

# *Vertientes*

*Revista de estudiantes de filosofía*



*Universidad Tecnológica de Pereira*

*Nº7*

*ISSN: 2665 - 4725*

*Noviembre, 2022*







*Vertientes*

---

*Revista de estudiantes de filosofía*



## **Vertientes**

Revista de estudiantes de filosofía

Nº7

Junio - Noviembre 2022

ISSN: 2665 - 4725

### **Director**

Sebastián Mejía Morales

### **Subdirectora**

Linda Marcela Chito Carmona

### **Comité Editorial**

Carlos Arturo Álvarez Montes

Sebastián Mejía Morales

Daniel Steven Carvajal Ceballos

Linda Marcela Chito Carmona

Sebastián Hernández Orozco

Maria Fernanda Quintana

Juan Camilo Grisales Giraldo

Stefhanye Bonilla López

Natalia González Henao

### **Ilustraciones**

Juan Camilo Grisales Giraldo

### **Diagramación y Diseño**

Juan Camilo Grisales Giraldo

Contacto e información

E-mail: [revistavertientes@utp.edu.co](mailto:revistavertientes@utp.edu.co)

Facebook: /RevistaVertientes





CONTENIDO





15

*La intimidad como fundamento para conocer a Dios en las Confesiones de San Agustín*

*Natalia González Henao*

25

*Reflexiones sobre la naturaleza de la fuerza gravitacional desde los planteamientos de Sir Isaac Newton y Leonhard Euler*

*Juan Pablo Acevedo Quevedo*

45

*¿Cuál es la función de los deseos dentro de la educación aristotélica? Un análisis desde algunos apartados de la Ética y la Política*

*Carlos Arturo Álvarez Montes*

61

*“Yo soy” como expresión de Libertad*

*William Andrés Arana Rozo*

73

*¿Para qué escribir?*

*Juan Manuel López Rivera*



## **Arte gótico: la novedad medieval en el desarrollo de la estética occidental**

La convención historiográfica más extendida para un periodo cruzado por la guerra, procesos de mitigación para con las ideas que contrarían las cosmovisiones arraigadas, las epidemias y otros acontecimientos considerados reprobables para nuestros contemporáneos, es el criterio con el que se piensa y juzga al medioevo. Así, los rótulos de retroceso intelectual, ignorancia masiva, superstición religiosa y subyugación arbitrada por la unión iglesia-estado, justifican la máxima expresión de “época oscura” que comporta un tránsito entre edades significativas para el desarrollo del pensamiento humano. Sin embargo, los conflictos surcan y han surcado cada uno de los periodos más estimados por los críticos; periodos todos que dotan a la cultura occidental de importantes aportes siendo lo medieval un conductor de novedades estéticas y conceptuales por boca de sus pensadores muy estimables como los de cualquier edad

Dicho esto, en el siglo XII y XIII tras la aparición del arco ojival, bóvedas de crucería, contrafuertes, tracerías o ventanales y las coloridas vidrieras característicos de los sitios más representativos de las ciudades: templos, universidades, ayuntamientos y monasterios, hablan de un desarrollo de la arquitectura. Y pese a que el gótico como estilo artístico esencialmente fue materializado en expresiones arquitectónicas como las ya referidas, también se destacó en la caracterización simbólico-religiosas de los tallados y esculturas en relieve, además de una brillantez expresada tanto en manuscritos como en pinturas y frescos del tiempo. Ciertamente la apertura a lo absoluto, a lo sagrado, es el sentido más extendido de las muchas expresiones iconográficas y monumentales del medioevo exhibidas en las particularidades enunciadas del gótico, pero estas mismas representaciones pueden contener otros significados.

De aquí que, aquellas grandes construcciones del ingenio del hombre medieval por el empleo de elementos arquitectónicos que hicieran posible tal empresa, denota la imposición de una ideología que pretendía explicar la mayoría de cuestiones humanas de acuerdo con la interpretación del gótico de historiadores como George Duby (1977). Por otra parte, la razón de prueba respecto de la armonía, concordancia y toda unión entre los seres y el mundo según pensada por los autores del tiempo, justifica también la presencia del gótico en la perspectiva de medievalistas como Jacques Maritain (1945). Por ello, la equivocidad de sentidos para un mismo fenómeno estético del que los críticos medievales extraen despreciables implicaciones en su emergencia, asimismo existen valoraciones de tipo laudatorio que muestran la bondad de una faceta artística que contribuyó al desarrollo del pensar estético del hombre.

**Estiven Valencia Marín**

Catedrático de la Universidad Católica de Pereira





La intimidad como fundamento para  
conocer a Dios en las *Confesiones* de

# San Agustín

Natalia González Henao

Licenciatura en Filosofía

Universidad Tecnológica de Pereira

### **Resumen**

El propósito de este texto es describir la manera en que Agustín de Hipona logra configurar como única posibilidad de encuentro con Dios el alma humana y no el mundo exterior. Para Agustín, solo desde la mirada hacia la interioridad y la exploración en el sujeto puede el ser humano acercarse al descubrimiento de Dios. Se abordarán los conceptos de tiempo, alma y memoria con el fin de ahondar, en la visión teológica del autor, elementos necesarios para comprender cómo se concibe la intimidad. Al desarrollar este tema se toma como texto base las *Confesiones* de San Agustín (1979), enfocando la mirada sobre los libros X y XI, fundamentales para el estudio del mundo interior.

**Palabras clave:** *intimidad, Dios, alma, tiempo, mundo exterior.*

### **Abstract**

The purpose of this text is to describe how Augustine of Hippo manages to configure the human soul and not the outside world as the only possibility of encounter with God. For Augustine, only from the look towards interiority and exploration in the subject can the human being approach the discovery of God. The concepts of time, soul and memory will be addressed to understand theological vision of the author, elements necessary to understand how intimacy is conceived. For development this theme, the base text is the *Confessions* of san Augustine (1979), mainly in the books X y XI, fundamental to study the inner world.

**Keywords:** *intimacy, God, soul, time, outside world.*

## Introducción

La pretensión de este texto es abordar cómo se expone el asunto de la intimidad en las *Confesiones* (libros X y XI) de san Agustín de Hipona. En este sentido, es fundamental desarrollar otros aspectos con el fin de profundizar en lo descrito, entre ellos su concepción del tiempo primordialmente, luego algunas consideraciones acerca del alma, la memoria y finalmente sus perspectivas teológicas como argumentación al asunto de la temporalidad. Con base en lo anterior, se recurre a algunos comentaristas que han puesto su mirada sobre este mismo asunto, como el profesor de la Universidad del estado de Michigan Ronald Suter (1965), el catedrático de la Universidad de Extremadura Luis Merino Jerez (2000) y el filósofo y ensayista Julián Marías (1999/2000). Para ampliar la exposición se acude a Pedro Cervio (2007) y a Enrique Eguiarte (2016), uno de los grandes estudiosos de san Agustín en la actualidad.

La primera parte de este trabajo responde a la importancia de pensar la intimidad en el hiponense, debido a la fuerza que tienen sus consideraciones con relación a una configuración más precisa de la singularidad. Si bien es cierto que en la antigüedad otros pensadores como Sócrates, Epicuro o Marco Aurelio se ocuparon de pensar el mundo interior, el obispo de Hipona logra otorgarle un sentido distinto al que se había empleado hasta el momento. En síntesis, se tiene como objetivo expresar la forma en que Agustín intenta buscar a Dios, acto que se da desde lo más profundo de sí.

En la segunda sección es donde se tratan los conceptos de *tiempo*, *alma* y memoria, elementos que permiten explicar las consideraciones teológicas,<sup>1</sup> es decir, la manera en que el autor concibe a Dios. Cabe destacar que las características a las cuales hace referencia se alejan enormemente de la religiosidad, dado que logra cuestionar su realidad, comprender a Dios dentro de todos sus misterios. El autor realiza una conceptualización de este para poder entenderlo, escapando de la religión. Asimismo, problematiza las capacidades divinas, evita otorgarle cualidades físicas y experienciales asegurando que nada tienen que ver con él, tal como se podrá comprender con claridad más adelante. Además de lo anterior, el objetivo es analizar cómo Agustín reafirma la necesidad de pensar en el sujeto, dotando la interioridad de un nuevo significado: el alma como espacio donde confluyen lo humano y lo divino.

Entre las conclusiones que se quieren alcanzar está comprender el proceso de Agustín para introducirse en su alma, cómo según el autor desde el plano espiritual se coincide con Dios, cuáles son sus principales concepciones teológicas y finalmente exaltar el papel del sujeto en este filósofo.

---

<sup>1</sup>En la interioridad en los primeros Diálogos de San Agustín, Pedro Cervio (2007) afirma que frecuentemente la interioridad agustiniana se trabaja desde lo que allí denomina como teología espiritual. Sin embargo, realiza una crítica a esta perspectiva afirmando que no tiene en cuenta el neoplatonismo ni la transición metafísica de la intimidad.



## 1. El mundo interior

San Agustín, declarado obispo de Hipona, fue un hombre que gozó de buena educación y pudo dedicarse al ejercicio del pensamiento. Durante su vida recorrió varias escuelas, pues fue escéptico, maniqueo, neoplatónico y finalmente se convirtió al cristianismo<sup>2</sup>. Sin embargo, una de las ideas que traspasaba su pensamiento y lo mantenía con un profundo interés era el desconocimiento de Dios. En medio de ese desconocimiento, emprendió un difícil camino: Agustín se dedicó a estudiar a Dios e intentar conocerlo, revelarlo. En primer lugar consideró que podría iniciar por lo más cercano y evidente a él: el exterior, lo físico. Posteriormente, se dio cuenta de que en realidad a este no podía encontrarse por ese medio, cada vez que lo intentaba era evidente que todas esas cosas experienciales lo alejaban cada vez más, todo eso externo no era Dios. Sobre este asunto, el profesor Luis Merino (2000) refiere con precisión:

El relato abandona la experiencia exterior y se introduce en el interior del alma. Sigue en pie el propósito de encontrar a Dios, de conocerlo; cambia sólo el escenario, que ya no es el mundo sino los pliegues íntimos del alma. La introspección agustiniana es un ascender continuo y al mismo tiempo un constante trascender por distintos planos y en diferentes niveles. Primero recorre las facultades sensitivas del alma y las deja atrás al comprobar que no son suficientes para conocer a Dios. (p.354)

De esta manera, plantea desde el comienzo de sus confesiones un cambio en las formas de abordar a Dios. Es clara la imposibilidad de hallarle en el mundo exterior, por lo cual nota la necesidad de cambiar dicha perspectiva. Inicia desde lo externo para sumergirse luego en la introspección, se ve obligado a dejar a un lado lo más fácil y evidente para poder conducirse a la intimidad, a su alma y su memoria. Lo anterior puede verse más claramente en el siguiente apartado de las *Confesiones*:

Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas; no manas ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. (X, cap. VI, 8)

Agustín en medio de esa primera búsqueda comienza a hacer una descripción negativa, es decir, en el intento por mencionar qué es lo que ama cuando ama a Dios no inicia con aquello que es, sino con lo que *no* es. Continúa esa búsqueda alrededor del *mundo externo*: “pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron” (X, cap. VI, 9). Resulta evidente para él que todas esas cosas materiales a las cuales recurre en primera instancia no pueden darle, de ninguna manera, respuestas concretas a

---

<sup>2</sup> Enrique Eguiarte (2016) sostiene que precisamente las distintas escuelas que le prometían la verdad y la felicidad lo separaron de su intimidad. A pesar de ello, esto mismo lo impulsó a buscar dentro de sí la posibilidad de conectar con Dios, por lo tanto todas esas experiencias constituyen la base sobre la cual Agustín desarrolla su teología (p. 113).

sus cuestionamientos: ¿dónde se encuentra Dios? ¿Cómo puedo conocerlo? El obispo de Hipona asume y concluye que Dios no es nada del mundo físico porque lo físico es perecedero y él no puede perecer, pues es perfecto. No es corruptible, no puede hacer parte del mundo material y corporal, solo puede ser sumamente bueno y absolutamente perfecto. Poco a poco comprende que si quiere acercarse a Dios, entenderle, desvelar sus misterios, es necesario mirar hacia otro lado, emprender una búsqueda distinta que pueda ofrecerle una respuesta menos distante. Así, el autor menciona:

Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: «¿Tú quién eres?», y respondí: «Un hombre» He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de estos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: «No somos Dios» y «Él nos ha hecho». El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, Yo-Alma, por medio del sentido de mi cuerpo. (X, cap. VI, 9)

El apartado anterior es fundamental para comenzar a construir esa visión del mundo interior que atañe de manera principal este texto. Se plantea a partir de allí la distinción entre un cuerpo que hace parte de lo exterior y un alma que solo puede hallarse dentro de sí. Descubre que la única manera de tener cercanía a él es por medio de la intimidad, mirando hacia adentro, explorando el alma humana. Tal como se mencionó anteriormente, encontrar a Dios en lo físico es desde Agustín una proyección inalcanzable, no puede lograrse debido a que él no pertenece a nada que se inscriba en la temporalidad y por lo tanto cambie, se corrompa, sea corpóreo o material. Si Dios hiciera parte de la materia que puede mutar no sería entonces Dios, no habría nada que lo diferenciara de los seres que hacemos parte del universo y que podemos ser afectados por múltiples elementos físicos. Sin embargo, la corporalidad es importante ya que posibilita en el alma hacerse presente y percibir todo aquello que el cuerpo capta del mundo, el cuerpo no se borra, continúa siendo necesario. Sobre lo anterior dice el filósofo y ensayista Julián Marías (1999/2000) en una conferencia denominada Los estilos de la filosofía que el alma (entendida como intimidad) es el gran descubrimiento de Agustín. Marías hace alusión a que para el hiponense lo espiritual es la realidad que es capaz de entrar en sí misma, eso es lo que otorga el carácter de espiritualidad, no la no-materialidad.

Según la visión presentada por el autor, de esta manera se consolida en san Agustín la mirada hacia el interior como un fundamento para llegar a Dios. No es posible alcanzar lo divino si se fija la vista en la materia, aunque como él lo menciona, no se trata ni siquiera de lo material sino de la capacidad para introducirse en lo más profundo de sí mismo. Enrique Eguiarte (2016) asegura que la filosofía

platónica y neoplatónica le abrieron las puertas a Agustín invitándolo a regresar a su interior, aunque ese regreso no se da desde el neoplatonismo sino ya convertido en seguidor de Cristo. Finalmente, es posible asumir la concepción de Dios como un descubrimiento, el cual ha conseguido acercar mucho más a la humanidad hacia un aspecto históricamente desconocido: su propia alma, su propia intimidad.

## **2. El tiempo, el alma y la memoria**

Luego de haber ahondado en la integración del mundo interior, es relevante introducir las consideraciones agustinianas acerca del tiempo, el alma y la memoria, presentadas alrededor del libro XI de las *Confesiones*. Es importante tratar los conceptos mencionados, sobre todo el concepto de tiempo, debido a que desde allí el autor describe cómo comprende a Dios. Así mismo, estos resultan fundamentales para argumentar el significado que toma el sujeto como puente de conexión. Agustín comienza por afirmar que “somos porque hemos sido hechos” (XI, cap. IV, 6), es decir, somos una creación de Dios y todo ha sido hecho por él. Pero ¿de qué manera? ¿Cómo fue posible hacer el universo de donde no había nada para hacer algo? Únicamente con el *λόγος*, la palabra. La lectura agustiniana de la creación acepta que Dios dijo que las cosas se hicieran y con la palabra las cosas se hicieron. Es lo que se ha denominado la palabra creadora. Es aquí donde se introduce de un modo más preciso el aspecto de la temporalidad, pues si Dios no está inscrito en el tiempo, no pudo haber dicho algo a un tiempo preciso, ni siquiera pudo decirlo porque involucra en él algo que comienza y termina, que de igual forma cambia. En El concepto de tiempo según san Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein, el profesor Ronald Suter (1965) menciona que en la postura agustiniana no existe cambio en la eternidad, y es por ello que la eternidad carece absolutamente de tiempo. Según el profesor, resulta sumamente problemático que el hiponense se refiera con una terminología temporal cuando menciona en muchas ocasiones que el tiempo no existía antes de la creación, o más precisamente, que no había entonces. Sin embargo, afirma que las cualidades misteriosas de Dios escapan a la filosofía, quedan por fuera. Ahora bien, si la palabra de Dios comenzara y terminara, él mismo sería corruptible, parte del devenir como cualquier otro ser. Es imposible pensar una teología agustiniana con estas características. Por lo anterior, Agustín concluye:

Nada hay, pues, en tu Verbo que ceda o suceda, porque es verdaderamente inmortal y eterno. Y así en tu Verbo, coeterno a ti, dices a un tiempo y sempiternamente todas las cosas que dices, y se hace cuanto dices que sea hecho. (XI, cap. VII, 9)

La cita anterior hace referencia, entonces, a un *λόγος* que es eterno; las palabras de Dios son dichas todas a un tiempo y eternamente. Si no se dijeran de este modo, no podría existir la eternidad ni la inmortalidad divina, habría tiempo y por lo tanto cambio, devenir. Estas palabras deben ser un eterno presente, decirse siempre en el mismo momento todas, sin iniciar ni terminar. Por consiguiente, si antes de que Dios creara el tiempo no había tiempo, nada pudo pasar antes de él y

tampoco mientras él no lo hubiese creado. ¿Y de dónde nace esa voluntad (que parece una voluntad distinta<sup>3</sup>) de crear? La respuesta que propone Agustín es que precisamente, en la eternidad no hay nada que pase, todo es un eterno presente: la voluntad de Dios es una, no cambia, no pudo ser una voluntad distinta. Es creadora pero permanece siempre y nunca está abierta a nada.

