrechamente vinculado con la sexualidad, pues su origen biológico es su función reproductiva. Pero una relación de pareja es principalmente una relación social, por lo que su conformación

implica cuestiones políticas, ya que involucra intereses determinados. La forma de amor erótico más politizada es aquella en la que lo predominante son estos intereses, por ejemplo, cuando el hombre da amor o regalos buscando sexo y viceversa. En este caso la relación no alcanza un amor pleno, pues no se está formando una pareja integral, simplemente son dos individuos intercambiando mercancías.

En otras palabras, cada persona posee intereses particulares que de cierto modo coinciden con los de la pareja, pero tales intereses no tienen por qué estar en conflicto constante, pues en la medida en que ambas partes forjen intereses comunes: lograrán armonizar sus intereses personales. Para ello se requiere que tengan la disposición de comprometerse para construir una relación social como lo es una pareja, integrando y superando sus deseos individuales. En ese sentido, la infidelidad no es dañina por el hecho de tener contacto con otra persona que no sea la pareja, sino por el hecho de faltar a un acuerdo de fidelidad, ya que ambos miembros pueden pactar cierta libertad sexual o sentimental si así lo deciden.

Por la misma línea, la capacidad de la sociedad de forjar relaciones sociales, de madurar colectivamente y de construir intereses comunes: se refleja en nuestra capacidad individual de formar una pareja, por lo que la relación de pareja es el mínimo común múltiplo de la sociedad. Del mismo modo que el desarrollo de la sociedad determina muchos aspectos en las relaciones de pareja, por lo que la pareja es también el máximo común divisor de las relaciones sociales.

La pareja es una microsociedad y por lo tanto no necesariamente tiene que conformarse por sólo dos personas o de personas de sexo opuesto, ya que a lo largo de la historia han existido parejas de tres o más miembros y del mismo sexo, por lo que las posibilidades amorosas en el humano son infinitas y no reductibles a funciones biológicas.

2.3 Amor fraternal. El amor entre hermanos es el origen del amor fraternal, pero no termina allí, sino que se puede extender a toda la sociedad, en la medida en que todos formamos parte del género humano. La consigna ha sido dicha una infinidad de veces por un sinnúmero de personas: ama a tu prójimo. La cuestión es el por qué de esta consigna. Y la razón consiste en que no somos entes aislados y autosuficien-

tes, sino que somos un producto histórico y social, por lo que en la medida en que aprendamos a armonizar con nuestros semejantes lograremos un mayor beneficio mutuo.

Pero no podemos concebir al amor fraternal simplistamente, como si todo se tratara de sentimentalismos, pues las relaciones sociales no son entre individuos abstractos, sino que involucran intereses políticos y económicos determinados. En ese sentido, el amor a la humanidad no puede darse en una mera filantropía, donde a pesar del esfuerzo desinteresado por beneficiar a los demás, tales actos mantienen intacto el sistema de explotación y opresión capitalista. Pues incluso los grandes donativos, al ser deducibles de impuestos, son promovidos por las grandes corporaciones para atribuírselos (como en el Teletón), aprovechándose del sentimentalismo del pueblo y de la falta de servicios gubernamentales de salud, entre otros.

Por otro lado, la caridad en sentido vulgar significa lo mismo que compasión, pero en sentido teológico representa el amar al prójimo como a uno mismo, esto implica varios elementos, primeramente no se puede dar por hecho que toda persona se ama a sí misma, pues a menudo atentamos contra nosotros mismos, cuando descuidamos nuestra salud o cuando no buscamos un desarrollo integral. Por lo que amar al prójimo como a uno mismo puede significar amarlo tan poco como nuestro amor propio. Ahora bien, suponiendo que el amor a uno mismo es óptimo, amar al prójimo no siempre trae beneficios, pues puede traernos una reacción opuesta, en la que la persona desconfie de nuestra acción y nos agrade o nos rechace. Sin embargo, suponiendo que poseemos amor propio y que la gente tiende a aceptar nuestras buenas acciones, éstas no lograrán un beneficio social, pues no implica que los demás nos imiten o que la gente que tiende a causar daño dejará de hacerlo por el beneficio que les proporcionamos. Por último, en el caso de que nos amemos óptimamente, que se acepten nuestras acciones y que la gente tienda a imitarnos y correspondernos, esto no podrá eliminar los conflictos sociales, pues los grupos humanos no se guían meramente por amor u odio, o porque busquen el bien o el mal, sino por intereses económicos, políticos y culturales, donde por más amor que se les muestre, tenderán a mantener su dominio u opresión sobre otros grupos.

Por todo ello, el desarrollo y madurez de la sociedad no requiere de un amor sentimentalista, sino de un amor-justicia, donde el amor fraternal se acompañe de una lucha

política en donde el objetivo sea que todos disfrutemos de una vida digna e integral.

El auténtico amor a la humanidad sólo puede darse cuando tomemos conciencia de la opresión económica y política que impera. Tal conciencia involucra hacer de los intereses universales nuestros propios intereses, tales como la educación, la salud, la alimentación y la vivienda para todos (Sánchez Vázquez, 2003). Es decir, los individuos y los grupos humanos actúan en razón de intereses en mayor o menor grado colectivos, pues ninguna acción es totalmente perjudicial o benéfica, egoísta o altruista, sino una mezcla de ambas. Sin embargo, ninguna acción se encuentra al margen de intereses políticos, es decir, todo acto se efectúa en función del papel que desempeñe el individuo dentro de una sociedad. Por ejemplo, la compasión sólo puede darse cuando un individuo se identifica como socialmente superior a otro, pues de otro modo no sentiría lástima. Cosa contraria sucede con la empatía, donde el objetivo es ponerse en el lugar del otro de igual a igual.