¿Y qué es, entonces, el tiempo?<sup>4</sup> En Dios el tiempo es siempre la eternidad, un hoy constante que no sucede hacia adelante ni hacia atrás: permanece. Si Dios no está sujeto a la temporalidad, debe ser un instante cerrado que está ocurriendo, aquella presencia absoluta (única Presencia) que no se puede atrapar. Contrariamente, en los seres temporales siempre ocurre el cambio, estamos condenados a la fugacidad del tiempo, a aquello que muta y se transforma. Luego de un instante se pase inmediata y continuamente a otro instante, es decir, en medio del tiempo al cual estamos sujetos nada perdura estático y cerrado; es una muestra ininterrumpida de nuestra corrupción.

Adicionalmente, san Agustín se pregunta: ¿cómo es posible decir que existe el tiempo si el pasado ya fue y el futuro todavía no es? Como respuesta asegura que existen tres tiempos:

Presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación). (XI, cap. XVIII, 23)

La cita anterior es de suma importancia en la configuración del *tiempo* para este autor, pues presenta aspectos que de alguna manera resuelven el problema. Para el obispo de Hipona, en el sentido humano el *tiempo* es solo presente, pues como se mencionó con antelación, el pasado ya fue y el futuro aún no ha sido. A pesar de ello, es innegable que los seres humanos viven con la noción de que poseen un pasado y un futuro, que son lo que han sido y lo que esperan ser o más concisamente, tienen un pasado que proyectan hacia el futuro. Sabemos que antes del presente tuvimos una historia (lo recordamos), nos ocurrieron cosas y todo ello nos ha traído hasta el ahora (visión); lo que llamamos futuro es solamente la proyección que realizamos del presente (la expectación). Justamente acerca de la memoria, Ronald Suter (1965) comenta: “Lo que sucede deja una impresión en nuestra memoria, y lo recordamos incluso después de que el acontecimiento haya ocurrido” (p. 104). Así pues, se introduce una consideración crucial: que los tres instantes que se reconocen en la temporalidad existen únicamente en el alma, no fuera de ella. Que existan en el alma involucra que el tiempo mismo se encuentra solamente en la interioridad, en la intimidad. El tiempo no puede hallarse en nada

---

<sup>3</sup> Se asevera una “voluntad distinta” en el sentido de que si antes no había creado, surge en algún momento el deseo creador y por lo tanto, un aparente cambio en Dios.

<sup>4</sup> Agustín responde en un primer momento que si le hacen esta pregunta no sabe qué es, pero si no le preguntan sí lo sabe. De alguna manera manifiesta la dificultad de expresar ciertos elementos por medio del lenguaje, como si la comprensión a veces escapara del mismo.

exterior, pues es una medida que se realiza desde lo más interno de los seres humanos; la conciencia del sentido de temporalidad es una expresión sobre aquello que se encuentra en el mundo interior.

Es posible asumir que la posición expuesta por Agustín otorga una significación mayor al sujeto, pues es el centro de reflexión. El sujeto permite el pensamiento y la deliberación, de donde se desprende la capacidad para asumir lo divino tal y como aquí se presenta. Luego, sin el sujeto que es protagonista no podría contemplarse la realidad, que es primero exterior y posteriormente interior. La denominada interioridad es el fundamento del yo porque todo cuanto es percibido se queda grabado o guardado en el mundo subjetivo. La vida humana se configura indudablemente en la intimidad.

### **Conclusiones**

En las Confesiones, precisamente en los libros X y XI, Agustín de Hipona expone su trayectoria en la resolución de algunas dudas que lo aquejan, sobre todo con relación a cómo conocer o acercarse a Dios. A partir de ello, Agustín hace una difícil búsqueda iniciando por hallar respuestas en el mundo físico y material. No obstante, se da cuenta de que a Dios no se le puede encontrar en la corporalidad, en lo tangible y finito que está expuesto al devenir, al tiempo y a la corrupción.

Si Dios no puede pertenecer a algo material, es necesario entonces mirar hacia otro lugar: el interior. Solamente desde búsquedas internas es posible aproximarse a Dios, revelarlo, entenderlo. El hiponense forma sus pensamientos teológicos a partir de la importancia que tiene el sujeto y su intimidad, lo fundamental que es percibir su existencia a través del alma. Dios es un descubrimiento que hace posible ahondar en las profundidades humanas, realizar el ejercicio de introspección imprescindible en la reflexión filosófica.

Siguiendo esta línea, se comprende que Dios no está inscrito en la temporalidad y nace un fuerte problema en el pensamiento agustiniano: ¿qué es el *tiempo*? Haciendo referencia a cuándo creó Dios, cómo lo hizo, con qué palabras, en qué momento fueron dichas, etc. Con relación a Dios el *tiempo* es eternidad, un instante cerrado que no avanza ni retrocede, siempre permanece. De modo opuesto, en los seres humanos que sí estamos sujetos al devenir, el tiempo existe en el alma, es un presente que puede medirse únicamente en la intimidad de los sujetos. Se presenta el pasado como la memoria de lo que ocurrió, el presente como una visión y el futuro como la expectación de lo que podría ser o lo que esperamos que sea.

El filósofo y teólogo medieval, Agustín de Hipona, manifiesta con gran particularidad aquello que en filosofías siguientes se asumiría como el “yo”. Estudiar a Agustín es recordar la importancia que tiene volcar la mirada hacia el sujeto, hacia ese yo que desde la antigüedad griega concedía la facultad para comprender lo que escapa a la intelección. Habitamos en una intimidad de la cual no podemos escapar, en una realidad metafísica que le proporciona sentido a la existencia. Las ideas cautivan, mueven a los sujetos como los artefactos del mundo exterior nunca podrían hacerlo, y es esto lo que en gran medida demuestra la obra de san Agustín.

## **Bibliografía.**

Cervio, P. (2007) *La interioridad en los primeros Diálogos de san Agustín*. Anuario de Historia de la Iglesia 16, 420-424.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35516039>

Eguiarte, E. (2016) *San Agustín y la interioridad. Preámbulos y dos textos de los «Diálogos de Casiciaco»*. Recollectio 39, 105-132.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6020950>

Marías, J. (1999/2000) *Los estilos de la filosofía. Conferencia dictada en Madrid*. Edición por Renato J. de Moraes.

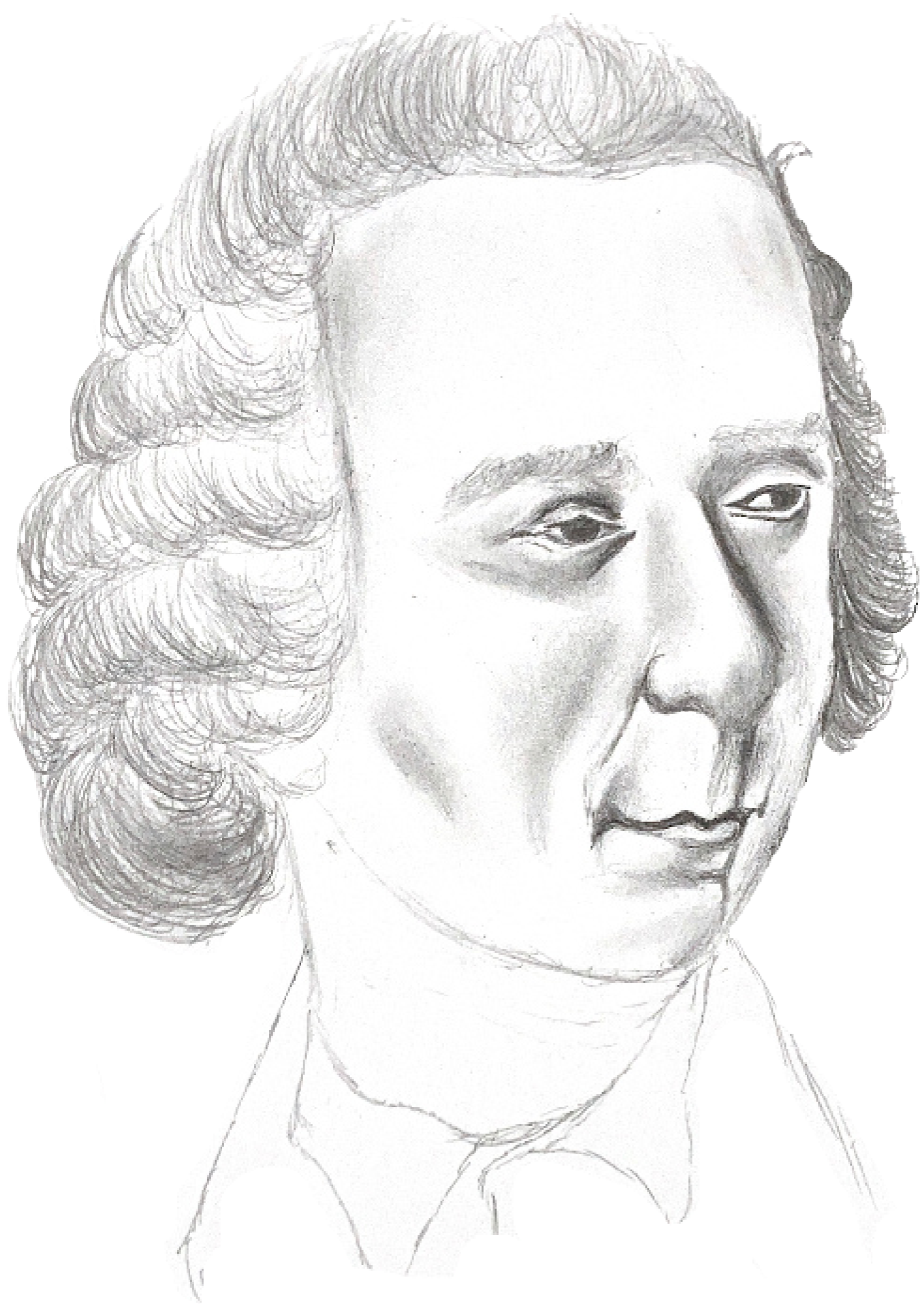
Merino, L. (2000) *La memoria en Confesiones (10, 8-26) de san Agustín*. Universidad de Extremadura. Anuario de estudios filológicos 23, 347-368.  
[https://www.researchgate.net/publication/28097801\\_La\\_memoria\\_en\\_Confesiones\\_10\\_8-26\\_de\\_Agustin](https://www.researchgate.net/publication/28097801_La_memoria_en_Confesiones_10_8-26_de_Agustin)

San Agustín (1979) *Obras de san Agustín II Las Confesiones* (trad. Angel Custodio Vega, O.S.A). Biblioteca de autores cristianos.

Suter, R. (1965) *El concepto del tiempo según san Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein* (trad. Carmen M. Suter). Revue internationale de Philosophie.



Reflexiones sobre la naturaleza de la fuerza gravitacional desde los planteamientos de



*Sir Isaac Newton  
y Leonhard Euler*

Juan Pablo Acevedo Quevedo

Licenciatura en

Matemáticas y Física

**Universidad de Antioquia**



No sé qué podré parecerle yo al mundo, pero tengo para mí que no he sido sino un muchacho que juega a la orilla del mar, que se distrae de cuando en cuando al encontrar un guijarro más liso o una concha más bella que las habituales, mientras el gran océano de la verdad se extendía ante mí aún por descubrir

Isaac Newton

### **Resumen**

En el presente artículo se profundiza en algunos escritos de Newton y Euler con el objetivo de discutir las concepciones de estos dos científicos sobre la naturaleza y la forma en cómo actúa la fuerza gravitacional. Se encontró que en Newton el movimiento de los planetas alrededor del Sol requiere la presencia de un agente o Brazo Divino que actúa constantemente para mantener la fuerza gravitacional. No obstante, deja a consideración de sus lectores si este agente es inmaterial o no, pero aclara que este agente es una Deidad. Por otra parte, en Euler el espacio está cubierto por una materia sutil que denomina éter, la cual se deforma dependiendo de la fuerza que pueda producir determinado cuerpo para no dejar ocupar su espacio por otro, esta deformación del éter cambia la estructura del espacio y se encarga de empujar los cuerpos hacia otros con mayor masa. De esta manera, desde la perspectiva de Euler la deformación del éter causa el efecto gravitacional, pero son las fuerzas que tienen origen en los diferentes cuerpos las que deforman al éter. Por ello la causa de la gravitación radica en los cuerpos.

**Palabras clave:** *Gravitación, Fuerzas, Deidad, Impenetrabilidad, Éter.*

Aunque el fin sea penetrar en el misterio íntimo de la naturaleza y de ahí aprender las verdaderas causas de los fenómenos, puede suceder, no obstante, que una determinada hipótesis ficticia pueda ser suficiente para explicar muchos fenómenos.

Leonard Euler

### **Abstract**

In the present article, some writings of Newton and Euler are deepened in order to discuss the conceptions of these two scientists about nature and the way in which the gravitational force acts. It was found that in Newton the movement of the planets around the Sun requires the presence of an agent or Divine Arm that acts constantly to maintain the gravitational force, however, he leaves it up to his readers to consider whether this agent is immaterial or not, but he clarifies that for him this agent is a Deity. On the other hand, in Euler, space is covered by a subtle matter called ether, which deforms depending on the force that a certain body can produce so as not to let another occupy its space, this deformation of the ether changes the structure of space and It is responsible for pushing bodies towards others with greater mass. In this way, from Euler's perspective, the deformation of the ether causes the gravitational effect, but it is the forces that originate in the different bodies that deform the aether. Therefore the cause of gravitation lies in the bodies.

**Keywords:** *Gravitation, Forces, Deity, Impenetrability, Ether.*

## Introducción<sup>1</sup>

En la ciencia de la mecánica las discusiones conceptuales y filosóficas sobre la fuerza gravitacional han generado una gran cantidad de controversias entre las diferentes escuelas de pensamiento que las han estudiado. Para algunos científicos sólo es necesario explicar la forma en cómo la fuerza gravitacional actúa en los cuerpos porque si se quisiera dilucidar su naturaleza u origen físico se tendría que plantear hipótesis relacionadas con alguna propiedad inherente a los cuerpos, lo cual no sería pertinente en el marco de la filosofía experimental. En oposición a estos, otro grupo de pensadores sostienen que no es posible explicar cómo actúa la fuerza gravitacional sin explicar cuál es su origen físico, para ello emplean hipótesis sustentadas en alguna propiedad natural de los cuerpos y con base en ellas recurren a explicar cómo es el funcionamiento de la fuerza gravitacional. Un ejemplo de esta disputa se presenta entre Newton y Euler, por lo cual en este escrito de investigación se busca profundizar en la mecánica newtoniana y la mecánica euleriana con los siguientes objetivos: (I) dilucidar cuál es la naturaleza u origen físico de la fuerza gravitacional para estos dos científicos, (II) exponer sus explicaciones sobre la forma en cómo actúa la fuerza gravitacional, (III) destacar algunos aspectos teológicos que emergen en la interpretación que hace Newton sobre la causa de la *gravitación*, (IV) exponer a los maestros de física en formación que no hay una única interpretación sobre la mecánica y el problema de la *gravitación* como a veces hacen creer algunos libros de texto.

Para cumplir con dichos objetivos este artículo se divide en cuatro partes, a saber: la naturaleza de la fuerza gravitacional desde los planteamientos de Newton, la naturaleza de la fuerza gravitacional desde los planteamientos de Euler, encuentros y desencuentros: Newton vs Euler sobre la naturaleza de la fuerza gravitacional y conclusiones.

En la primera sección se profundiza en los *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* con el objetivo de dilucidar la forma en cómo Newton concibe el concepto de fuerza y el de fuerza gravitacional. Así mismo, se explica a partir de sus cartas al Dr. Bentley cuál es la naturaleza de la fuerza gravitacional planteada por él, destacando en este proceso sus perspectivas sobre la filosofía experimental y la acción de una *Deidad* en el mundo.

En la segunda sección se profundiza en varias obras de Euler, tales como, *Recherches sur l'origine des forces*, *Reflexiones sobre el espacio, la fuerza y la materia* y las cartas LXX, LXXI, LXIX y LXVIII a la princesa alemana. A partir de estos escritos se presentan algunas consideraciones de Euler respecto a la naturaleza de las *fuerzas* y la estructura del espacio. Además, se expone la perspectiva de Euler

---

<sup>1</sup> Este escrito hace parte de los productos de investigación del semillero Almagesto adscrito al grupo de investigación ECCE (Estudios Culturales sobre las Ciencias y su Enseñanza) de la Universidad de Antioquia.

sobre la forma en cómo actúa la fuerza gravitacional en los cuerpos y se pone en evidencia la hipótesis física que este científico utiliza para construir su explicación sobre dicho fenómeno.

En la tercera sección se destacan algunos encuentros y diferencias entre las perspectivas de Newton y Euler sobre la naturaleza de la fuerza gravitacional y la forma en cómo está actúa en los cuerpos. Así mismo, se deja una pregunta abierta para el lector relacionada con una posible similitud entre las naturalezas que ambos científicos proponen para la fuerza gravitacional.

En la última sección se expone la importancia que tiene acercarse a la filosofía para poder comprender la física más allá de un punto de vista matemático. Así mismo se invita a las personas interesadas en estos temas a que no abandonen las reflexiones sobre la física clásica, pues todavía existen problemas que merecen debate académico. Finalmente, se insiste en que la naturaleza de la fuerza gravitacional ha sido explicada por más de una perspectiva. No es pertinente quedarse reflexionando en los procesos de enseñanza en una sola de ellas porque se le está mostrando a los estudiantes una física que obedece a una sola cosmovisión del mundo. Lo cual entra en contradicción con el carácter incompleto, azaroso, incierto y cambiante del conocimiento científico.

### **1. La naturaleza de la fuerza de gravedad desde los planteamientos de Newton**

Antes de hablar sobre el fundamento de la fuerza gravitacional desde la perspectiva de Newton, es necesario profundizar en la forma en cómo él concebía el concepto de fuerza. En sus *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* (1987), Newton empieza por exponer las definiciones fundamentales de su mecánica, tales como el espacio absoluto y relativo, el lugar absoluto y relativo, el tiempo, la cantidad de movimiento, la cantidad de materia, la fuerza ínsita, la fuerza impresa y la fuerza centrípeta. Sin embargo, aunque Newton define estos tres tipos de *fuerzas*, no establece cuál es el fundamento físico de este concepto, para él las *fuerzas* están dadas *a priori* y la única tarea de la ciencia de la mecánica consiste en determinar sus efectos.

En la definición V de los *Principia*, Newton (1987) afirma que: “La fuerza centrípeta es aquella en virtud de la cual los cuerpos son atraídos, empujados, o de algún modo tienden hacia un punto como a un centro” (p. 85). Para explicar esta fuerza Newton presenta el siguiente ejemplo: imagine por un momento que usted tiene una sogá y ata a ella una piedra, luego a partir de un punto de la sogá, usted comienza a darle vueltas en círculo cada vez más rápido, el hecho de que la piedra no salga despedida siguiendo una trayectoria rectilínea, se debe a que la sogá está ejerciendo una fuerza sobre la piedra, la cual hace que la piedra tienda hacia la mano o hacia el punto de la sogá desde el cual se le está dando vueltas (Newton, 1867/1987). En términos generales, Newton (1987) menciona que:

[...] Igual ocurre con todos los cuerpos que giran en círculo. Todos intentan alejarse del centro del círculo y, a no ser por una fuerza contraria a este intento, que los cohíba y los obligue en sus órbitas y la que por ello llamo centrípeta, se alejarían todos en línea recta con movimientos uniformes. (pp. 85-86)

Newton clasifica la magnitud de esta fuerza en tres clases, a saber, magnitud absoluta, magnitud acelerativa y magnitud motriz.<sup>2</sup>

Para explicar la magnitud absoluta de la fuerza centrípeta Newton pone de ejemplo a la fuerza gravitacional generada por el Sol sobre los planetas en el sistema solar. Él explica que estos últimos siguen determinadas órbitas elípticas (por ello se hace presente una fuerza centrípeta) porque el Sol tiene la propiedad de difundir en todo su alrededor un poder de atracción, inclusive más allá de Saturno. Este efecto de atracción se da porque la masa del Sol es mucho mayor que la masa de los planetas que orbitan alrededor de este. Por ende, la magnitud absoluta de la fuerza centrípeta es directamente proporcional a la masa del centro al cual están siendo atraídos otros cuerpos.

En el caso de la magnitud motriz de la fuerza centrípeta Newton comenta que el Sol puede atraer a los planetas porque tiene la capacidad para atraer a cada partícula de estos, es decir, el movimiento de los planetas resulta siendo la suma de los movimientos de cada una de sus partículas. En otras palabras, el Sol necesita una fuerza mínimamente igual al peso de los planetas para poder atraerlos hacia él. De esta manera la magnitud motriz de la fuerza centrípeta es una medida de la capacidad que tiene un cuerpo para no dejarse llevar o atraer hacia un centro (o hacia un cuerpo con mayor masa), más precisamente esta magnitud es equivalente al peso del cuerpo que está siendo atraído.

Así mismo, en sus reflexiones sobre el movimiento de los planetas Newton explica que la fuerza de atracción que estos experimentan a causa del Sol los hace cambiar constantemente de posición y velocidad. Por lo tanto, experimentan una aceleración, la medida de este efecto corresponde a la magnitud acelerativa de la fuerza centrípeta. En otras palabras, cuando se deja caer un cuerpo en la Tierra se sabe que esta lo atrae a su centro. Durante la caída el cuerpo experimenta un cambio en su posición y velocidad debido a que en él está actuando la fuerza gravitacional generada por la Tierra. Este cambio continuo de velocidad induce en el cuerpo una aceleración. La medida de este efecto sería la magnitud acelerativa de la fuerza centrípeta ejercida por el planeta sobre el cuerpo que cae. Similarmente, la Tierra cae hacia el Sol cambiando continuamente de posición y velocidad, por lo que experimenta una aceleración. La medida de este efecto sería la magnitud acelerativa de la fuerza centrípeta ejercida por el Sol a la Tierra.

---

<sup>2</sup> Para leer las explicaciones que Newton da sobre estas tres magnitudes de la fuerza centrípeta se recomienda analizar las definiciones V, VI, VII, VIII y el prefacio del Libro III de los Principia. En los tres párrafos siguientes se ilustra la interpretación que se hace de sus explicaciones en esta investigación.

A modo de síntesis y para una mejor comprensión de estas tres magnitudes de la fuerza centrípeta Newton (1987) menciona que:

Es conveniente, para ser breves, llamar a estas magnitudes fuerzas motrices, acelerativas y absolutas; y para distinguirlas, referirlas a los cuerpos que tienden a un centro, a los lugares de los cuerpos y al centro de fuerzas: a saber, la fuerza motriz a un cuerpo, como si se tratara del impulso de un todo hacia un centro, impulso compuesto de los impulsos parciales de todas las partes; y la fuerza aceleratriz al lugar del cuerpo, como si se tratara de cierta eficacia difundida desde el centro por cada punto en torno para mover los cuerpos situados en él; la fuerza absoluta al centro, como si estuviera dotado de una causa sin la que las fuerzas motrices no se propagarían por las regiones entorno, ya sea tal causa un cuerpo central (como el imán en el centro de la fuerza magnética o la Tierra en el centro de la fuerza de gravitación) u otra causa oculta. Tal concepto es meramente matemático, puesto que no considero aquí las causas y las bases físicas de las fuerzas. (p. 87)

De esta manera, Newton configura cuatro *fuerzas* relacionadas con la fuerza gravitacional. A saber: la fuerza centrípeta, la fuerza motriz, la fuerza acelerativa y la fuerza absoluta. Además, encuentra una relación de composición entre la fuerza motriz y la fuerza acelerativa. Este autor argumenta que: “[...] la fuerza motriz surge de la fuerza acelerativa y de la misma cantidad de materia conjuntamente. Pues la suma de los impulsos de la fuerza aceleratriz sobre cada parte representa la fuerza motriz del todo” (Newton, 1987, p.87). Es decir, un cuerpo tiende hacia otro con mayor masa siempre y cuando este último tenga la capacidad de hacer que cada partícula del cuerpo atraído se vea obligada a tender hacia él. Por lo tanto, la fuerza acelerativa puede ser vista como el impulso que hace cada partícula de un cuerpo para hacerlo tender hacia otro cuerpo con mayor masa. Y es posible entender la fuerza motriz como la oposición realizada por el cuerpo que está siendo atraído para no dejarse llevar, oposición compuesta por la suma de todas las partículas que constituyen al cuerpo. Al respecto, Newton (1987) menciona que:

[...] llamo en el mismo sentido fuerzas acelerativas y motrices a las atracciones y a los impulsos. Utilizo unas por otras, e indiferentemente, las palabras atracción, impulso o tendencia de cualquier tipo a un centro, y lo hago considerando a tales fuerzas, no en su aspecto físico, sino sólo el matemático. (p. 88)

Esto implica que para este autor el peso de un cuerpo sea equivalente a la fuerza necesaria que se le deba imprimir a cada una de sus partículas para hacerlo tender hacia un centro. Por ejemplo, el peso de la Tierra (o más bien su oposición a dejarse llevar por el Sol hacia su centro) es equivalente a la sumatoria de las *fuerzas* que el Sol debe imprimirle a cada partícula que compone a la Tierra para hacerla mover hacia él. Es decir, el cambio de movimiento y velocidad que induce el Sol sobre la Tierra es igual a la sumatoria del cambio que imprime en cada una de las partículas que la componen. De ahí que la fuerza motriz (el poder de atracción) inducida por el Sol sobre la Tierra sea

equivalente a la fuerza acelerativa (el impulso) que se hace presente en que partícula del planeta para hacerlo tender hacía el Sol.

En lo expuesto hasta este punto se observa que, aunque Newton no considera necesario ahondar en el concepto de fuerza. Para el desarrollo de sus teorías construye diferentes tipos de fuerzas que están siempre relacionadas con una cualidad de los cuerpos para atraerse entre sí. A los cuerpos que atraen a otros Newton los llama centros, por ejemplo, la Tierra por su interacción gravitacional con el Sol se mueve en una trayectoria elíptica alrededor de él, para este científico el Sol sería el centro al que la tierra se ve impulsada a ir. Sin embargo, Newton comenta que no está seguro de la naturaleza u origen físico de esta fuerza de atracción, las propiedades de los cuerpos, como su masa o forma geométrica, solo ponen de manifiesto la magnitud que la fuerza gravitacional presenta entre ellos, pero no son su origen. La fuerza está presente aún en ausencia de cuerpos que interactúen lo único que hacen estos es mostrar su existencia.

Por consiguiente, en la mecánica newtoniana la naturaleza o el origen físico de la fuerza gravitacional no está claro. Dicho de una mejor manera el autor es prudente respecto a suponer propiedades inherentes a la materia o al espacio que sustenten su visión teórica de la gravedad, tal y como afirma en el prefacio del Libro III de los *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*:

Hasta aquí he expuesto los fenómenos de los cielos y de nuestro mar por la fuerza de la gravedad, pero todavía no he asignado causa a la gravedad. Efectivamente esta fuerza surge de alguna causa que penetra hasta los centros del Sol y de los planetas sin disminución de la fuerza; y la cual actúa, no según la cantidad de las superficies de las partículas hacia las cuales actúa (como suelen hacer las causas mecánicas) sino según la cantidad de materia sólida; y cuya acción se extiende por todas partes hasta distancias inmensas, decreciendo siempre como el cuadrado de las distancias. [...] Pero no he podido todavía deducir a partir de los fenómenos la razón de estas propiedades de la gravedad y yo no imagino hipótesis. Pues, lo que no se deduce de los fenómenos, ha de ser llamado Hipótesis; y las hipótesis, bien metafísicas, bien físicas, o de cualidades ocultas, o mecánicas, no tienen lugar dentro de la Filosofía experimental. (Newton, 1987, pp. 588-589)

Lo que quiere decir Newton en este pasaje de su obra es que en la filosofía experimental es preciso abandonar el uso de hipótesis que no puedan ser comprobadas a través de los hechos empíricos. Por ejemplo, Descartes explicaba su concepción de la gravedad<sup>3</sup> argumentando que cada cuerpo celeste generaba en el espacio una especie de torbellino cuya fuerza era directamente proporcional a su masa, por lo cual los cuerpos con mayor masa podían atraer a otros cuerpos cuyo torbellino no fuese tan fuerte. Aunque en el fondo las explicaciones sobre cómo actúa la fuerza gravitacional no son tan

---

<sup>3</sup> Para mayor profundidad en la cosmovisión de Descartes sobre la gravitación se recomienda recurrir al capítulo III de los *Principios de la Filosofía* de Descartes (1995) titulado *Sobre el mundo Visible: principio treinta Todos los planetas son arrastrados alrededor del sol por el cielo en el que están alojados.*

tan diferentes, pues la fuerza de atracción depende siempre de la masa de los cuerpos, las causas que le dan existencia a la *gravitación* si distan mucho. Para Newton no es posible definir una hipótesis como los torbellinos de Descartes, pues sería imposible comprobar si realmente el espacio que rodea a los cuerpos actúa como un río o un lago extenso. Por ello él prefiere solamente dedicarse a explicar cómo actúa la fuerza gravitacional con el objetivo de no generar hipótesis sobre su causa física o naturaleza.

En este sentido, el trabajo de Newton estuvo más preocupado por estudiar la forma en cómo actúa la fuerza gravitacional en los movimientos de los cuerpos celestes que en construirle una razón física a su existencia relacionada con alguna propiedad oculta, natural o hipotética de los cuerpos (Newton, 1987). No obstante, como lo hacen evidente Henry (2007) y Menéndez (2018) es común encontrar en las investigaciones de carácter filosófico e incluso en los procesos de enseñanza de la física que a Newton se le adjudica el haber postulado que la fuerza gravitacional es algo inherente a la materia. Esto implica que los cuerpos posean la propiedad de atraerse a distancia sin ningún intermediario. Lo cual es una muestra de las inadecuadas interpretaciones que frecuentemente se les da a los trabajos de Newton. Este autor en sus cartas a Bentley crítica de forma contundente esta perspectiva mencionando que:

Es inconcebible que la materia bruta inanimada pudiera, sin la mediación de algo más, que no fuera material, operar sobre y afectar a otra materia sin contacto mutuo, como debiera ser si la gravitación en el sentido de Epicuro es esencial e inherente a ella. Y esta es una razón de por qué desearía que usted no me atribuyera a mí la gravedad innata. Que la gravedad debiera ser innata, inherente y esencial a la materia, de modo que un cuerpo pudiera actuar sobre otro a la distancia a través de un vacío, sin la mediación de ninguna otra cosa, por y a través del cual sus acciones y fuerzas pudieran ser transmitidas de uno a otro, es para mí absurdo tan grande que creo que ningún hombre que tenga en materias filosóficas una facultad competente de pensamiento puede caer jamás en él. (Newton, 1998, p. 131)

Realmente para Newton la gravedad debe ser causada por un agente que actúa en los cuerpos constantemente a través de ciertas reglas que él no se atreve a dilucidar. Pero deja a la consideración de sus lectores “[...] si este agente es inmaterial o no” (Newton, 2001, p.34). Así mismo, aclara que las rotaciones de los cuerpos celestes no fueron creadas originalmente por la gravedad, sino que requirieron “de un Brazo Divino que se las imprimiera” (Newton, 2001, p.40). En ese sentido, Newton deja libre a sus lectores para escoger el origen del agente que actúa constantemente en los cuerpos celestes y produce la gravedad. Para él sin duda se debe a la existencia de una Deidad, pues si la gravedad fuese innata a la materia esta nunca se hubiese podido distribuir en el espacio para formar lo que actualmente conocemos como universo. En otras palabras, los cuerpos celestes necesitan de un agente que los distribuya en el espacio y les otorgue determinada



trayectoria espacial. De igual manera necesitan que el mismo agente actúe constantemente para poder mantenerse en dichas trayectorias o mejor dicho induzca entre ellos una fuerza gravitacional.

Por consiguiente “[...] lo que no pueda darse en adelante sin un poder sobrenatural, no pudo tampoco tener lugar anteriormente sin él” (Newton, 2001, p.40). Dicho de otro modo, si la materia necesitó en un principio que una Deidad la distribuyera para formar el universo entonces necesita de este mismo agente para mantenerse así. O sea, los cuerpos requieren que la fuerza gravitacional actúe entre ellos para poder permanecer en sus órbitas. Por ello esta fuerza puede ser entendida como la acción de una Deidad para conservar la materia separada y dispersada en el universo.

En síntesis, para Newton la naturaleza de las fuerzas y la gravedad se debe a la existencia de una Deidad que las creó. La cual también es la responsable de que actúen constantemente en los fenómenos físicos que se observan día a día.<sup>4</sup>

## **2. La naturaleza de la fuerza gravitacional desde los planteamientos de Euler**

Antes de hablar sobre el fundamento de la fuerza gravitacional desde la perspectiva de Euler, es necesario profundizar en el origen que este científico le atribuye al concepto de fuerza. Para ello primero se debe discutir qué entiende Euler por propiedad natural de los cuerpos y definir a la luz de sus planteamientos dos propiedades sin las que según él es imposible concebirlos, a saber, la inercia y la impenetrabilidad.

Euler llama propiedad natural de los cuerpos a aquellas que se deducen al aislar un cuerpo de todos los demás, suponiendo por un momento que no existe e imaginándoselo en un mundo paralelo cuyas propiedades son impuestas por quien está haciendo el proceso de abstracción. Según Euler (1990a), “[...] Esta hipótesis, aunque imposible, puede permitir distinguir lo que es realizado por la naturaleza del cuerpo mismo, de aquello que otros cuerpos puedan realizar sobre él” (p. 154). En otras palabras, lo que Euler propone es que en el proceso de construir los conceptos de la mecánica es necesario definir las propiedades que son naturales a los cuerpos, con el objetivo de dilucidar cuáles conceptos tienen su origen físico en el cuerpo mismo.