3. Amor a uno mismo

El egoísmo impera en el mundo y esto haría suponer que el amor a uno mismo es predominante, pero sucede todo lo contrario. Amarse a sí mismo significa desear lo mejor para uno y antes hay que saber qué es lo mejor, pues si nos limitamos a entregarnos a los atractivos inmediatos tan sólo lograremos dinero, poder o placer, entre otros, pero eso no implica que realmente nos amemos, pues tales ambiciones sólo implican satisfacción y pueden orillarnos a la autodestrucción.

Por tanto, amarse a uno mismo significa buscar el mayor desarrollo personal, pues sólo de esa forma estamos obteniendo un beneficio integral. Pero tal desarrollo no puede realizarse al margen de la sociedad, pues formamos parte de ella, por lo que todo desarrollo individual implica un desarrollo social previo. En otras palabras, en la medida en que logremos una integración y convivencia socialmente plenas, nuestro desarrollo individual se realizará, por lo que el amor a uno mismo sólo es posible como resultado del amor al prójimo y del amor de pareja.

En tal sentido, como el amor a uno mismo requiere que dominemos nuestras pasiones, implica que tiene que ser un ejercicio autodeterminativo, donde nos amemos libremente y no coaccionados por nuestros impulsos ni tampoco en libertinaje.

4. Conclusiones

Las fuerzas de atracción y repulsión (como la electromagnética) han propiciado la evolución del universo y la generación de vida. En nosotros radica contribuir a ese mismo desarrollo usando tales fuerzas a nivel social como el amor, la cooperación, la solidaridad y la conciencia social. Todo lo cual no puede concebirse al margen de las relaciones sociales, donde las injusticias reposan sobre el sistema de opresión y explotación capitalista.

Asimismo, hemos visto que el amor posee una indiscutible base biológica, pero no puede reducirse a ella, pues también implica una relación social y un desarrollo colectivo e individual. Y el egoísmo no es otra cosa que falta de amor propio, pues entregarnos a las pasiones inmediatas evidencia nuestra ausencia de libertad y nuestra incapacidad para forjar relaciones de pareja y sociales.

En ese sentido, ningún tipo de amor puede desarrollarse plenamente al margen de los otros, pues para amarse a uno mismo se requiere un mínimo de amor por los demás y viceversa, de modo que existe una relación dialéctica donde el amor a uno mismo, el amor de pareja y el amor a la humanidad están estrechamente vinculados a las relaciones sociales. Ya que el amor no es un objeto inalcanzable ni un fenómeno sobrenatural o un evento azaroso, sino el resultado de vinculaciones armoniosas que implican un desarrollo individual y una construcción colectiva en libertad.

Bibliografía

- Engels, Federico. (2005) *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. México, Fontarama.
- Fromm, Erich. (2004) *El arte de amar*. México, Paidós.
- Sagan, Carl y Ann Druyan. (1993) *Sombras de Antepasados Olvidados*. Barcelona, Planeta.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003) *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI.

El Fin

Análisis filosófico del significado de la vida

Introducción

Una de las preguntas más importantes de nuestra existencia es: ¿Para qué existimos los seres humanos?, ¿Hay algún propósito o sencillamente somos producto de un mero azar? En esta obra se analizan tales interrogantes contemplando nuestra constitución biótica, psicológica y social, así como nuestro desarrollo cultural en la religión, el arte, la filosofía, la ciencia y la práctica social.

1. Sentido biológico

Durante miles de millones de años no hubo vida en el universo, pues las estrellas primitivas no poseían la complejidad suficiente para producir estructuras orgánicas. Con los residuos de las primeras estrellas se formaron las de segunda generación, donde se incluye nuestro sol (Motz, 1975). Tales estrellas poseen elementos como el hidrógeno, el carbono, el oxígeno y el nitrógeno, los cuales propiciaron la vida en la tierra.

El universo tiende a la entropía, es decir, al equilibrio térmico, lo cual significa que la vida es una excepción y no la norma. En otras palabras, en la mayor parte del universo no hay vida pues la energía tiende a distribuirse uniformemente y no a concentrarse en unidades como los seres vivos. Sin embargo, cuando por azar se concentran ciertos elementos y determinadas fuerzas como la electromagnética, es posible que las moléculas se combinen de tal modo que generen estructuras complejas. Algunas de tales estructuras fueron

capaces de dividirse para generar copias de sí mismas (Sagan, 1993), así es como surgió la vida en nuestro planeta.

En sentido netamente biológico ningún ser vivo posee un propósito determinado, es decir, ninguno está hecho para algo, pues hemos sido generados por azar, aunque no solamente por eso, pues para que la vida haya surgido y se haya mantenido hasta nuestros días requirió de ciertas regularidades naturales, las cuales evidencian que desde su inicio el universo poseía el potencial de la vida, mas no el propósito de la vida, pues esta sería una afirmación antropomórfica y no objetiva.

Todos los organismos buscan seguir existiendo, para ello tienen que luchar contra la entropía del medio ambiente y competir con otros seres vivos por la supervivencia. Pero no todo es lucha, también han encontrado cómo cooperar e incluso convivir con otros seres vivos, en la medida de lo posible.