---

<sup>4</sup> Respecto a su concepción de una Deidad y su relación con el mundo Newton en el *Escolio General* de sus *Principia* expone que: “Él lo rige todo, no como alma del mundo, sino como dueño de todos. Y por su dominio, suele ser llamado señor dios παντοκράτωρ. Pues dios es una palabra relativa y está en relación con los siervos: y la deidad es la dominación de dios, no sobre su propio cuerpo, como creen aquellos para quienes dios es el alma del mundo, sino sobre los siervos. Dios sumo es un ente eterno, infinito, absolutamente perfecto: pero un ente cualquiera perfecto sin dominio no es dios señor. Pues decimos, dios mío, dios vuestro, dios de Israel, dios de dioses, y señor de señores; pero no decimos eterno mío, eterno vuestro, eterno de Israel, eterno de dioses; no decimos infinito mío, o perfecto mío. Estas denominaciones no tienen relación con los siervos. La voz dios significa con frecuencia dueño: pero todo dueño no es dios. La dominación de un ente espiritual constituye un dios, la verdadera al verdadero, la suma al sumo, la ficticia al ficticio. Y de la verdadera dominación se sigue que un dios verdadero es vivo, inteligente y poderoso; de las demás perfecciones que es sumo o sumamente perfecto. Es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, es decir, dura desde la eternidad hasta la eternidad y está presente desde el principio hasta el infinito: lo rige todo; lo conoce todo, lo que sucede y lo que puede suceder”. (1987, p. 587)

Este proceso como se verá a continuación se hace por medio de la experimentación mental suponiendo que el cuerpo se encuentra aislado de los demás en un mundo que carece de fricción. Claramente un mundo sin fricción no existe en la realidad, pero Euler considera esta estrategia como un medio a través del cual el científico puede darse cuenta que propiedades naturales o inherentes poseen los cuerpos.

Para fundamentar el principio de inercia Euler hace un proceso de abstracción que consiste en aislar un cuerpo de todos los demás y ponerlo en movimiento dentro de un mundo ideal, es decir, sin fricción de ningún tipo. Es claro que en el mundo real esto no es posible hacerlo pues la fricción siempre contrarrestará al movimiento de los cuerpos. Pero en la mente es posible crear dicho mundo ideal e imaginar que un cuerpo dentro de este nunca parará de moverse porque no hay nada que se oponga a su movimiento. Apoyado en este experimento Euler (1990b) argumenta que un cuerpo mantendrá su estado de reposo o movimiento uniforme en línea recta a menos que sea obligado por fuerzas exteriores a cambiar su estado, de lo cual se infiere que para Euler la conservación perpetua del mismo estado de movimiento (la inercia) es una propiedad natural de los cuerpos.

Sobre la impenetrabilidad Euler (1990c) expone que es una propiedad de los cuerpos, en virtud de la cual un cuerpo que ocupe un lugar en el espacio no permitirá que otro cuerpo diferente a él, lo ocupe al mismo tiempo. Para la fundamentación de esta propiedad Euler inicia por imaginarse un mundo sin fricción donde solo existen los cuerpos A y B. En este contexto Euler se imagina por un momento que el cuerpo A puede penetrar al cuerpo B. Es decir, ocupar su lugar en el espacio al mismo tiempo. Se da cuenta que esto fuese posible únicamente si el cuerpo B se exterminase completamente sin ninguna razón física de por medio. Lo anterior es imposible por ello se puede deducir que el cuerpo A no puede penetrar al cuerpo B. Este experimento se realizó suponiendo que los cuerpos A y B estaban aislados por ello no existe ningún agente externo al cual atribuirle la imposibilidad de la penetración del cuerpo A al cuerpo B, por lo cual se concluye que la impenetrabilidad es una propiedad natural de los cuerpos.<sup>5</sup>

Respecto a la naturaleza u origen de las fuerzas Euler dedica todo un tratado a la reflexión sobre esta cuestión. Dicho escrito recibe como título *Recherches sur l'origine des forces* y fue publicado en las memorias de la academia de las Ciencias en Berlín (1752). En este manuscrito Euler expone que es a causa de la impenetrabilidad que los cuerpos no continúan indefinidamente una misma trayectoria en el espacio, pues cuando intentan atacar la impenetrabilidad de otros cuerpos, surgen fuerzas que los hacen cambiar su estado de movimiento. Es decir, el origen de la fuerza euleriana está

---

<sup>5</sup> Si desea profundizar en la construcción del concepto de impenetrabilidad realizada por Euler se recomienda remitirse a las siguientes investigaciones: Romero y Ayala (1996) y Romero (2007).

fundamentado en una propiedad física de los cuerpos, a saber, la impenetrabilidad.<sup>6</sup> Esta conclusión, puede observarse claramente en el siguiente fragmento de Euler (1752):

[...] Enseguida que se reconoce la impenetrabilidad de los cuerpos, se está obligado a reconocer que la impenetrabilidad está acompañada de una fuerza suficiente para impedir la penetración. Y en efecto si es imposible que los cuerpos se penetren, es necesario que haya obstáculos insuperables que se opongan a la penetración, y si la penetración no puede evitarse sin que los cuerpos cambien de estado, es necesario que se encuentre en los mismos, en tanto que son impenetrables, unas fuerzas suficientes para producir ese cambio de estado, sin las cuales la impenetrabilidad no subsiste. (p. 116)

Ahora bien, si cada cuerpo naturalmente está dotado de impenetrabilidad entonces tiene la capacidad de producir fuerzas todo el tiempo, de otro modo fuese penetrable. Por ende, no es posible concebir un cuerpo en el universo que siquiera por un momento no se encuentre generando fuerzas para defender su impenetrabilidad, lo cual implica que en cada instante de tiempo al cuerpo lo están intentando penetrar. En otras palabras, los cuerpos en el espacio están siendo chocados permanentemente. De esta manera para Euler el espacio es un continuo lleno de materia (Euler, 1988, p. 134). Euler se opone a la perspectiva que concibe al espacio como un recipiente que alberga materia en ciertas zonas pero que en otras es vacío. Entender el espacio de ese modo implica pensar que las interacciones entre los cuerpos, por ejemplo, las interacciones gravitacionales, se dan a través del vacío. Al igual que Newton este científico piensa que la fuerza necesita de un agente que la transmita por todo el espacio, la diferencia radica en que Newton le otorga el origen de la fuerza a una Deidad mientras que para Euler está en la impenetrabilidad.

Similar al caso de la fuerza, la naturaleza de la fuerza gravitacional también se encuentra en la impenetrabilidad de los cuerpos. La trayectoria que siguen, por ejemplo, los planetas alrededor del Sol es consecuencia de una amenaza constante a la impenetrabilidad de estos mismos por los demás cuerpos celestes que habitan dentro o fuera del sistema solar. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la impenetrabilidad actúa como una mínima acción. Así, los cambios de movimientos que efectúa la Tierra sobre el Sol y los demás planetas a causa de la amenaza que esta hace sobre sus impenetrabilidades son los mínimos necesarios para que estos no se dejen penetrar. De la misma manera los cambios de movimiento que realiza la Tierra son los mínimos necesarios para mantener su impenetrabilidad cuando los otros planetas y el Sol la amenazan. Por consiguiente, a lo que Euler llama fuerza gravitacional es al choque constante de las impenetrabilidades de los diferentes cuerpos que habitan el universo. Lo cual obliga a que estos sigan siempre la trayectoria que represente el mínimo gasto

---

<sup>6</sup> En esta misma línea Romero y Ayala (1996) explican que: “Es en este contexto que Euler asume que en todos los casos en donde haya interacción entre cuerpos, y por tanto cambios de estado, son situaciones que involucran choques entre cuerpos; en otras palabras, que todas las fuerzas del mundo son originadas en la impenetrabilidad de los cuerpos” (p. 24).

Así en el choque de los cuerpos su impenetrabilidad no desarrollará siempre más que la más pequeña fuerza que es capaz de protegerlas de la penetración, y es sin duda sobre esta circunstancia que se fundó este principio general, que todos los cambios en el mundo son producidos a los menores gastos que es posible. (p. 119)

Por ende, no es posible calcular la fuerza gravitacional, pues esta es la composición de todas las impenetrabilidades del universo: lo que sí es posible medir consiste en la fuerza gravitacional relativa entre dos o más cuerpos al analizar sus cambios de movimiento causados por las fuerzas que generan al defender sus impenetrabilidades de otros cuerpos que intentan ocupar sus lugares.<sup>7</sup> Así, la idea de Euler sobre la fuerza gravitacional no es algo que exista de modo independiente de los sistemas físicos que interactúan. Al contrario, solo es posible conocer la magnitud de esta fuerza usando las herramientas del cálculo para analizar la forma en que interaccionan determinados cuerpos al atacar entre sí sus impenetrabilidades.<sup>8</sup>

Con base en lo expuesto hasta ahora, resulta pertinente preguntarse: ¿cuál es el mecanismo por el cual se transmiten y propagan a través del espacio las fuerzas creadas por las impenetrabilidades de los diferentes cuerpos? Al igual que Newton, Euler se opone a pensar que existen causas ocultas o inherentes a la materia por medio de las cuales dos o más cuerpos puedan atraerse a distancia. Por ello este científico concibe al espacio como un continuo compuesto por una materia sutil que rodea a los cuerpos a la cual llama éter y le adjudica la propiedad de poder impulsar a los cuerpos celestes hacía un centro o más bien hacía un cuerpo con mayor masa. Dicho de otra manera, los planetas se ven atraídos hacía el Sol no porque el Sol tenga la cualidad innata de atraerlos sino porque el éter que rodea a los cuerpos se deforma de tal manera que empuja los planetas hacía él. De este modo no son necesarias las causas ocultas, dado que ya existe un mecanismo al que se le puede atribuir el movimiento de los cuerpos celestes a causa de la gravitación. Al respecto Euler (1760) expone que:

[...] Supongamos que antes de la creación del mundo, Dios no hubiera creado nada más que dos cuerpos alejados uno del otro, que no existiese además de ellos nada, y que tales cuerpos estuvieran en reposo, ¿sería posible que se aproximase uno al otro, o que tuviesen la propensión a aproximarse? estas ideas repugnan. Pero si se supone que el espacio entre los cuerpos está lleno de una materia sutil, se

---

<sup>7</sup> A este respecto Romero y Ayala (1996) comentan que: “Teniendo en cuenta estos aspectos puede afirmarse que, desde la perspectiva euleriana, no hay leyes que gobiernen las fuerzas y sólo es posible determinarlas para casos particulares: considerando que los cambios de estado son debidos a interacciones por contacto, determinar las fuerzas es entrar a analizar las circunstancias particulares de tales choques” (pp. 24 – 25).

<sup>8</sup> Según Romero y Ayala (1996): “[...] Puede afirmarse que las fuerzas no tienen un carácter ontológico y, desde esta perspectiva, no debe atribuírseles una existencia real en sí mismas, independientes de las interacciones de los cuerpos. Además, dado que las fuerzas son el resultado de la impenetrabilidad de todos los cuerpos a la vez, éstas son en sí mismas indeterminadas y el cambio de estado que producen no es más que un efecto indirecto, puesto que el efecto principal es el mantenimiento de la impenetrabilidad” (p. 24).

comprende inmediatamente que, sí esta materia puede actuar sobre los otros cuerpos impulsándolos, el efecto sería el mismo que si se atrajesen mutuamente. [...] Los antiguos filósofos se contentaban con explicar los fenómenos del mundo por esta clase de cualidades, que denominaron ocultas, [...]. Luego, también se debería mirar como una cualidad oculta la atracción, en cuanto se le tiene como una propiedad esencial de los cuerpos: pero como hoy se trata de desterrar de la filosofía todas las cualidades ocultas, la atracción considerada en este sentido también debe desterrarse. (1760/1990d, p. 217)

No obstante, Euler comenta que la manera en cómo se deforma el éter para generar el efecto de atracción gravitacional es para él desconocida. Pero esta explicación le resulta más sensata que las acciones a distancia. Puesto que, bajo la lógica de las causas ocultas o acciones a distancia, la naturaleza de los cuerpos les otorga la propiedad de atraerse sin necesidad de un intermediario o de una propiedad natural en ellos que explique esta característica. Así, desde la perspectiva de este autor “[...] parece más razonable atribuir la atracción mutua de los cuerpos a una acción ejercida por el éter, aunque la manera nos sea desconocida, más que recurrir a una cualidad ininteligible” (Euler, 1760d, p.217). Para este científico sólo es válido construir hipótesis físicas cuando estas se encuentran sustentadas en propiedades naturales de los cuerpos. Por ejemplo, el éter es el medio que transmite la fuerza gravitacional en el espacio continuo, pero a su vez el origen de esta fuerza radica en una propiedad natural de los cuerpos denominada impenetrabilidad. Luego, la hipótesis del éter termina estando sustentada en la misma propiedad natural. Ahora bien, para Euler la atracción comprendida como una cualidad oculta o innata a la materia no es más que una hipótesis sin ningún sustento físico lo cual implica que no sea pertinente utilizarla para explicar el fenómeno de la gravitación.

En síntesis, para Euler la naturaleza de la fuerza gravitacional se encuentra en la impenetrabilidad de los cuerpos y, el agente que la transmite de un cuerpo a otro, en el espacio continuo, es el éter.

### **3. Encuentros y desencuentros: Newton vs Euler sobre la naturaleza de la fuerza**

La diferencia fundamental entre Newton y Euler se encuentra en la forma en que conciben la fuerza.

Para Newton la fuerza no tiene un fundamento físico relacionado con alguna propiedad de los cuerpos, es solo la magnitud de la fuerza la que depende de estas. Por ejemplo, la magnitud de la fuerza gravitacional entre el Sol y la Tierra depende de la masa que poseen ambos cuerpos celestes. Esta propiedad física sólo pone de manifiesto la magnitud de la fuerza gravitacional presente entre ellos, pero no es su origen físico, este no está definido por Newton en términos mecánicos, pero sí en términos teológicos. Desde sus planteamientos en ausencia del Sol y la

y la Tierra la fuerza gravitacional existe, o sea está dada a priori. Lo anterior es debido a que Newton cree en una Deidad que en un inicio creó las fuerzas y actúa constantemente para que ellas se mantengan.

Por su parte, Euler fundamenta el origen físico de la fuerza en una propiedad natural de los cuerpos que denomina impenetrabilidad, en virtud de la cual ningún cuerpo puede ocupar el lugar del otro en el espacio. Por ello cuando un cuerpo intenta penetrar a otros surgen fuerzas que los obligan a cambiar su dirección de movimiento. Dado que, para Euler el espacio es un continuo y los cuerpos siempre están siendo chocados desde todas las direcciones posibles, la fuerza gravitacional se debe al choque constante de las impenetrabilidades de los diferentes cuerpos que habitan en el universo. Cabe entonces preguntarse, ¿por qué hay fuerza gravitacional entre el Sol y la Tierra si estos cuerpos celestes no se chocan? Realmente en términos de Euler lo que sucede es que el Sol le trasmite al éter una fuerza, la cual hace que esta materia sutil se deforme de tal modo que obliga a la Tierra a tender hacía el Sol, provocándose así el efecto gravitacional.

Adicional a lo anterior, es por lo menos curioso que tanto Euler como Newton, piensen que la gravedad necesita de un agente que actúe constantemente entre los cuerpos, para Newton es una Deidad y para Euler termina siendo el éter. Pero este último no es más que un mecanismo o una hipótesis creada por Euler para explicar la forma como las fuerzas creadas por las impenetrabilidades de los cuerpos se transmiten en el espacio continuo. En ese orden de ideas, ¿el éter termina siendo la representación que hace Euler de una Deidad?<sup>9</sup> Es claro que a Newton no le gustaría la idea del éter pues como dijo en el prefacio del Libro III de los *Principia* “lo que no se deduce de los fenómenos, ha de ser llamado Hipótesis; y las hipótesis, bien metafísicas, bien físicas, o de cualidades ocultas, o mecánicas, no tienen lugar dentro de la Filosofía experimental” (Newton, 1687/1987, p. 588-589). Como ya se ha mencionado anteriormente el trabajo de Newton en la construcción de la mecánica estuvo enfocado solamente en explicar cómo suceden determinados fenómenos físicos, por ejemplo, el movimiento de los planetas en el sistema solar. Este científico no hizo énfasis en dilucidar cuál es el origen físico de dichos movimientos, por ello constantemente en sus Principia, él menciona que las fuerzas a partir de las cuales explica los movimientos de los planetas tienen un sentido matemático, pero no físico. Para poder darles un origen físico a estas fuerzas tendría que construir hipótesis, actividad que según Newton no es pertinente en el marco de la filosofía experimental. Sin embargo, él en las cartas a Bentley se atreve a proponer que el origen de la fuerza gravitacional estaría en una Deidad que la creó y actúa para mantenerla, pero es prudente con respecto a esta hipótesis dando vía libre a sus lectores para que decidan creer o no creer en ella.

---

<sup>9</sup> Dejo esta pregunta abierta y a consideración de mis lectores.

## Conclusiones

En estos encuentros y diferencias entre las perspectivas de Newton y Euler sobre el problema de la gravitación. Es posible observar que en la construcción del conocimiento científico en este caso de la física las bases epistemológicas que tiene cada científico juegan un papel fundamental en la constitución de sus teorías. Es por esto que, cuando se plantea la pregunta sobre qué es la física, es necesario recurrir a la filosofía de la física. Para decirlo sin preámbulo, buscar comprender la física implica acercarse a la filosofía. De esta manera, se ahorrarían los discursos que abogan por abandonar la enseñanza de la física clásica y, en cambio, dedicarse sólo a la enseñanza de la física moderna. Se considera que estos movimientos son por lo menos ahistóricos e ignoran que aún existen vacíos respecto a comprender a la mecánica clásica más allá de un punto de vista matemático. Basta con revisar algunos libros de texto para la enseñanza de la física, utilizados en la educación media y universitaria, para darse cuenta que en ellos se hacen evidentes interpretaciones inadecuadas de Newton (la ya mencionada acción a distancia entre cuerpos a través de un espacio vacío). Así mismo se evidencia el desconocimiento de otras teorías sobre la mecánica clásica creadas por Euler, Descartes, entre otros.

En este sentido, este escrito es un intento para ilustrar que aún tenemos problemas pendientes en la física clásica que requieren de reflexión filosófica y didáctica. También es un llamado a que en los procesos de enseñanza de la física no se privilegie una única perspectiva de las explicaciones científicas. No es cierto que la imposición de una teoría implique que se comprenda mejor la física o que se esté más cerca de encontrar la verdad. Realmente la verdad absoluta es una ilusión, sólo se puede avanzar en la ciencia sino se olvida el pasado de ella y si se comprende que el conocimiento es un océano donde claramente la proliferación de teorías que se apoyen o contradigan entre sí lo alimentan. Es sano en los procesos de enseñanza mostrar a los estudiantes una ciencia que aún no está acabada. En la que quedan más preguntas que respuestas. Tal como lo considera Feyerabend (1986) en su *Tratado* contra el método cuando menciona que:

[...] Concebido de esta forma, el conocimiento no consiste en una serie de teorías autoconsistentes que tiende a converger en una perspectiva ideal; no consiste en un acercamiento gradual hacia la verdad. Por el contrario, el conocimiento es un océano, siempre en aumento, de alternativas incompatibles entre sí (y tal vez inconmensurables); toda teoría particular, todo cuento de hadas, todo mito, forman parte del conjunto que obliga al resto a una articulación mayor, y todos ellos contribuyen, por medio de este proceso competitivo, al desarrollo de nuestro conocimiento. No hay nada establecido para siempre, ningún punto de vista puede quedar omitido en una explicación comprensiva. (p. 32)

Comprendido así, el conocimiento científico es una práctica situada, azarosa, interesada, colectiva y compuesta por diferentes visiones del mundo. En donde el debate de ideas con base en procesos experimentales guía la toma de decisiones. Es decir, no hay quien pueda imponer a la fuerza una teoría. Hacer ciencia sería equivalente a convencer al otro construyendo para ello los mejores argumentos posibles. Por tal razón, la ciencia se convierte en un proceso discursivo que lejos de buscar la verdad, invita a que quien la estudie se tome la palabra para sí y exprese sus pensamientos con tranquilidad. Al tiempo que reconoce en sus interlocutores fuentes de conocimiento que le permiten construir una mejor perspectiva sobre la realidad. En síntesis, la ciencia más que conocimiento objetivo se establece como un camino para enfrentar al carácter incierto de la realidad y a la agonía intelectual que trae consigo no poseer una respuesta para todas las preguntas disponibles.



## Bibliografía.

Descartes, R. (1995). Los Principios<sup>3</sup> de la filosofía. Tr. Guillermo Quintas. Madrid, Alianza editorial.

Euler, L. (1752). Recherches sur l'origine des forces. Memorias de la Real Academia de Ciencias de Berlín (1750), 1752, pp. 419 - 447. También en Opera Omnia II, 5, Commentationes mechanicae, pp. 109-131.

\_\_\_\_\_ (1988). Reflexiones sobre el espacio, la fuerza y la materia. Madrid, Alianza editorial.

\_\_\_\_\_ (1760/1990a). Carta LXXI: Sobre el movimiento y el reposo verdaderos y aparentes. España: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

\_\_\_\_\_ (1760/1990b). Carta LXIX: Sobre la naturaleza y esencia de los cuerpos; o

bien sobre la extensión, la movilidad impenetrabilidad de los cuerpos. España: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

\_\_\_\_\_ (1760/1990c). Carta LXX: Sobre la impenetrabilidad de los cuerpos en particular. España: Prensas Universidad de Zaragoza.

\_\_\_\_\_ (1760/1990d). Carta LXVIII: Exposición más detallada de la disputa de los filósofos sobre la causa de la gravitación universal. España: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Feyerabend, P. (1986). Tratado contra el método. Tr. Diego Ribes. Madrid, Editorial TECNOS.

Henry, J. (2007). Newton y el problema de la acción a distancia. Estudios filosóficos. 35, 189 - 226.

Romero, A. y Ayala, M. (1996). La concepción euleriana de la fuerza. Física y cultura: cuadernos sobre historia y enseñanza de las ciencias. 3, 19-26.

Romero, A. (2007). La búsqueda de los principios fundamentales de la mecánica: Euler y D'alembert. Praxis filosófica. 24, 21-43.

Menéndez, V. (2018). La historia de la ciencia como herramienta didáctica: la enseñanza de la gravedad. Revista Enseñanza de la Física. 30, 255 - 261.

Newton, I. (1687/1987). Principios matemáticos de la filosofía natural. Tr. Eloy Rada. Madrid, Alianza editorial.

\_\_\_\_\_ (1998). Cuatro cartas de Sir Isaac Newton al doctor Bentley que contienen algunos argumentos en favor de la existencia de una deidad (1692–1693). Revista de filosofía DIÁNOIA, 44(44), 113–135. Doi: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1998.44.655>.

\_\_\_\_\_ (2001). Cuatro cartas al Dr. Bentley. Madrid: Ed. Complutense.







¿Cuál es la función de los deseos dentro de la educación aristotélica?

Un análisis desde algunos apartados de la

## *Ética y la Política*

Carlos Arturo Álvarez Montes

Licenciatura en Filosofía

Universidad Tecnológica de Pereira

## **Resumen**

El preámbulo a partir del cual se inaugura el libro X de *Ética a Nicómaco* (1172b) y el libro octavo de *Política* (1337a) determina el papel fundamental que tienen los deseos en la educación aristotélica. La función concerniente al legislador consiste en identificar el adecuado proceso que los individuos deben atravesar en todo su desarrollo educativo, pues solo de esa manera es posible salvaguardar la constitución política acoplando sus normativas a las necesidades que tienen los ciudadanos. De esa manera, el estagirita se cuestiona sobre la posibilidad de instaurar una paideia en la que el hombre pueda incluir esa esfera irracional que muchas veces es tan vituperada y que, no obstante, hace parte fundamental de su naturaleza; la inclusión de los deseos en la educación hará posible procurar siempre el correcto ejercicio que la virtud presupone. Así pues, el objetivo principal del texto consiste en establecer la relevancia que tienen esos caracteres irracionales en la paideia que propone Aristóteles, mostrando así que el estagirita no contempla únicamente la importancia de la razón sino que muestra también el relevante proceso que atraviesan los individuos desde que son niños en procura de la relación adecuada que deben tener con sus deseos.

**Palabras clave:** *deseos, virtud, educación, política, legislador.*

## **Abstract**

The preamble from which book X of the *Nicomachean Ethics* (1172b) and the eighth book of *Politics* (1337a) opens determines the fundamental role of desires in Aristotelian education. The function concerning the legislator is to identify the appropriate process that individuals must go through in all their educational development, because only in this way is it possible to safeguard the political constitution by coupling its regulations to the needs of citizens. In this way, the Stagirite questions the possibility of establishing a paideia in which man can include that irrational sphere that is often so vituperated and that, however, is a fundamental part of his nature; the inclusion of desires in education will make it possible to always seek the correct exercise that virtue presupposes. Thus, the main objective of the text is to establish the relevance of these irrational characters in the paideia proposed by Aristotle, thus showing that the Stagirite does not only contemplate the importance of reason but also shows the relevant process that individuals go through from that they are children in search of the adequate relationship that they should have with their desires.

**Keywords:** *desires, virtue, education, politics, legislator.*

## Introducción

Direccionar la mirada a los antiguos resulta ser, ante todo, un gran ejercicio de esclarecimiento que permite comprender los fenómenos que van surgiendo en el presente. En este caso, es necesario ir nuevamente a Aristóteles para comprender algunas ideas que operan en la actualidad y que están relacionadas con el fenómeno de la educación. Según Aristóteles, (1993) la formación de una sociedad realmente justa exige que se establezca un vínculo indisoluble entre el legislador y los individuos que integran el todo político. Si los individuos comportan la estructuración de una sociedad, será precisamente sobre ellos donde deberá recaer el cuidado primordial del legislador, toda vez que la reciprocidad subyacente entre ambos garantizaría la preservación óptima de cada régimen político (*Política*, 1993, VIII, 1336a). De esa forma, el legislador debe direccionar su mirada hacia la educación de los jóvenes (τὴν τῶν νέων παιδείαν) en procura de la estabilidad de la polis.

El estagirita comprende el Estado desde una función eminentemente educadora, lo cual implica, tal como él mismo afirma, que el legislador debe poner todo su empeño en el desarrollo educativo de los jóvenes: “Nadie pondrá en duda que el legislador debe poner el mayor empeño en la educación de los jóvenes.” (*Política*, 1993, VIII, 1337a). Dicha función garantiza los elementos suficientes a partir de los cuales el individuo puede direccionar sus acciones bajo el amparo de la virtud (ἀρετῆς πρόξεις), es decir, bajo la posibilidad de comprender que las acciones deben estar contenidas en una justa medida para que no se desvíen hacia el defecto o hacia el exceso. No obstante, por el momento solo nos interesa dilucidar hacia qué fin apunta el legislador y cuáles son las características que este encierra para ser catalogado en *Política* como el único capaz de garantizar estabilidad en cuanto a un régimen justo.

Es coherente pensar que semejante pretensión solo puede estar contenida dentro de un individuo que ha articulado el conocimiento en sus dos esferas: la teoría y la praxis. El hombre que es verdaderamente virtuoso lo es tanto en su esfera especulativa donde subyace la reflexión, como en su desenvolvimiento práctico a partir de las acciones que emprende de acuerdo a la comprensión que tuvo de la teoría. Es

---

<sup>1</sup> Respecto a este punto es importante mencionar un componente que encontramos en la propuesta hermenéutica de Gadamer (1960) y que nos permite pensar la posibilidad de ir a los antiguos a pesar de que sobre ellos se cierne una enorme distancia histórica. Toda comprensión presupone el encuentro entre un aspecto objetivo (el texto que se está interpretando) y un aspecto subjetivo (los prejuicios con los que el intérprete va al texto), aquél que desee comprender una obra clásica puede efectivamente hacerlo porque la tradición de cada época constituye un horizonte abierto, es decir, las preguntas hechas en cada época trascienden el tiempo y no mueren. Y en tanto el intérprete pertenece igualmente a una tradición, se ve interpelado por aquello que los clásicos dijeron, “Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema.” (p. 369). Comprender es comprenderse a sí mismo desde las preocupaciones de la época. El intérprete es heredero de una tradición que lo interpela y lo obliga a tener que dialogar con otras tradiciones.

precisamente dicha exigencia la que permite atender las necesidades de la *polis* y la formación integral que deben tener los individuos al momento de llevar a cabo acciones justas. Pues en efecto, los ciudadanos deben desarrollar una capacidad deliberativa sobre sus prácticas de vida que les posibilite aportar significativamente al desarrollo del gobierno.

Partiendo de la premisa que Aristóteles pone en *Política* (1993): la estabilidad política depende de la estabilidad moral de los individuos (VIII, 1336b) es posible inquirir ciertas cuestiones acerca de la naturaleza que debe tener un buen legislador. En primera instancia, este debe poder comprender que el fin último hacia el cual se dirigen sus acciones al momento de gobernar es la felicidad (εὐδαιμονία<sup>2</sup>) de los gobernados, es decir, el buen vivir que estos puedan llegar a alcanzar desde una actividad constante que solo es posible a través de la educación. El reconocimiento de ese fin último no resulta ser un tema baladí que está al alcance de cualquiera, por el contrario, es una cuestión enmarcada a partir de todo un proceso y una disposición natural con la que nacen algunos individuos y con la que dirigen siempre sus acciones hacia la felicidad de los gobernados.

El legislador sabe que la vida más deseable para todos es aquella donde está inmersa una disposición permanente a la felicidad, y lo sabe porque su proceso educativo le ha permitido integrar en sí mismo las verdaderas características que constituyen a un hombre virtuoso. Así pues, saber reconocer un fin que es bueno en sí mismo y los medios correctos a partir de los cuales se accede a ese fin, constituye la máxima capacidad del legislador. El legislador ha desarrollado ya las características de un hombre verdaderamente apto para gobernar: participa de la fortaleza (ἀνδρείας), de la templanza (σωφροσύνης), de la justicia (δικαιοσύνης) y de la prudencia (φρονήσεως) (Aristóteles, 1993, VII, 1323a)

---

<sup>2</sup> Respecto a este término se hicieron varias consultas: viene del adjetivo de la tercera declinación εὐδαίμων, más el sufijo “-ία” que por lo general se agrega a las raíces de los adjetivos para formar sustantivos abstractos femeninos. Ahora bien, εὐδαίμων está compuesto de la siguiente manera: prefijo “εὐ” que se añade al inicio de un término para formar un término derivado, y significa “bien” o “bueno” en todos sus sentidos: justamente, felizmente, cuidadosamente, hábilmente, etc., más el sustantivo δαίμων que normalmente traduce como dios o destino. Así pues, el prefijo “εὐ” más el sustantivo δαίμων significa estar poseído por un buen genio o espíritu. Su traducción en cuanto adjetivo de la tercera declinación es la siguiente: afortunado, próspero, rico. Todo lo anterior nos empieza a entregar el significado preciso del término εὐδαιμονία; traduce como felicidad o bienestar en tanto está referido a un adjetivo que se le atribuye al hombre, es decir, cuando se dice de alguien que es afortunado, próspero, etc. Desde ese punto de vista la felicidad no constituye un término meramente abstracto sino que está referido al hombre y a su modo de vida. El modo de vida es el que determina la posibilidad de atribuir el adjetivo εὐδαίμων a alguien. Y si recordamos, el sustantivo δαίμων aparece en algunos diálogos menores como en Apología de Sócrates. Es el famoso δαίμων socrático que lo previene respecto a sus acciones y el modo correcto en que estas deben ser llevadas a cabo. Nuevamente la εὐδαιμονία aparece ligada al buen modo de vida, al buen carácter, tal como se vislumbra siempre en el comportamiento de Sócrates. Prosigamos; en el diccionario de Franco Montanari (2009) εὐδαιμονία traduce como felicidad, fortuna, éxito, y se advierte que la felicidad no consiste en la posesión de rebaños ni en el oro porque va ligada principalmente al conocimiento del hombre. Y en el diccionario Sopena (1998) los resultados no difirieron mucho respecto a los anteriores; aparece como prosperidad, dicha, bienestar, opulencia, riqueza, etc.

Es importante resaltar que las características anteriores se encuentran supeditadas a un proceso de jerarquización del conocimiento, es decir, solo en cuanto este se revela de forma máxima en las acciones de un individuo es plausible determinar si al gobernante se le debe obediencia (Aristóteles, 1993, VII, 1325a). El hombre virtuoso que toma las decisiones dentro de la polis no lo es de forma relativa sino de forma absoluta, pues ha emprendido un modo de vida que le permite identificar los verdaderos fundamentos hacia los cuales debe dirigirse la educación de los individuos. El estagirita es claro al decir que la naturaleza misma asigna las funciones que cada individuo debe llevar a cabo; en este caso, será el hombre anciano quien está en capacidad de gobernar porque en él están inscritos bajo un modo de vida perfectamente articulado la prudencia, el buen criterio y la capacidad de juicio.<sup>3</sup> Por el contrario, en los jóvenes subyace principalmente el vigor; ellos mismos reconocen esta característica y encuentran la necesidad de alguien que los dirija correctamente hacia el buen ejercicio de la virtud, y por ende, a la elección de una vida buena en sí misma:

(...) Por lo mismo, y cuando alguno fuere sobresaliente en virtud y en capacidad práctica de realizar las más altas funciones, estará bien seguirlo y justo obedecerlo, con tal que, una vez más, no solo tenga virtud, sino aquella capacidad por la que pueda decirse hombre de acción (*Política*, 7, III, 1325a)

La importancia de la propuesta aristotélica reside en la búsqueda acertada de un encuentro ineludible entre la ética y la política; no están separadas de forma radical en tanto la una posibilita el correcto funcionamiento de la otra. Es necesaria una sociedad donde la política se erija siempre bajo los presupuestos de la ética. Por ejemplo, cuando Jeager (1995) en la *Paideia* va a los antiguos para analizar el fenómeno de la educación, reconoce una idea fundamental que ellos pensaron y que todavía está vigente: la renovación política debe arrancar de la educación ética del hombre (p. 467).