Tal competencia puede alcanzar extremos que calificaríamos de inhumanos, por ejemplo, existen plantas que son propensas a incendiarse y que poseen semillas resistentes al fuego, de modo que cuando se prenden aceleran la incineración de sí mismas y de los organismos contiguos, dejando el campo libre para sus semillas. Esto también evidencia que en cierto sentido no fue el ser humano el primero en aprovechar el fuego para su supervivencia (Sagan, 1993).

Los primeros organismos se reproducían por división celular, de modo que eran inmortales, pues en vez de perecer se partían en dos. Pero este tipo de reproducción suele ser inconveniente, pues disminuye las mutaciones y por ende tiende al estancamiento. En un ambiente donde la competencia por la supervivencia es intensa, sobrevivirá aquella especie que sea capaz de mutar más rápidamente. De este modo surgió la reproducción sexual, la cual viene acompañada de la muerte, pues al producir un organismo nuevo en vez de partirse en dos: la especie deja de necesitar a los padres y su vida sólo dura lo necesario para que sus crías se basten a sí mismas (Los humanos vivimos un poco más, pero esto es gracias a los avances médicos, hay que recordar que en la prehistoria la esperanza de vida rondaba los 40 años).

Es decir, como las especies tienden a adaptarse lo más rápido posible no necesitan que un solo organismo viva indefinidamente y provocan que en cierto tiempo sus células

dejen de regenerarse, propiciando envejecimiento, enfermedades y la muerte.

Esta lucha por la supervivencia es muy activa, tanto que las mutaciones pueden acontecer de una generación a otra. Cazador y presa evolucionan rápidamente por su constante interacción y esto les da ventaja sobre especies aisladas. Por ejemplo, cuando un virus viaja de un continente a otro tiende a atacar masivamente a la población, cosa que no sucede con la población de donde viene, pues tales organismos ya han generado defensas para tratar de combatir la epidemia durante muchas generaciones. Otro ejemplo, las espinas en las plantas, el veneno que producen o el mal sabor son defensas contra los herbívoros, los cuales también producen resistencia. El hecho de que la mayoría de los mexicanos coman chile muestra tal evolución.

En síntesis, la vida no surgió por mero azar, pero tampoco obedece a ningún propósito, sino que el universo posee el potencial suficiente para generar vida, la cual busca sobrevivir y trascender mediante una lucha y cooperación constante con el medio y entre los mismos seres vivos. Simpson explica que la evolución no es azarosa ni teleológica, en tanto que la divergencia entre las especies evidencia que no se dirigen a ningún punto determinado y la convergencia entre sus características (como la similitud entre el ala de una mariposa y de un pájaro) muestra que no es mero azar, sino que cada especie tiende a su supervivencia y su desarrollo con un sentido o dirección, lo cual no excluye la posibilidad de que algunos organismos se planteen propósitos, como veremos en adelante.

2. Significado pasional

Hemos visto que la vida en general posee un “sentido”, pero si en vez de seguir llanamente una dirección buscamos auto-determinarnos, es decir, hacer que nuestras acciones se encaminen a un fin específico, logramos darle “significado” a la vida. En adelante se examinarán los posibles significados que pueden conducirnos.

El desarrollo de la psique humana logró superar la mera función biológica de los demás seres vivos y nos brindó la capacidad de razonar, lo cual implica que podemos proponernos objetivos y no meramente obedecer a nuestros

instintos. Pero tales instintos no desaparecieron, sino que se transformaron en pasiones. Es decir, nuestra necesidad de supervivencia individual adquirió nuevas formas, las cuales veremos a continuación.

La ausencia de un objetivo predeterminado en nuestras vidas propicia que tengamos que buscarlo por nosotros mismos, o simplemente alimentarnos y reproducirnos como animales. Este problema ha generado que busquemos modelos a seguir, como la idea de éxito, la cual deriva directamente del mismo elemento que contribuyó al desarrollo de nuestra razón: la capacidad de resolver problemas. En otras palabras, aquél que logre resolver de mejor forma sus problemas ante la vida será aquél que obtenga mayor éxito.

El problema radica en que no poseemos un parámetro para determinar cuáles problemas son primordiales y hasta qué punto su resolución alcanza el éxito. Por ejemplo, uno de los más atractivos objetivos para considerar a una persona exitosa es la riqueza material, y la propiedad privada. Es decir, nuestra capacidad para resolver problemas de supervivencia, tales como la vivienda, la alimentación y la salud, puede garantizarse con un exceso de recursos materiales. Pero esto sólo satisface nuestras funciones biológicas, por lo que tal riqueza no nos brinda un significado de la vida, sólo su mantenimiento.

Otro objetivo que suele buscarse es el placer en cualquier de sus formas, como el sexo, las drogas, el amor e incluso la maternidad y la paternidad. Es decir, si no hallamos el significado de la vida, al menos podemos disfrutarla al máximo antes de morir, de este modo algunas personas enfocan su existencia en tales placeres, pues no podemos negar que hasta la maternidad y la paternidad son unos de los más grandes placeres que pueda experimentar el ser humano.

Además la paternidad suele constituirse como la búsqueda de trascendencia, para sentir que dejamos algo de nosotros mismos antes de morir. Inclusive la búsqueda de fama y reconocimientos obedece a esta búsqueda por inmortalizarnos. Pero tales trascendencias son meramente biológicas o ególatras según el caso, por lo que no brindan un significado a la vida humana.