Bajo esa mirada educativa que busca partir siempre del hombre y su correcta formación, podría pensarse que el fin (τέλος) identificado por el buen legislador es la felicidad de los individuos y la prosperidad del régimen político, y el medio adecuado a partir del cual se accede a ese

---

<sup>3</sup> Hadot (2006) muestra cómo en la antigüedad el sabio representaba la encarnación concreta de la norma a través de sus diferentes prácticas de vida. Lo anterior se puede ejemplificar a través del personaje de Sócrates. A pesar de que este filósofo no fue como tal un gobernante, traerlo a colación nos permite contextualizar qué características tiene la figura del sabio en la antigüedad, pues su carácter mesurado, su capacidad para controlar los deseos y llevarlos a su correcta realización, hace que sea una figura emblemática de la filosofía. Ahora bien, el comportamiento de Sócrates se revela a través de su relación con los otros porque allí se pone en práctica la sabiduría, ella no constituye un término abstracto que sirva solamente para teorizar sino que exige lograr que los otros se hagan mejores a sí mismos. Lo mismo sucederá con el gobernador, pues este debe expresar su sabiduría a través de cada una de las acciones que emprenda en favor de la estabilidad de la polis.



Si tal como lo pensó Aristóteles en el libro III de la *Política*, la felicidad es una actividad (εὐδαιμονία πράξις) conforme a la virtud, podríamos entonces sugerir las siguientes preguntas: ¿cuáles son los elementos específicos que contiene esa actividad?, ¿cuál es el sentido primordial de la educación vista como el medio a través del cual se accede a ese fin último al que todos aspiramos? En el siguiente apartado intentaré dar respuesta a dichas cuestiones, y en la medida que ellas se vayan desglosando se hará visible también el propósito central de este texto que consiste en establecer los deseos como parte constitutiva de la paideia que propone el filósofo de Estagira.

### **1. Ética y Política como máxima expresión de la paideia**

La ética aristotélica resulta ser ante todo un proyecto desafiante que ubica sabiamente al individuo como centro de examen prioritario, todos los hombres por naturaleza dirigen sus acciones hacia un fin último que es deseable por sí mismo: la felicidad (εὐδαιμονία). La consecución de una vida virtuosa comporta la única posibilidad de acceder a dicho télos, pues en efecto, un hombre que ha convertido la virtud en un hábito constante está en la capacidad de dirigir sus acciones siempre hacia un punto medio, procurándose de esa manera el mayor bienestar posible.

La ética aristotélica intenta responder a una preocupación central: ¿cómo vivir correctamente? Porque no se trata de la vida de un delincuente, de un ignorante, sino de la vida digna de un ser humano. Todos los hombres pueden vivir de acuerdo a sus convicciones, pero, ¿viven correctamente? Será este el punto clave a partir del cual la paideia se direcciona: la educación debe procurar siempre la felicidad de los individuos a través de un proceso que ha sido deliberado sabiamente por el legislador. Tomás Calvo (2003) analiza el sentido que tenía la paideia para Aristóteles y reconoce que ella abarcaba todos los aspectos que constituyen al ser humano, de ahí que en la antigüedad la educación estuviera en verdad íntimamente ligada las perplejidades del hombre, a su modo de vida, a su carácter:

(...) El sentido más abarcador y general de la paideia se refiere a la formación del ser humano en todas sus dimensiones: en lo que se refiere al cuerpo (educación física), en lo que se refiere al carácter (educación moral) y lo que se refiere a los conocimientos (educación intelectual. (La paideia griega, p. 10).

Es claro desde ese punto de vista que Aristóteles explica la educación recurriendo a un sentido biológico en el que predominan inicialmente los deseos y las pasiones, en efecto, al niño no se le puede educar a través del razonamiento porque él no ha desarrollado aún su facultad deliberativa.<sup>4</sup> La educación debe atender inicialmente a todo

---

<sup>4</sup> Este aspecto es de suma importancia porque la educación que propone Aristóteles viene dada desde la infancia, edad en la que los niños se relacionan no con un deseo racional (βούλησις) sino con los otros dos tipos de deseo irracionales que propone Aristóteles (ἐπιθυμία), (θυμός). Estos dos últimos son muy importantes porque constituyen el inicio de la experiencia humana, es decir, la relación con el mundo que tienen las personas en su primera

aquello que es dado más fácilmente a partir de los hábitos ya que solo desde ellos el individuo empieza a tener contacto con las primeras nociones de mundo. Emprender la paideia desde esa óptica garantizaría la relación adecuada que posteriormente se llega a tener con la esfera deliberativa; esta última solo es posible cuando el individuo se ha habituado desde pequeño a ciertos comportamientos que le resultan placenteros.

Así pues, el niño debe aprender a relacionarse correctamente con sus deseos (ἡδονὰς) y con sus pasiones porque solo desde allí la esfera deliberativa se va fortaleciendo: no se trata de suprimir los deseos,<sup>5</sup> pues como bien lo pensó Aristóteles, ellos hacen parte de la naturaleza humana y como tal deben ser tenidos en cuenta (EN, III, 3, 1104b). Antes de comprender desde la esfera política cómo funcionan los deseos y la educación cuando se es niño, es importante dar a conocer algunos argumentos que se suscitan en *Ética a Nicómaco* (II, 3, 1104b-X, I, 1172b) a favor de la importancia que tienen los deseos en el desarrollo de una vida virtuosa.

La vida es una constante actividad que requiere esfuerzo y seriedad, pues todas las acciones emprendidas por el hombre están orientadas hacia la εὐδαιμονία; dicha premisa implica que educar para la vida es educar para la felicidad. No todas las acciones emprendidas por el hombre están contenidas dentro de una justa medida, toda vez que algunas de ellas están cargadas por una falta inmensa de comprensión.

---

etapa. Para conocer más a fondo a qué hacen referencia estos términos, mostraré un pequeño rastreo de cada uno: En primera instancia el término ἐπιθυμία aparece en Wiktionary referido a un mero deseo, un anhelo, en general el apetito inmediato del cuerpo. Además, aparece también como un deseo que principalmente va referido al ámbito sexual y lujurioso; la inclinación hacia el objeto de deseo está referida entonces a una pasión inmediata que no admite el razonamiento. Posteriormente, el término fue buscado en el diccionario de Franco Montanari (2009) y allí apareció referido de la misma manera que en Wiktionary: deseo, anhelo de algo, etc. Y por último rastreamos dicho término en el *Diccionario Manual Griego* (1967) donde los resultados no difirieron mucho respecto a los anteriores: ἐπιθυμία traduce como un apetito, un deseo, una pasión, infundir el deseo a alguien etc. Respecto al término θυμός, aparece en Wiktionary referido de muchas maneras: alma en tanto lugar donde asientan las emociones, vida, aliento, corazón del alma, voluntad, temperamento, pasión, disposición, ira, rabia, etc. Este primer rastreo nos abrió la posibilidad de comprender que el sustantivo θυμός involucra muchas pasiones que emergen de la conducta humana. Posteriormente, el término fue buscado en el diccionario de Franco Montanari (2009) y allí apareció referido de la misma manera que en Wiktionary: aliento, disposición, impulso etc., sin embargo, el énfasis principal de Montanari está referido a una fuerza vital, espíritu, vida, en general todo aquello que posibilita el movimiento.

<sup>5</sup> Este aspecto es de suma importancia porque la educación que propone Aristóteles viene dada desde la infancia, edad en la que los niños se relacionan no con un deseo racional (βούλησις) sino con los otros dos tipos de deseo irracionales que propone Aristóteles (ἐπιθυμία), (θυμός). Estos dos últimos son muy importantes porque constituyen el inicio de la experiencia humana, es decir, la relación con el mundo que tienen las personas en su primera

En este punto Aristóteles no se separa de su gran maestro Platón, pues ambos consideran que actuar en contra de sí mismo implica un estar movido por la ignorancia; de ahí que la educación en su sentido primordial otorgue al individuo la capacidad de reconocer lo que es bueno (ἀγαθαί<sup>6</sup>) y lo que es malo (κακαί<sup>7</sup>) “De ahí la necesidad de haber sido educados en cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón , para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación.” (EN, III, 3, 1104b).

Lo anterior se hace mucho más evidente si consideramos que las virtudes van acompañadas siempre de acciones (πράξεις) y pasiones (πάθη), y por tanto, si la vida implica una actividad constante a través de la virtud entonces la virtud moral tendrá que estar referida necesariamente a placeres y dolores. En efecto, toda acción emprendida está susceptible de generar dolores (λύπας) y placeres (ἡδονάς), ¿Qué papel juega la virtud en dicha derivación? El más importante, pues la virtud que se refiere al carácter moral debe estar bien dispuesta respecto a las emociones que se manifiestan. A través de ella se aprende a convivir con dichas emociones y estas son contenidas siempre en una justa medida para que no afecten seriamente la integridad del hombre.

La virtud del carácter es un hábito conforme al cual estamos bien o mal dispuestos respecto a nuestras emociones (EN, 1105b25-26). La educación aristotélica articula la naturaleza misma del hombre, la contiene dentro de una unidad primordial y necesaria en la que todos los aspectos que constituyen al ser humano son importantes para la

---

<sup>6</sup> Es un derivado del adjetivo de la segunda declinación, ἀγαθός. Respecto a este adjetivo tan importante en la obra de Aristóteles se hizo el siguiente rastreo. En el diccionario de Chantraine (1997) se encontró que ἀγαθός se relaciona directamente con la actividad del hombre. Se utiliza para calificar personas (hombres), no dioses, y rara vez mujeres. Pierre Chantraine informa también que este adjetivo, en un principio, no tiene un carácter moral, es decir, expresa cualidades viriles de fuerza y deficiencia. Sin embargo, en Platón y Aristóteles este adjetivo adquiere un carácter moral; ahora se refiere a un valor social que se vislumbra solamente en las bellas acciones, aquellas que son útiles, buenas y bondadosas. Y por último rastreamos dicho término en el *Diccionario Manual Griego* (1967) donde los resultados no difirieron mucho respecto a los anteriores: ἀγαθός traduce como bueno en sus varios sentidos: noble, de pro, valeroso, bueno, recto, probo. Como se puede observar a lo largo de todo el rastreo, el adjetivo ἀγαθός se refiere a principalmente a acciones del hombre que en sí mismas son buenas, virtuosas, justas. Es un adjetivo que adquiere una fundamentación práctica.

<sup>7</sup> Es un derivado del adjetivo de la segunda declinación, κακός. Según el diccionario de Montanari (2009) este término significa “de apariencia fea”, “andrajosa”, “miserable”. Posteriormente en el diccionario de Pierre Chantraine (1997) este adjetivo apareció referido de la siguiente manera: baja cuna, cobardía, incapacidad, maldad. Además, parece ser que en Homero y en Heródoto aparece referido a comportamientos, a acciones del hombre; por ejemplo, la cobardía, el vicio, etc. Y por último rastreamos dicho término en el *Diccionario Manual Griego* (1967) donde los resultados no difirieron mucho respecto a los anteriores: κακός aparece referido a lo malo, sucio, sórdido, defectuoso, inhábil, de origen humilde, miserable. Con este adjetivo sucede lo mismo que con el anterior; está conectado directamente con las acciones del hombre, con su modo de ser. Estamos igualmente ante un término que no se expresa en el mundo como realidad independiente sino que se deriva del hombre y del cuidado que tenga para consigo mismo.

formación del carácter.<sup>8</sup> Aristóteles supo ubicar perfectamente la educación en la intimidad misma del hombre, pues no es un asunto meramente académico que sirve de accesorio y no es tampoco una posibilidad de acceder a bienes materiales, la educación está íntimamente ligada a las perplejidades humanas reales, y como tal, debe responder a ellas (Nussbaum, 2013, p. 593).

Es plausible decir que solo los deseos que se manifiestan permiten poner en práctica el aprendizaje de la virtud. Evidentemente cuando a partir de las acciones sobrevienen placeres y dolores estos deben saber direccionarse, y no porque en sí mismos sean malos o nocivos sino porque cuando habitan completamente al hombre le frenan su capacidad deliberativa y lo hacen actuar bajo la ignorancia. La educación moral que se refiere principalmente a las virtudes prácticas (*ἀρετης πράξεις*) debe saber direccionar las acciones, las reacciones emocionales y nuestra experiencia de placer y dolor de modo que se atengan a la justa medida o a la escala del bien dictaminada por la prudencia (Tomás Calvo, 2003, p. 14). Le corresponde a la razón dictaminar la escala de lo bueno, de lo virtuoso, y a la educación moral le corresponde dictaminar los hábitos necesarios a partir de los cuales el individuo aprende a relacionarse de forma adecuada con sus acciones, pasiones, dolores y placeres. Vemos nuevamente que Aristóteles fundamenta una *paideia* en la que se parte de la educación de los hábitos hasta ascender como tal a la esfera de la razón, siendo más factible que una vez el individuo desde joven haya aprendido a gozar y odiar correctamente, pueda incluir luego en los dictámenes de la razón esa parte irracional que todos poseemos por naturaleza.

El hombre virtuoso, tal como ya se había mencionado anteriormente, lo es tanto en su esfera racional como en su esfera práctica; la primera determina teóricamente cuál es la escala de lo bueno, y la segunda acentúa las acciones que deben ir necesariamente en concordancia con la escala del bien (*EN*, X, 1, 1172b). No basta solamente con el conocimiento, también los hábitos son necesarios al momento de desarrollar una vida digna de un ser humano “Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente” (*EN*, III, 6, 1107a).

---

<sup>8</sup> La herencia que se nos entrega de los antiguos está relacionada precisamente con este concepto: razón, que normalmente en griego se traduce como Logos. En el intento por asir la verdad más allá de los sentidos y del mundo fenoménico, los griegos emprendieron una labor ardua que consistió en utilizar la razón como única fuente fidedigna para acceder a ciertas verdades. De esa forma, la herencia cultural nos muestra que esa es la única pretensión de los antiguos, o por lo menos la más importante. En historia de la filosofía griega I (1984), Guthrie afirma que para los antiguos la fe en el mundo visible esconde un orden racional y que la razón es el único instrumento al momento de emprender una búsqueda; ella es autónoma y no necesita ninguna mediación. Ese es precisamente el horizonte de interpretación que prima al momento de comprender los antiguos –en este caso estamos aludiendo a los dos referentes principales de la filosofía antigua, Platón y Aristóteles–. Lo anterior podría suscitar en una gran dificultad en la medida que, si comprendemos, por ejemplo, el pensamiento de Aristóteles al margen de otros aspectos importantes de su filosofía como la concepción ética, estaríamos aceptando que en el individuo prima únicamente la razón y que otros aspectos no son tan importantes.

Así pues, la virtud ética comprendida como un hábito permanente constituye la formación de un hombre bueno, y por tanto, la formación de un hombre que está siendo educado para la felicidad.<sup>9</sup> Aristóteles es consciente de que el individuo está en potencia de llegar a ser virtuoso, pero no basta solamente con ello, pues también es necesaria la incorporación de los hábitos porque ahí se determina aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto a los deseos y las pasiones. De esa forma, si el individuo desde pequeño no aprendió a relacionarse con sus deseos, no estará luego en disposición de ejecutar una vida digna ya que estos lo sobrepasarán completamente.

Nussbaum (2013) reconoce este aspecto fundamental cuando analiza —partiendo de la ética aristotélica— que el discípulo solo es capaz de asir correctamente el sentido la educación cuando desde pequeño ha sido exhortado a reconocer lo que es bueno, lo que es agradable. Esta disposición hará que el individuo dirija siempre sus acciones de forma que no atenten contra sí mismo y contra la integridad de la polis. En últimas, lo que Nussbaum reconoce es algo que para los griegos es muy importante al momento de hablar de educación: esta solo es posible cuando existe un auténtico anhelo por aprender y transformar la existencia.

(...) Aristóteles resuelve el problema de la autonomía del discípulo empezando con discípulos que ya han recibido una buena educación moral (lo cual se basa en la previa adquisición de hábitos y en otras formas enseñanza no filosófica, aunque ciertamente no carente de contenido intelectual). Con semejante discípulo puede emplear sin riesgos estrategias dialécticas abiertas, pues puede confiar en que produzcan —en interacción con aquellas preferencias relativamente sanas— un resultado éticamente digno de confianza. (p. 601)

Al inicio del libro X de *Ética a Nicómaco* (1172a) Aristóteles declara que se debe poner especial cuidado en los placeres porque a partir de ellos es que la educación se sirve como un timón para dirigir la infancia. Efectivamente, cuando desde niño se ha adquirido cierta disposición hacia el hecho de complacerse en lo que es debido, en lo que es sano y no atenta contra sí mismo, se facilita en la adultez una convivencia adecuada con los placeres y las pasiones. Es necesario aclarar también que en Aristóteles los placeres no pueden tener una supremacía respecto a la razón, esta última emerge como el elemento primero que permite la contemplación de lo que es bueno o justo.