Todas estas actividades derivan de una base biológi-

ca, aunque su complejidad sea mayormente psicológica, en tanto que el organismo nos brinda placer sexual para impulsar la reproducción, las drogas surten un efecto extremo del placer que nos producen nuestras propias hormonas y el amor fue generado para impulsar la supervivencia colectiva. Pero tales objetivos sólo nos brindan una plenitud pasajera y meramente biopsicológica, de ningún modo nos otorgan un significado en la vida.

Por la misma línea, la legendaria piedra filosofal ofrecía riqueza (al convertir los metales en oro) y juventud eterna (como la fuente de la juventud), lo cual es paradójico, pues la filosofía busca el significado de la vida y la piedra que lleva su nombre brindaría exactamente lo opuesto: aquellos placeres carentes de significado, ya que brinda una pasión psicológica (la riqueza) y una función biológica (la longevidad). En tanto que la mera sucesión de la vida (vivir por vivir) no significa nada por sí misma, provocando una trascendencia meramente cuantitativa, lo que requerimos es forjarnos objetivos sustanciales, como veremos más adelante.

En síntesis, mediante el desarrollo de la conciencia y el raciocinio logramos superar la mera funcionalidad biológica, esto generó la posibilidad de forjarnos objetivos de vida, pero si tales objetivos son meramente pasionales no obtendremos un significado plenamente humano, sino una mera desviación de nuestra animalidad, por lo que habrá que buscar dicho significado en otro ámbito.

3. Significado religioso

El hecho de que podamos proponernos objetivos en la vida implica (1) la posibilidad de que la existencia misma tenga un objetivo en general; además, (2) las pasiones en exceso pueden ser perjudiciales y (3) el sufrimiento y la muerte son más duros en el humano que en otros seres vivos en tanto somos más conscientes de ellos. Estos tres factores propiciaron el desarrollo de las religiones, pues la mayoría de ellas se relacionan con dichos elementos.

En ese sentido, la mayoría de las religiones nos ofrecen un significado de la vida que supera la mera función biológica o el mero goce pasional, ya que su sentido es sobrenatural. El problema radica en que no se busca el sentido

de esta vida en sí misma, sino mediante la suposición de que la existencia reside en otra vida, con la posibilidad de que esta otra también radique en otra más y así al infinito. ¿No será mejor concretarse en buscar el significado en esta vida?

La religión también ofrece un freno a las pasiones desmedidas (comúnmente llamadas pecados) y brinda consuelo al sufrimiento (el cual es necesario para la supervivencia, pues nos avisa del daño o peligro). De este modo, las funciones biológicas se transformaron en pasiones psicológicas y éstas a su vez se combatieron mediante la pasión religiosa, pues debido a que las religiones tienden a la imposición de dogmas, su seguimiento sólo puede realizarse pasivamente. El problema consiste en que tal sumisión puede engendrar diversos problemas: la represión, la hipocresía o la enajenación.

La represión surge cuando las instituciones religiosas son tan opresivas que los fieles reprimen sus pasiones, ya que éstas derivan de funciones biológicas y no pueden extirparse de la constitución humana. Esto provoca por ejemplo, que las expresiones religiosas sean a menudo eróticas (como en *El Cantar de los Cantares*). La hipocresía consiste en una represión a la que no le basta manifestarse indirectamente y provoca (por ejemplo) la pedofilia en los sacerdotes, pues no todo hombre es capaz de abstenerse sexualmente, esto no justifica el crimen de pederastia, sólo intenta explicarlo. Por último, si nuestras pasiones no se subliman en la expresión religiosa, ni se liberan en la hipocresía, provocarán que nos sintamos ajenos a nuestro organismo, repudiándolo como algo ajeno y sufriendo trastornos psicológicos.

Por otra parte, nuestro instinto de supervivencia se transformó en miedo a la muerte y ésta derivó en creencia en la inmortalidad. De este modo, las religiones ofrecen una salida a tal temor mediante la extensión indefinida de la existencia y una trascendencia sobrenatural.

Pero la inmortalidad no resuelve el significado de la vida, lo único que hace es alargarla. Peor aún, puede restarle significado, pues al durar mucho valoramos menos cada momento. Por eso los griegos preferían ser mortales y disfrutar de la vida que obtener la inmortalidad de los dioses y aburrirse por toda la eternidad, pues la levedad

de la existencia es la que le brinda intensidad.

Asimismo, el nirvana sufre de deficiencias similares, si para evitar el sufrimiento evitamos el placer, lo mismo da que no existamos, pues no estamos experimentando la vida. Y en el caso del Cielo, una dicha eterna sin sufrimiento pierde todo su sentido, pues sin riesgos toda emoción se anula (basta imaginar un juego de azar donde siempre se gana).

En la actualidad la religión ha perdido fuerza, aun así existen personas que han hallado otra forma de enfocar su pasión religiosa: el fanatismo deportivo y musical, entre otros. Toda persona que se obsesione con algún personaje que admire, al grado de basar su felicidad en la entrega que siente sobre tal persona (o imaginario), estará apasionada religiosamente sin tener religión, tal ejercicio podrá brindarle cierto sentido a su vida, pero de ningún modo un significado pleno, pues seguirá derivando su dicha de una pasión enajenada.

En síntesis, lo rescatable de la religión consiste en que intenta brindarnos un significado de la vida, pero como el sentido que propone consiste en una evasión a esta vida, no nos otorgará un significado en sentido estricto, sino en función de agentes externos, por lo que seguiremos con nuestra búsqueda.

4. Significado Artístico

Las pasiones psicológicas resaltan nuestra naturaleza animal y las pasiones religiosas nos alejan de este mundo, pero el arte nos acerca a la realidad y esto lo logra en razón de que tanto el artista como el espectador requieren partir de la realidad para imaginar y crear sus obras, esto sucede en tanto el ser humano posee capacidad inventiva y esto no es otra cosa que su libertad.

En otras palabras, el arte evidencia que el humano es libre, donde la libertad no consiste en una mera arbitrariedad ni tampoco en un mero determinismo, es decir, "...la inseguridad basada en la ignorancia, que elige al parecer, caprichosamente entre un cúmulo de posibilidades distintas y contradictorias, demuestra precisamente de ese modo su falta de libertad, demuestra que se halla dominada por el objeto al que debiera dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior,

basado en la conciencia de las necesidades naturales”, tal como explica Engels (1972:120).

Dicho de otro modo, para que el arte se realice plenamente, tenemos que ser capaces de dominar la naturaleza exterior (como los materiales) y la naturaleza interior (como las pasiones), pues una obra de arte es aquella que logra efectuarse mediante la libre autodeterminación y sólo así podrá crear y no meramente copiar.

En consecuencia no se trata de reprimir nuestra animalidad como suele hacer la religión, sino en dominar nuestras pasiones, lo que sólo es posible asimilándolas. Al reprimirlas estamos dejando de vivir y al dominarlas estamos viviendo en libertad.

Por otro lado, el arte también nos acerca a la realidad porque la representa y esto no significa que la copie o que la trasgrede, pues “la apariencia es estética sólo si es sincera (si renuncia explícitamente a todo derecho de realidad) y sólo si es autónoma (si prescinde de todo apoyo de la realidad)”, según explica Schiller (1990:353). Por tanto, mediante el arte es posible que conozcamos la realidad sin enfrentarla de lleno y esto puede ayudarnos a asimilar el sufrimiento. Aristóteles sostenía que el valor de la tragedia griega consiste en que nos enfrenta con la realidad más cruda posible, de modo que nos ayuda a enfrentar la vida real con mayor valor y coraje.

En contraste Moliere mostró que también la comedia nos enfrenta a la realidad, pues burlarse de ella es otra forma de asimilarla. Las bromas son un ejemplo de ello: jugamos a hacerle creer a alguien que algo malo le pasa cuando sólo es un invento.

Esto ocurre porque el arte “juega” con la realidad, de modo que la hace más digerible. Schiller (1990) decía que el impulso del juego nos ayuda a dominar nuestra razón y nuestras pasiones, es decir, cuando jugamos y cuando hacemos arte nos introducimos a una realidad ficticia, la cual nos entrena para enfrentar la realidad concreta.

Por eso los juegos de violencia no son perjudiciales en absoluto, Michael Moore en su documental “Bowling for Columbine” (2002) muestra cómo los videojuegos violentos son tan comunes en Canadá como en Estados Unidos, pero sólo en Estados Unidos hay una violencia excesiva en las calles. La razón de esto es que en Canadá no hay tanto amari-

llismo en las noticias como en Estados Unidos. Esto muestra que efectivamente las actividades lúdicas nos integran a la realidad y la violencia real puede propiciar más violencia.

En síntesis, no se trata de entregarnos a nuestras pasiones, pero tampoco de evadirlas como en la religión, sino de dominarlas y asimilarlas, con lo cual puede ayudarnos el juego y el arte (siempre que no se entienda por juego los juegos de azar, pues si implica dinero ya no es un juego, sino una actividad pasional). Pero debido a que el arte no afronta la realidad directamente, no nos puede otorgar el significado de la vida explícitamente, sino sólo por comparación, por lo que continuaremos nuestra búsqueda.

5. Significado filosófico

La filosofía es precisamente la encargada de buscar el significado de la vida, pues se supone que es su tarea primordial, todo esto es justo lo que hemos estado haciendo en esta obra: filosofando, pero no podemos meramente filosofar, pues pensamientos sin contenido son vacíos, tal como explica Kant (2007), por lo que la filosofía sólo es capaz de responder a tales preguntas si logra conocer la realidad.

Los neorrománticos como son los de la teoría crítica, hermeneutas, existencialistas y fenomenólogos han buscado el significado de la vida apegándose ya sea al misticismo o al arte. Pero ya vimos que pretender significar la vida mediante otro mundo sólo provoca que evadamos el problema o lo divinicemos. También vimos que si bien el arte nos suaviza la realidad al representarla como comedia o como tragedia, no la aborda directamente, por lo que su significación es meramente analógica (por comparación).

A su vez, los positivistas lógicos afirman que el significado de la vida es un pseudoproblema, es decir, una afirmación carente de significado, en tanto que la palabra "significado" se refiere a una afirmación con sentido lógico que parte de la realidad y la vida no tendría significado por sí misma pues ya forma parte de la realidad.

La confusión radica en pretender que la vida posea un significado antropomorfo en sí misma. Por el contrario, lo que buscamos es darle un significado a nuestras vidas a

partir de la realidad, pero sin imponerlo desde nuestras motivaciones, lo que sería meramente pasional.