---

<sup>9</sup> Ahora bien, es importante tener en cuenta que cuando Aristóteles hace alusión a lo bueno y lo malo se está refiriendo a las acciones del hombre, a su modo de ser, al carácter práctico de su conocimiento. La importancia de la educación en Aristóteles consiste en que el individuo puede reconocer cuáles son sus mayores potencialidades, hacia dónde debe apuntar sus deseos, sus capacidades que están ahí en potencia y necesitan ser direccionadas Tal como afirma Taylor (2005) la aspiración a la sabiduría constituye la verdadera naturaleza de la mente y esa búsqueda produce necesariamente una transfiguración de nuestro entero carácter.

No obstante, tampoco los placeres son vituperados como si en sí mismos fuesen dañinos y debieran erradicarse del individuo, por el contrario, los placeres están al comienzo de la experiencia humana y en la aproximación al mundo. Como la vida presupone una actividad constante de acuerdo a la virtud y esas actividades generan dolores y placeres, la única forma de procurar un bienestar para sí mismo es a través de la convivencia con todos los aspectos que constituyen al ser humano. Tal como bien lo pensó Jeager (1995), la educación debe posibilitar al individuo la capacidad de aprender a elegir correctamente “El único saber que tiene valor es el saber elegir, que capacita al hombre para adoptar la verdadera decisión.” (1995, p. 472).

## **2. El sentido de la educación en el libro VIII de la *Política*.**

En el último libro de la *Ética a Nicómaco* (1179b) Aristóteles revela la imposibilidad de cambiar a través del razonamiento lo que ha sido formado a través del carácter, la razón por sí sola es insuficiente en la formación de un individuo. Veremos desde ese punto de vista que el estagirita propone una alternativa en la que se comprende propiamente el desarrollo que el individuo va teniendo a través de su existencia: en efecto, las habilidades que se encuentran como potencia en el individuo deben educarse y habituarse previamente antes de llevar a cabo cualquier acción respectiva. Tal como se dio a conocer someramente a través de algunos apartados de la *Ética a Nicómaco*, la educación se inicia desde la infancia misma y desde los hábitos a partir de los cuales el individuo va relacionándose con su mundo. En tanto una de las preocupaciones capitales en el pensamiento ético-político de Aristóteles reside en el hecho de adecuar las emociones a la formación del carácter, se deben posibilitar ciertos modos de educación que se refieran de manera íntima a las emociones del individuo, en este caso, Aristóteles (1993) propone muy bellamente la música como una actividad que influye directamente en las emociones (*Política*, III, 1338a).

Tal como ya se ha establecido en varios momentos, las emociones comportan un elemento imprescindible en el pensamiento aristotélico puesto que ellas están íntimamente ligadas a la virtud del carácter. Esta última se refiere eminentemente a las emociones y las acciones, que a su vez, van acompañadas de placeres y dolores. Pero, ¿qué influencia tiene la música en la educación de la virtud que se refiere al carácter? Según Aristóteles la música (μουσικήν) contiene en sí misma la posibilidad de generar emociones excesivas o moderadas.

Las emociones que experimentamos en sus diversos grados de manifestación pueden evocarse a través de la música, ella genera efectivamente dichas emociones y por tanto está ligada de forma íntima y misteriosa a la formación del carácter. La experiencia que se tenga con la música es la vía a través de la cual el individuo aprende a conocer y convivir con todos los aspectos que lo determinan. Los hábitos son necesarios en la formación integral del individuo, pues estamos frente a una educación (παιδείαν) que no deja de lado los

placeres en tanto son ellos la fuente primera a partir de la cual el niño y el joven se van relacionando con el mundo.

Es importante resaltar para mayor claridad que el término música que Aristóteles utiliza no tiene la misma connotación que nosotros le otorgamos en la actualidad, música en el contexto aristotélico denota el aprendizaje que se adquiere a través de la cultura y las tradiciones. En la antigüedad la música se utilizaba en diversas celebraciones, fiestas, cultos, y por tanto ella adquiere un carácter de formación integral que impregnaba cada uno de los aspectos de la vida pública y privada de los hombres en la polis, la música contiene un grado alto de conocimiento, de ahí que Aristóteles diga en el libro VIII de la *Política*, citando a Museo “Lo más grato para los mortales es el canto, y por esto se le introduce con razón en las reuniones y diversiones sociales, en la creencia de que puede proporcionar alegría” (1339b).

Así pues, la música adquiere un sentido eminentemente cultural que se relaciona, a su vez, con las emociones que brotan de forma natural en el individuo. Al constituirse esta disciplina desde un ámbito cultural, Aristóteles la incluye en el proyecto de formación educativa. Lo anterior debido también a que la estabilidad política depende de la estabilidad emocional de los ciudadanos, y por tanto, un gobierno en el que no se tenga en cuenta dicho factor desequilibra la estructuración de cada régimen político. Viviana Suñol (2017) reconoce que Aristóteles fue muy ingenioso al pensar aquellas actividades que permiten al hombre relacionarse de forma sana con sus emociones; el estagirita puso su atención en los aspectos particulares del hombre porque estos iban a permitir, posteriormente, la sana organización social, “El programa educativo musical que Aristóteles diseña está eminentemente estructurado en función de la organización social y de la finalidad última del mejor régimen político.” (p. 142)

La música desde el contexto en que la piensa Aristóteles (1993) está relacionada directamente con el ocio, ella infunde ciertas cualidades placenteras y contribuye al descanso y a la relajación de las tensiones (*Política*, VIII, 1339a). La implicación que tiene dicho componente placentero ayuda a que los jóvenes aprendan a gozar, odiar y amar en lo que es correcto y del modo correcto. Hemos mencionado que los hábitos son necesarios en la educación que se da desde la niñez misma porque a través de ellos es que el individuo discierne los caracteres moderados y las acciones nobles, en este caso, la música constituye precisamente una vía a través de la cual el individuo puede comprenderse en profundidad. La música presupone entonces una función ética fundamental al infundir ciertas cualidades al carácter del alma,<sup>10</sup> ella afecta directamente la condición

---

<sup>10</sup> Irwin, T (1995) considera que existe una relación muy fuerte entre el amor y el deseo. El deseo siempre implica un deseo de tener aquello que es bueno, es decir, deseamos en la medida que reconocemos que eso que deseamos nos hará bien. De esa forma, el deseo empieza a constituir la orientación total de nuestra existencia. El acto mismo de desear presupone la existencia de algo que se presente como “amable”, “bueno”. Esta misma posición la mantiene Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (VIII, 2, 1155 b 18-19). Al parecer Aristóteles bebe profundamente de los planteamientos formulados por Platón, pues ambos reconocen que el hombre desea en la medida que ve en lo deseado un beneficio para sí mismo, algo que le generará algún bien. Necesariamente debe existir algo que despierte

moral del individuo porque hace experimentar ciertas afecciones que están inscritas en el alma; por ejemplo, algunas melodías producen entusiasmo y este constituye una afección propia del carácter el alma (*Política*, VIII, 1340a).

Podría inferirse a partir de lo anterior que Aristóteles establece una relación directa entre la función ética y la catártica de la música, en efecto, esta última despierta a través de sus diversas melodías ciertas emociones que están contenidas en la condición humana: ira, mansedumbre, alegría, fortaleza, templanza, entre muchas otras. La identificación con esas disposiciones morales a través de la música implica un proceso catártico, un control de las emociones demasiado extremas que muchas veces no son fáciles de direccionar. El estagirita dirá que los sentimientos suscitados a partir de representaciones artísticas o musicales no difieren en nada respecto a los sentimientos que se dan en la vida real, y solo a través de dicho proceso catártico que la música comporta es que las emociones y los placeres pueden contenerse en una justa medida desde que se es niño hasta que se llega a la adultez; la posibilidad de habituarse y complacerse de forma moderada en las emociones constituye la principal característica del hombre virtuoso.

(...) Ahora bien, y como ocurre que la música es una de las cosas que dan placer, y la virtud por su parte consiste en gozar, amar y odiar rectamente, se impone con evidencia la necesidad de aprender y habituarse sobre todo a juzgar con rectitud y a complacerse en los caracteres virtuosos y en las bellas acciones. (*Política*, 1993, VIII, 1340b)

La grandeza del pensamiento aristotélico en lo que se refiere a la educación de los individuos reside precisamente en la inteligencia que tuvo para identificar el móvil desde donde opera el comportamiento de la persona en cada una de sus etapas. El niño y el joven se complacen únicamente en aquello que les genera placer, y no por el contrario, en aquello que es impuesto a través del razonamiento (*Política*, VIII, 1340b). No subyace todavía en la infancia una recepción suficiente para atender de forma absoluta a consignas impuestas por la razón, de ahí que Aristóteles oriente la educación en la infancia y en la juventud a través de los hábitos, en este caso, a través de la música.

La música es la vertiente desde la cual el placer se manifiesta, un placer generado por diversas emociones que están inscritas de forma natural en la condición humana y que por ello mismo deben implementarse en toda propuesta educativa que en verdad conciba las perplejidades que nos acechan, los interrogantes a modo de paroxismos que necesitan ser resueltos. Buscar la armonía que reside en el alma constituye el propósito central de la propuesta aristotélica; solo mediante la relación adecuada entre los placeres y la prudencia es que el individuo puede procurarse efectivamente una educación para la

---

nuestro deseo, algo que justifique ese movimiento; Aristóteles piensa que es lo útil, lo agradable, lo amable, lo bueno. Sobre estos adjetivos se despliega el acto mismo de desear que ya hemos analizado anteriormente.



para la felicidad “En nosotros hay algo emparentado con la armonía y el ritmo, y por esto dicen muchos sabios que el alma es una armonía, y otros que tiene armonía.” (Aristóteles, *Política*, VIII, 1340b). Es claro entonces que el propósito ético de la música en el programa pedagógico aristotélico implica habituar las emociones en el niño para que este aprenda a experimentarlas correctamente.

### **Conclusiones**

Es necesario volver la mirada a los antiguos no como un ejercicio de erudición sino como un ejercicio de esclarecimiento, la historia de la filosofía se teje a través de las diferentes vertientes hacia las que nos abocan cada uno de los autores. Es ilegítimo pensar, por ejemplo, que el pensamiento de Aristóteles ya no presenta ninguna vigencia en la actualidad. El estagirita plasmó los caminos a partir de los cuales la educación debería erigirse, y comprendió a esta última desde la intimidad misma del hombre como única posibilidad de dar respuesta a las perplejidades que nos acechan. En efecto, la educación no tiene y no debería tener otro direccionamiento diferente al de una preparación constante para la felicidad; es el espacio donde el individuo está en capacidad de examinarse a sí mismo sin miedo, sin censura, porque reconoce el sentido primigenio que ella comporta. Una educación para la felicidad, que no es otra la propuesta erigida por Aristóteles, implica atravesar cada uno de los aspectos que constituyen la naturaleza humana hasta comprenderlos en profundidad.

Tal como se resaltó en varias ocasiones, los deseos comportan un papel imprescindible en el pensamiento aristotélico que se refiere a la educación, más aún si tenemos en cuenta que la *paideia* adquiere un sentido de formación biológica donde se consideran las diferentes etapas que atraviesa el individuo y cómo se relaciona con ellas. La educación empieza desde la infancia, y de hecho podría considerarse que a partir de ella se tejen los hilos que conectan el posterior desenvolvimiento del adulto en la sociedad. Nada en el niño es capaz de entrar por la fuerza, en esta primera etapa la educación debe dirigirse a través de los hábitos porque son ellos los que le van a posibilitar el reconocimiento de lo que está bien o lo que está mal, los hábitos hacen que el niño aprenda a relacionarse con sus emociones y sus deseos de la forma más adecuada posible. Por último es importante resaltar el vínculo indisoluble que Aristóteles teje entre la ética y la política: solo cuando el individuo comprende el sentido primordial de la virtud como único medio para acceder a la felicidad, es capaz de actuar bajo parámetros justos que no vayan en contra de la integridad de la *polis*.

## **Bibliografía.**

Aristóteles (1963) *Política*. Universidad<sup>3</sup> autónoma de México. Ciudad universitaria, Del. Coyoacán. Ciudad de México.

Aristóteles (1963) *Ética a Nicómaco*. Ed. Bilingüe. México

Nussbaum, M (2013) *La terapia del deseo*. Ed. Paidós. Barcelona: Buenos Aires, México

Jeager, W (2001) *Paideia*. Ed. Fondo de cultura económica. México.

Calvo, T (2015) *¿Por qué y cómo educar? Paideia y política en Aristóteles*. Facultad de filosofía. Universidad Complutense. Madrid.

Suñol, V (2017) *La función emocional de la educación musical en Aristóteles*. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires, Argentina.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela: Madrid España.

Gadamer, H.-G. (1960). *Verdad y Método I*. Madrid: Ediciones Sígueme, Salamanca.

Guthrie, W. (1984). *Historia de la filosofía griega I*. Editorial Gredos, S.A. Madrid España.

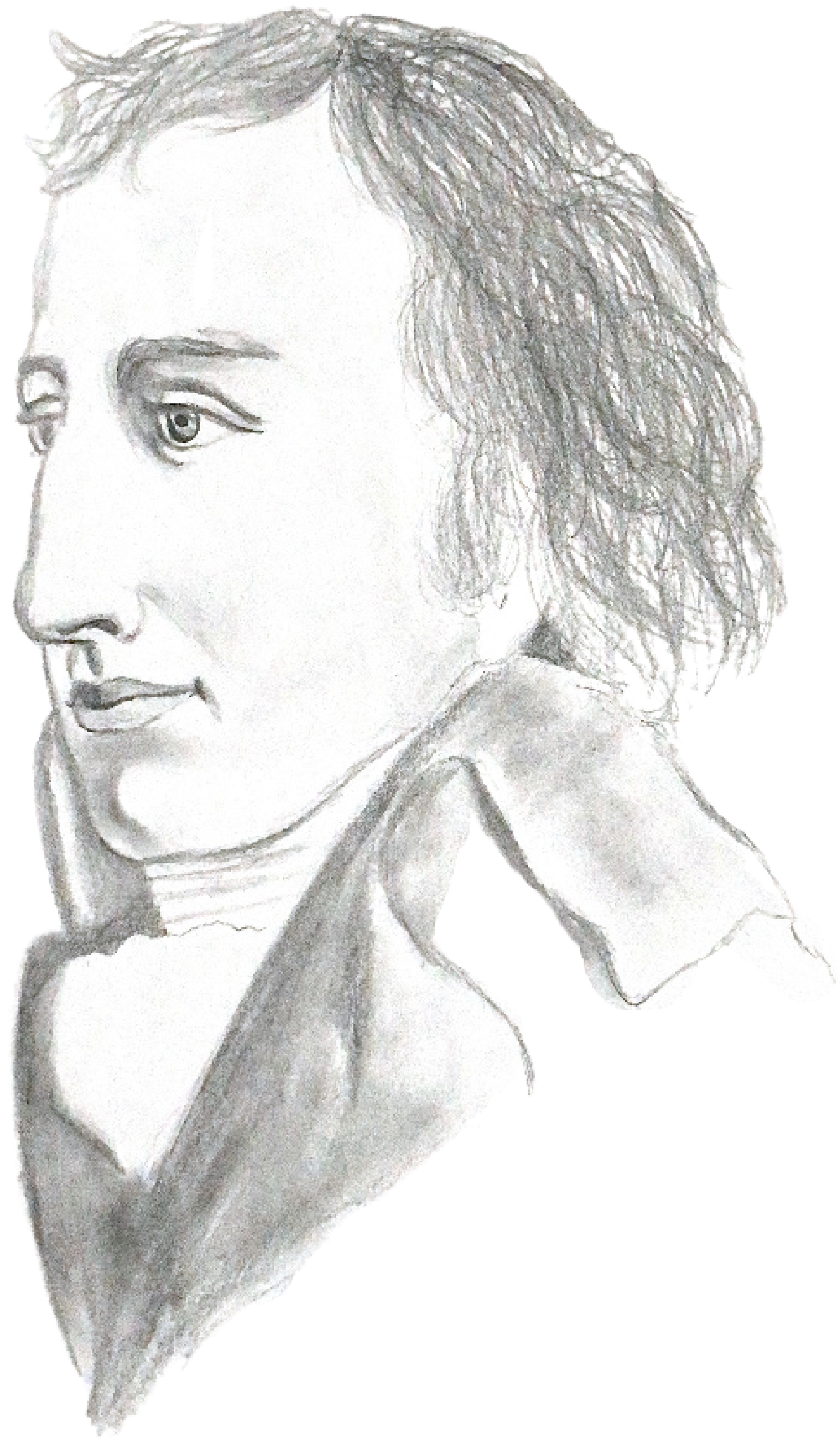
Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Éditions Klincksieck: Paris.

Montanari, F. (2009). *The brill dictionary of ancient Greek*. University of Genoa: Italy.