En síntesis, la filosofía es la disciplina encargada de buscar el significado de la vida, pero no podemos apegarnos a la religión y al arte como los neorrománticos, ni tampoco suprimir el problema como los positivistas lógicos. Sino que habremos de suavizar la realidad con el arte y a su vez buscar una disciplina que aborde la realidad directamente, lo que veremos en adelante.

6. Significado científico

La ciencia aborda la realidad directamente, esto nos haría suponer que ella sola encontrará el significado de la vida, pero esta disciplina no se enfoca en tales divagaciones, pues lo que busca es resolver problemas y adquirir conocimiento objetivo y explicativo (Bunge, 1976).

Aun así Sagan (1993) propone que como la naturaleza fue capaz de generar organismos que pueden conocerla: nuestro destino es el conocimiento. En ese sentido, enfocar nuestra existencia en conocer el universo y a la humanidad es una tarea muy significativa, pero aun cuando conozcamos lo más esencial de la materia o de la sociedad, conocer por conocer no nos brinda un significado de la vida. Por tanto, afirmamos que aun cuando la ciencia no nos brinde el significado de la vida, nos otorga el conocimiento necesario para seguir con nuestra búsqueda.

Dicho conocimiento sugiere que el desarrollo de la materia devino desde las partículas subatómicas a los átomos, pasando por las moléculas, los seres vivos, las sociedades y la tecnología. Es decir, la naturaleza logró generar seres inteligentes como los humanos capaces de transformar su entorno y a ellos mismos. Esto no sólo representa que el universo posee un sentido hacia el desarrollo, sino que somos protagonistas en dicho proceso. En nosotros radica empalmar el significado de nuestras vidas con el sentido del universo, como veremos más adelante.

Lo que proponemos es que el sentido necesario del universo (o Ser) se desarrolla en el orden que sugiere Bunge (1976) y que coincide con la historia natural y social (físico, químico, biológico, social y técnico), pero para que

tales niveles sucedan se requiere de ciertas condiciones. Por ejemplo, en el nivel físico se necesita que el universo posea cierta magnitud, en el nivel químico que haya cierta estabilidad molecular, en el nivel biológico que haya equilibrio químico en un determinado planeta o similares, en el nivel social que haya cierto desarrollo cerebral en los animales (al menos en el caso nuestro) y en el nivel técnico que tales animales hayan desarrollado las suficientes relaciones interpersonales y habilidades manuales para tal producción. Por lo que si bien el desarrollo no es lineal, tampoco podría ser cíclico, más bien posee un sentido complejo, en tanto cada nivel requiere de ciertas condiciones que hacen imposible una evolución que regresara al inicio, sólo serían posibles los retrocesos con fenómenos destructivos.

El hecho de que la mayor parte de la materia física no forme compuestos químicos, la mayor parte de los compuestos no formen moléculas orgánicas, la mayor parte de tales moléculas no formen parte de la vida y que la mayor parte de la vida no genere sociedades y tecnología; podría sugerirnos que la materia no tiende al desarrollo. Pero no estamos defendiendo un desarrollo lineal en el cual todo se dirija a un mismo objetivo, sino que el hecho de que exista una complejidad cada vez mayor en la materia, aunque sea en una mínima parte de ella: evidencia que posee una tendencia por mínima que ésta sea.

En pocas palabras, si partimos del arte que nos suaviza la realidad, agregamos a la ciencia que nos brinda conocimiento objetivo y añadimos a la filosofía que reflexiona sobre el sentido de la vida: tal vez encontremos tan ansiado significado. Pero no es suficiente, pues la vida no es meramente representación, conocimiento o reflexión, sólo podemos enfrentarla plenamente viviéndola, por lo que requerimos de la práctica social para encontrar tan ansiado significado, o al menos eso esperamos.

7. Significado social

Los animales poseen un instinto de conservación individual, pero también un instinto de conservación colectiva. Tales instintos se adaptan a las condiciones que se presenten, por ejemplo, cuando se trata de conseguir alimento suelen

agruparse y cazar en equipo, pero también pueden luchar vorazmente cuando hay poco alimento, al grado de aniquilarse unos a otros.

En el ser humano tales instintos se transformaron en cooperación y competencia, y en cada época histórica han variado su proporción. En las comunidades primitivas la cooperación fue predominante, pues era más efectivo cazar y recolectar en equipo que individualmente.

Con el surgimiento de la agricultura y de la ganadería hubo cierto exceso de producción, lo cual favoreció el acaparamiento de los recursos por unos cuantos (como los emperadores, los señores feudales y los burgueses) y el sometimiento de la mayor parte de la población. Esto ocurrió en razón de que el interés por el bien individual predominó sobre el bien común, dado que las condiciones materiales fueron favorables a tales relaciones y la madurez social era mínima.

Con el desarrollo del capitalismo la producción se aceleró, pero lejos de favorecer a la humanidad ha aumentado su opresión, en tanto que en el año 2000, 36 millones de personas en el mundo murieron de hambre o por causa de enfermedades por carencias, al mismo tiempo, la Bolsa de Materias Primas Agrícolas de Chicago señaló que a nivel mundial existían alimentos suficientes para una población de 12 mil millones de seres humanos, cuando sólo somos la mitad. Esa bolsa de valores está dominada por seis transnacionales, que son las que fijan los precios anuales de los productos agrícolas y las que sentencian a pueblos enteros a vivir en la miseria y la hambruna (Rodríguez, 2003).

En ese sentido, no existimos como individuos aislados, sino que formamos parte de la humanidad, por lo que un auténtico significado de la vida tiene que partir de la sociedad como un todo. Sólo si somos capaces de actuar en conjunto y en beneficio de todos: lograremos autodeterminarnos colectivamente y forjar una sociedad que nos resigne socialmente. El hecho de que siga imperando el bien individual evidencia que no hemos sido capaces de superar nuestra animalidad, la cual toma la forma de pasiones, como vimos en la primera sección.

En otras palabras, para superar el sentido pasional tenemos que buscar el significado social, el cual se constituye por la conducta prosocial. Es decir, aquella conducta que procure el beneficio de los demás, pero no en un mero altruismo en el

que se dejen intactas las relaciones económicas, sino uno que busque superar la desigualdad, combatiendo las injusticias y que a su vez forje una sociedad autodeterminativa, en la cual cada persona pueda desarrollarse libremente.

Tal conducta no puede efectuarse aisladamente, pues el problema no es individual sino mundial, por lo que además de luchar contra nuestras propias pasiones, habremos de concienciar a los demás, de modo que logremos combatir la opresión y la explotación de manera colectiva, es decir, en una lucha política. Donde estemos dispuestos a dar la vida por los demás, pues es preferible morir por significar la vida que vivir nihilistamente (sin significado). Morir por la vida que vivir para la muerte.

Esta lucha tiene que enfocarse incluso contra la propiedad privada, pues una cosa es poseer bienes que requerimos para vivir dignamente (como un hogar) y otra muy distinta es poseer propiedades que sobrepasen nuestras necesidades o que priven a los demás de las necesidades básicas. Por tanto, siempre que nuestras herramientas se relacionen con un sentido pasional, tenderemos al egoísmo y al lujo, evidenciando nuestra poca madurez social y nuestro instinto animal de territorialidad.

Los santos y los sabios en la historia solían aconsejar un freno a las pasiones y cierto tipo de conducta con fines sociales, de ellos podemos recuperar muchos aspectos, siempre que se supriman sus rezagos religiosos, su excesivo ascetismo o sus deficiencias políticas. Gramsci (1985) mencionaba que los revolucionarios de hoy equivalen a los santos del ayer, pues la conducta prosocial es similar en ambas épocas.

Además, darle un significado social a la vida nos permite converger tal objetivo con el sentido del universo, pues si el universo tiende a un desarrollo que va de lo físico a lo social y técnico; esto sugiere que en la medida en que logremos armonizar nuestras relaciones sociales garantizaremos nuestra supervivencia como especie y aceleraremos nuestro desarrollo cultural y tecnológico.

Consecuentemente, si buscamos un significado social a la vida, contribuiremos al desarrollo de la humanidad y al mismo tiempo provocaremos que el arte, la ciencia, la filosofía y la tecnología se socialicen, de modo que al concienciarnos participemos en el sentido del universo.

8. Conclusiones

Si partimos de nuestra constitución biológica, dominamos nuestras pasiones, suprimimos el significado religioso porque evade la realidad, suavizamos la vida con el arte, reflexionamos sobre la existencia con la filosofía, apoyamos nuestro conocimiento en la ciencia y enfocamos nuestra conducta en beneficio social: lograremos darle un significado a la vida que al mismo tiempo converja con el sentido del universo. Ya que la vida por sí misma no posee un significado, sin embargo su evolución generó al ser humano, el cual tiene la posibilidad de darle un significado universal a su existencia.

Enfocar nuestra existencia en las meras pasiones, en otro mundo o en el mero conocimiento: no nos satisfará del todo, sólo podemos significar nuestra vida plenamente cuando poseamos un objetivo social. Ya que la muerte acabará con nosotros y tenemos la oportunidad de trascender significativamente en beneficio de la humanidad, de lo contrario habría dado igual que nacióramos como meros animales o incluso que no hayamos nacido.

En otras palabras, podemos trascender biológicamente con los hijos, pasionalmente con la fama, religiosamente con la supuesta inmortalidad del alma, artísticamente creando o apreciando obras que nos integren al mundo, filosóficamente al preguntarnos por el significado de la vida, científicamente conociendo el universo y socialmente dando nuestra vida por la justicia y la concienciación. Pero sólo si combinamos la trascendencia artística con la filosófica y la científica, y estas tres las enfocamos en la trascendencia social: lograremos la mayor trascendencia posible, pues estaremos contribuyendo al desarrollo integral de la humanidad y en cierta medida al desarrollo del universo.

Por último, biológicamente estamos sometidos a la naturaleza, a nivel pasional somos títeres de nuestras emociones, mediante la religión idolatramos a la naturaleza o la subordinamos a lo supuestamente divino, por lo que en estos casos seguimos sometidos a la intemperie o a invenciones humanas, según el caso. Pero mediante el arte somos capaces de integrarnos emocionalmente a la naturaleza, mediante la filosofía podemos asimilarla racionalmente, gracias a la ciencia podemos conocer el universo, dominarlo y transformarlo. Y enfocando estas tres últimas disciplinas en la prác-

tica social: seremos capaces de construir relaciones sociales armoniosas y lograr el desarrollo político que supere las contradicciones mundiales.

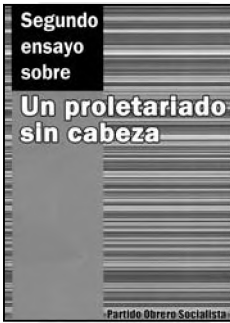
No se trata de contemplar, adorar o negar pasivamente a la naturaleza, ni de temerle, sino de dominar nuestra naturaleza interior (las pasiones) y la naturaleza exterior, tal como explica Engels, pues si sólo dominamos nuestro interior seremos incapaces de enfrentarnos al mundo y si sólo dominamos la naturaleza exterior acabaremos con el planeta.

Ya que el universo no está hecho exclusivamente para nosotros, pero tenemos la posibilidad de ser sus protagonistas, lo que sólo es posible si la humanidad se desarrolla infinitamente.

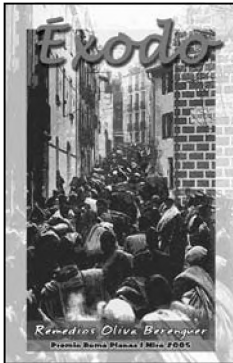
Bibliografía

- Aristóteles (1985) *La poética*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- Ayer, A. J. (Comp.) (1967) *El Positivismo Lógico*. La Habana, Instituto del Libro.
- Blanck de Cereijido, Fanny. (2002) *Vida, Tiempo y Muerte*. México, FCE.
- Bunge, Mario. (1976) *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires, Siglo veinte.
- Engels, Friedrich. (1972) *Filosofía*. México, Roca.
- Gramsci, Antonio. (1985) *Antología*. México, Siglo XXI.
- Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue.
- Moore, Michael. (2002). *Bowling for Columbine* (Película de cine).
- Motz, Lloyd. (1975) *El Universo, su Principio y su Fin*. Barcelona, A. Bosh.
- Rodríguez Lascano, Sergio. (2003) "Atrás del Boato Militar" en *Rebeldía*, Año 1, No. 4, México, Arte z.
- Sagan, Carl y Ann Druyan. (1993) *Sombras de Antepasados Olvidados*. Barcelona, Planeta.
- Schiller, Friedrich. (1990) *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos.
- Simpson, George Gaylord. (1961) *El Sentido de la Evolución*. Buenos Aires, Eudeba.

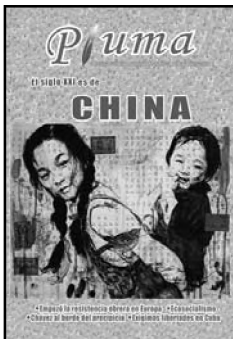
Otras obras publicadas por la editorial



Tres textos sobre la situación política mundial componen este volumen. Redactados en los años 1997, 1999 y 2005, son un esfuerzo por comprender los conflictos internacionales más sobresalientes de esta época.



Este libro recoge el sufrimiento de miles de españolas y espolos expulsados de su patria por el general Francisco Franco y que, cargando fardos y maletas, llegaron a Francia en 1939 con la esperanza que allí encontrarían abrigo y protección.



Pluma, es la revista teórica de la Corriente de Izquierda Revolucionaria, pretende ser un partido mundial de la revolución socialista. Pluma fue el seudónimo del gran revolucionario ruso León Trotsky.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2010 en Maguncia Impresores, 5 de febero No. 288, Col. Obrera, C.P. 06800, Tel. 5740-5625

Se tiraron mil ejemplares sobre papel bond cultural de 44 kg. en interiores y cartulina couché de 250 gr. en la portada.

La filosofía es la disciplina encargada de responder a los cuestionamientos fundamentales del universo y del ser humano. En esta obra se busca clarificar tales interrogantes mediante un enfoque dialéctico, el cual concibe la realidad como una totalidad en constante cambio, en el que cada aspecto forma una unidad con su opuesto y donde el análisis y la síntesis se constituyen como una labor constante para obtener una visión coherente y propositiva.

Se abordan aspectos epistemológicos que involucran a la religión, el arte, la filosofía, la ciencia y la praxis. Luego se profundiza en aspectos ontológico-metafísicos como Dios, el alma, el ser, la nada, el hiperespacio y el infinito. Finalmente se concluye en cuestiones ético-políticas como la libertad, el egoísmo, el amor y el significado de la vida.

Con este estudio se pretende resolver las más grandes interrogantes del universo, como son: ¿De dónde venimos? ¿Qué es el humano? Y ¿A dónde vamos? Para ello se ha contemplado tanto a la filosofía neorromántica (como los fenomenólogos, hermenéuticos y existencialistas), como a los analíticos (Bunge, Frondizi y Hospers, entre otros) y a los marxistas (como Engels, Sánchez Vazquez y Kosik). De modo que se busca una visión lo más compleja posible, pero sin caer en un eclecticismo insalvable.

El lenguaje utilizado busca ser accesible para estudiantes de preparatoria, pues consideramos que toda obra filosófica debe estar hecha para el público en general, ya que la labor del filósofo consiste en sugerir un significado a la vida de todas las personas y no filosofar por mera erudición.



El Lic. Mauricio Dimeo Coria estudió filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, titulándose con la tesis “Materia, Realidad y Existencia en Mario Bunge”.

Ingresó a la maestría en Metafísica y Ontología en la división de estudios de posgrado de la misma facultad. Obtuvo mención honorífica en el concurso de cuento “sexo: placer o represión” en el Centro Cultural “Circo Volador”, en Febrero de 2004. Publicó un capítulo del presente libro en la revista *Revuelta*, que edita el Comité Cerezo México. Actualmente está preparando su tesis de maestría sobre las hipótesis metafísicas en la ciencia.

Correo electrónico:
mau_dimeo@hotmail.com



Ediciones
El socialista