*Diccionario Manual Griego*. (1967). Madrid España





"Yo soy" como expresión de

*Libertad*

William Andrés Arana

Licenciatura en Filosofía

Universidad Tecnológica de Pereira

## Resumen

El estudio de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte desarrolla una perspectiva práctica de la misma con el fin de comprender la libertad bajo esta luz. El presente texto aborda, partiendo de los tres primeros principios fundamentales de la *Doctrina de la ciencia*, el "yo soy yo" como un enfoque válido en la actualidad para comprender el camino hacia la libertad a través del desarrollo de la conciencia como algo no solamente teórico sino también práctico. En este sentido, se contrasta dicho planteamiento con el dogmatismo de Spinoza que plantea en su *Ética*, acompañada de estudios pertinentes como el de Solé (2016), Ramos (2006), Hoffman (2015), Domínguez (2020); además de contar con el texto de Cruz (2003). De esta manera, la *Doctrina de la ciencia* contrapuesta al dogmatismo de Spinoza -acompañado de los ya mencionados textos- nos acercará a la libertad fichteana en tanto lo "no-yo" sea apropiado por el "yo". Esta diferencia de Spinoza en la conciencia absoluta está puesta en el "yo" y no en algo más allá de este.

**Palabra clave:** *Libertad, autoconciencia, principio*

## Abstract

The study of Fichte's *Doctrine of Science* develops a practical perspective on it in order to understand freedom under this light. Starting from the first three fundamental principles of the *Doctrine of Science*, the present text addresses the "I am I" as a currently valid approach to understanding the path to freedom through the development of consciousness as something not only theoretical but also practical. In this sense, such an approach is contrasted with Spinoza's dogmatism, which he proposes in his *Ethics*, accompanied by relevant studies such as that of Solé (2016), Ramos (2006), Hoffman (2015), Domínguez (2020); in addition to the text of Cruz (2003). In this way, the *Doctrine of science* opposed to Spinoza's dogmatism -accompanied by the aforementioned texts- Will bring us closer to Fichte's freedom insofar as the "not-self" is appropriated by the "I", because unlike Spinoza, absolute consciousness is placed in the "I" and not in something beyond it.

**Keywords:** *freedom, self-awareness, principle*

## Introducción

Pensarnos como seres determinados por el mundo ha sido un problema que nos atañe incluso actualmente en nuestro entorno. No sólo se trata de concebir al mundo ya dado y al hombre y lo que este implica como inmerso en él con la tarea de conocerlo y desenvolverse a su vez dentro de este. También se trata de considerar, por ejemplo, los modelos económicos y socioculturales como sistemas a los cuales debemos someternos y en esta medida somos determinados por ellos. Sin embargo, frente a esta cuestión del determinismo y el mundo ya dado se erige la filosofía fichteana. Aunque en su texto propiamente Fichte desarrolla el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia, esta fundamentación nos arroja ya importantes avances, por ello, dicha doctrina es pertinente para el desarrollo de la cuestión aquí esbozada. Allí se representa una nueva perspectiva -como se mostrará más adelante en el desarrollo del presente texto- a este asunto del hombre como un ser determinado por el mundo.

En este sentido, el objetivo del presente texto será aproximarnos al determinismo que se puede observar, por ejemplo, en el realismo dogmático de Spinoza (1794, pp. 49-50). La problemática entre Fichte y Spinoza es el centro para la comprensión del sentido de la libertad que ofrece el autor alemán en su Fundamento de toda la doctrina de la ciencia. Spinoza establece, a groso modo, un uso de la razón sobre los afectos del alma, para así alcanzar la libertad o beatitud (2000, p. 246). Dicha libertad está siempre determinada por una sustancia infinita que produce el mundo a partir de sus atributos. Esta impone un orden causal inmutable según el cual todo cambio de sus atributos tiene una causa suficiente y necesaria lo cual nos arroja, en últimas, a una perspectiva determinante por parte de esta sustancia infinita sobre sus atributos en tanto manifestados.

Veremos que Fichte supera la *causa sui* (2000, p. 39) del spinozismo porque dicha idea va más allá de la razón. Fichte, en lugar de poner a Dios o la naturaleza, pone el primer principio incondicionado tanto en su forma como en su contenido en el Yo, superando este determinismo y consecuentemente alcanzando la libertad. Pero esto no es tan simple como se planteó anteriormente, cabe aclarar: es primordial comprender estos principios fundamentales planteados por Fichte para así entender bajo qué condiciones se puede alcanzar la libertad del hombre. Cada vez es un poco más evidente la vigencia de la libertad en la actualidad, sobre todo bajo las condiciones en que la plantea Fichte: comprende al hombre, a su conciencia y explica que los límites o divisibilidad que hay en dicha consciencia no imposibilitan la libertad al Yo de ser. Como el mismo Fichte (1794) señala con respecto a lo anteriormente mencionado: "Para él \*(Spinoza)\* el yo no es simplemente porque es, sino porque alguna otra cosa es. [...] Separa la conciencia pura y conciencia empírica." (p.50) evidenciando que la conciencia pura está más allá y es inalcanzable para el hombre, aquel (Spinoza) la coloca fuera de sus propios límites. Así, los tres primeros principios fundamentales de la *Doctrina de la ciencia* tienen un papel clave para el desarrollo del presente texto.

En efecto, en el presente texto se explorará en primer lugar los dos principios fundamentales de Fichte (1794), junto con Juan Cruz (2003) quien hace un abordaje del pensamiento de Fichte, posteriormente se analizará cómo el tercer principio fundamental es una conquista del yo y en esta medida evidencia un avance con respecto del propósito que queremos desarrollar. Por último, se abordará el problema de la libertad desde la contraposición de Fichte con el planteamiento de Spinoza -en tanto sea pertinente para el presente texto- acompañado del artículo de Solé (2016), también se tendremos presente a autores como Hoffmann (2015), Ramos Varela (2006), López Domínguez (2020) y Héctor Arrese (2017).

### **1. Fundamentos de la *Doctrina de la ciencia***

Para empezar, es preciso que recordemos el principio lógico del cual parte Fichte (1794) para explicar su primer principio: “Todos conceden el principio: “A es A” (o sea,  $A=A$ , porque esto es lo que significa la cópula lógica); y se admite sin vacilación alguna; se le reconoce como proposición completamente cierta e indudable.” (p.43). Con esta proposición y con la relación entre ambas A, denominada “X”, pretende evidenciar el primer principio de lo absoluto el cual es fundamento de la posibilidad de la conciencia (sujeto=objeto). Para Fichte, A es A porque el yo, que ha puesto A, es idéntico a aquello en lo cual A es puesto; determinando así que todo lo que es, sólo es en tanto que es puesto en el yo, y fuera del yo no puede ser nada. De esta manera, pretende mostrar que la proposición “ $A=A$ ” es una abstracción la cual evidencia el hecho de que la conciencia sabe de sí misma. Es decir, la autoconciencia, y por tanto, la conciencia es para sí misma su propio objeto de conocimiento, de manera que por su propia fuerza y en su operación, la conciencia crea su estado autoconsciente.

La operación fundamental mediante la cual la conciencia se hace autoconsciente es una génesis, como se trata de una génesis de sí misma, es una autogénesis o *Thathandlung*. Un ser que es consciente de sí mismo se le llama Yo, por tanto, la función originaria por la que la conciencia es un “Yo”, puede ser expresado en un principio fundamental: “El yo pone originariamente y de modo absoluto su propio ser” (1794, p.48). El yo se pone a sí mismo, en este sentido el principio fundamental es una acción, la acción de ponerse a sí mismo. Por ende, se hace más evidente cómo la proposición “ $A=A$ ” es una abstracción la cual no se puede demostrar ni evidenciar, dado que es fundamento de todo conocimiento, y es por esto que dicha proposición nos lleva a la proposición “Yo soy”. Como dijimos, ponerse a sí mismo es la acción que fundamenta toda conciencia haciendo posible a toda conciencia, siendo la acción que garantiza cualquier hecho en la conciencia. En este principio fundamental se unifican lo teórico y lo práctico. Con respecto a esto Cruz (2003) menciona: “El “yo pienso” que ha de acompañar a todas las representaciones nace porque el yo lo pone. No es concepto, sino acción radical, autoposición.” (p. 106). Evidenciando primero que

incluso los conceptos teóricos son acciones, segundo, la proposición “yo soy yo” expresa la identidad suprema de la conciencia consigo misma, mostrando además que gracias a esta autoposición se da la posibilidad de la existencia de lo real, es decir, la categoría de realidad.

Del mismo modo, el principio lógico “ $A=A$ ” o sea el principio de identidad es válido porque detrás de su ser puesto existe un yo que afirma la conexión necesaria de las dos “A”. El yo que vemos aquí es necesidad, es “Yo” absoluto. Ahora bien, en la proposición “yo soy yo”, el primer yo es sujeto, es el yo ponente: es la realización activa de la autoconciencia. Mientras que el yo como objeto es el yo como ser. El yo es el fundamento necesario por el cual nada puede ser sabido: como es supuesto último, no puede haber realidad que no sea realidad para el yo, es decir, la forma de este primer principio es la posición, o sea, la retroversión de la conciencia sobre sí misma. El contenido es el ser, o sea, la misma autoconciencia actualizada, es por esto que es incondicionada tanto en su forma como en su contenido, el yo sujeto es igual al yo objeto, por tanto, la forma y el contenido son idénticos. Pero es preciso aclarar que en cuanto principio absolutamente primero debe dar o su forma o su contenido a todos los demás, siendo él absolutamente incondicionado en su forma y en su contenido. Por consiguiente, el yo absoluto debe poner al yo y es el principio de la posibilidad del saber.

A continuación, Fichte (1794, p. 52) expresa el segundo principio condicionado en su contenido a través de la proposición “ $-A \neq A$ ”. Lo hace para mostrar y justificar la oposición del sujeto puro y espiritual que sólo puede aparecer a la conciencia como un fin situado en el infinito, buscando incesantemente una dependencia del yo mismo. Más aún, es preciso admitir en dicho espíritu, y frente a la posición absoluta del sujeto, una función de negación, de oposición del yo a sí mismo, es decir, de reflexión. Esta distinción se realiza por una operación también original, mediante la cual la conciencia misma confronta el hecho de ser conciencia de un yo con el hecho de ser conciencia de algo diverso, conciencia de un no-yo. El yo absoluto no es pensable como absoluto puro porque pensar significa moverse en opuestos conceptuales, es por esto que es “la posibilidad del saber”. Siguiendo el análisis de Cruz (2003) podemos decir: “De la acción de oponer surge la categoría de negación y el principio lógico de contradicción, el cual es una abstracción de esta acción de oponer.” (p. 108). Mostrando así que el no-yo expuesto en el yo y únicamente para el yo: nace en el yo cuando este se eleva a la conciencia de sí mismo. Dado que la designación de oposición, en su forma, es tan incondicionada como el principio “ $A=A$ ”, pero sí hay una condición de contenido, A tiene que ya estar puesto antes de haber no-A.



Recordemos que originariamente no hay puesto nada más que el Yo. La oposición originaria es la del no-Yo, y en este sentido, todo lo que es el no-Yo, lo es sólo por relación al Yo. Evidenciando que para Fichte el Yo abre la objetividad con anterioridad a la experiencia: el fundamento de esta no puede residir en una cosa en sí, sino en el Yo mismo, en el Yo absoluto. Por tanto, el segundo principio de negación es principio de la existencia de la conciencia: la existencia de la conciencia consiste en la oposición de sujeto y objeto, careciendo por tanto de valor absoluto, su realidad es puramente formal. En suma, primero está el acto o autogénesis: posición absoluta de sí; con él se pone sólo la condición de todo conocimiento, la unidad de sujeto-objeto. Luego está el acto de reflexión el cual separa el ser del pensar y los opone: este acto es condición de toda relación. Lo primero no es el ser objetivo, sino la actividad autoponente y del poner brota la configuración de algo como ser.

## **2. Conquista del yo como tercer principio fundamental**

Fichte afirma que las representaciones tienen que estar acompañadas no por el “yo pienso” sino por aquello en lo que se transforma este mediante la reflexión, por la reflexividad determinada, la cual al realizarse, se convierte en el yo pienso. Pero para hacer posible la determinación o relación sujeto-objeto, de la realidad y la negación, es preciso que en el espíritu mismo exista la forma de la cantidad, de la divisibilidad y sucesión, la cual es en verdad la condición misma de la conciencia. De ahí que tenga un papel muy importante el tercer principio el cual es incondicionado solo en su contenido. Ciertamente la diferenciación no es de cosas en sí y conciencia, por lo tanto, si la conciencia no debe perder su unidad sólo hay una solución posible: que la conciencia sea divisible pero no en tanto que la divisibilidad disgregue o desarticule a la misma conciencia. Tanto el poner como el oponer son acciones del yo y consiguientemente, es preciso adunar ambas operaciones en la medida en que revierte sobre el yo. Esta conciliación se realiza en el tercer principio: el Yo absoluto opone en el Yo absoluto al yo divisible un no-yo divisible.

Es así como la unificación de ambos principios acontece por un tercer principio que introduce la categoría de límite. Como señala Cruz (2003) respecto a la categoría de límite: “De suerte que los dos principios anteriores son compatibles si el yo y el no-yo (existente sólo en el yo) se limitan entre sí.” (p. 111) Evidenciando que por medio del no-yo no es completamente anulado el yo, sino sólo en parte: tanto el yo como el no-yo se ponen como divisibles o cuantificables, limitándose mutuamente. Por ende, es incondicionado en su contenido (divisibilidad, cuantificabilidad) pero condicionado en su forma por los dos principios precedentes. Cada acto del sujeto significa una conquista de algo que pertenecía al objeto, al no-yo, pues el principio de divisibilidad del yo y del no-yo no sólo es de la esfera teórica sino también de la práctica. Por la vida instintiva pertenecemos al no-yo, ya que el instinto es ciego y se opone al yo consciente limitándolo. Este límite no es fijo, es susceptible de desplazamiento en la medida en que la conciencia somete o sea sometida a esta esfera instintiva.

Con certeza se ha desarrollado lo planteado por Fichte -y con la ayuda de Cruz- hemos reconstruido estos principios fundamentales que establece en su texto. Y como apreciamos en el tercer principio, este juega un papel fundamental en los dos anteriores. La propuesta de Fichte no es una mera propuesta teórica de cómo se da el conocimiento humano, sino que se puede considerar como un idealismo práctico el cual permite una comprensión y establece la posibilidad del Yo absoluto que no limita ni determina al yo. Es el principio del “yo soy” el que establece el ideal que se puede alcanzar, por ende no sólo dentro de la esfera teórica sino también en la esfera práctica, se puede observar un alcance de la libertad por medio de la conciencia y de arrebatar este “objeto” que le pertenecía al no-yo.

Ahora bien, la cuestión de la posibilidad de la libertad radica esencialmente en el primer principio que establece Fichte en donde se remite directamente al Yo absoluto que hace autogénesis y en últimas, terminan en la proposición de “yo soy”. Como señala Ramos (2006) con respecto a la operación de autogénesis: “De ahí que situarse en el Yo para buscar el fundamento de la experiencia es tomar la posición más adecuada para su identificación. En cualquier caso, al ubicarnos en esta posición nada ni nadie nos obliga, decidimos a nuestra propia libertad del pensar.” (p. 53) Evidenciando que ahí, en esa libertad del Yo absoluto el cual se hace consciente de sí mismo y se pone a sí mismo, permite escapar de la determinación de un posible dios o de las cosas en sí, que se escapan en Kant a nuestro intelecto.

Pero es menester reflexionar acerca del sistema que plantea Spinoza para comprender mejor esta cuestión del determinismo y por ende, alcanzar un mayor grado de entendimiento acerca de la libertad que brinda la doctrina de Fichte. Es preciso entonces primero señalar las refutaciones que Fichte le hace a Spinoza. Este lo acusa de que su sistema es dogmático y, por lo tanto, opuesto e incompatible con el idealismo que Fichte defiende. El sistema espinosista representa la consumación del dogmatismo -su versión más consecuente- no obstante, hay ciertas coincidencias entre el sistema de Fichte y el de Spinoza que este mismo reconoce, a saber: el punto de vista adoptado, la motivación que los impulsa y el tipo de unidad que buscan. Recordemos que Fichte señala que a través del sistema de Spinoza su fundamentación puede ser explicada de manera más adecuada: Fichte en su primer principio introduce el Yo absoluto, la pura actividad de ponerse a sí mismo. Spinoza recurre, para explicar la existencia del yo empírico, a algo fuera del yo, es decir, a Dios, la Naturaleza. Por tanto, esta búsqueda planteada por Spinoza separa, en el sistema de Fichte la conciencia empírica de la conciencia pura, que implica la imposibilidad de explicar la autoconciencia.

### 3. El problema de la libertad

Evidenciamos que para Fichte, a diferencia de Spinoza, el Yo absoluto no puede estar más allá del yo empírico en el que la representación efectivamente sucede. A diferencia de Spinoza que sí pone ese “yo absoluto” fichteano en Dios o la Naturaleza. Para Fichte el Yo absoluto fundamenta el Yo empírico, y de este modo, el acceso al primer principio de la Doctrina de la ciencia se da en el ámbito de mi propia autoconciencia. Esta primera diferencia entre Fichte y Spinoza apuntan a sistemas que, aunque aspiran a lo mismo: la unidad absoluta, toman distancia rápidamente. Incluso Fichte reconoce el sistema de Spinoza como un sistema plenamente consecuente e irrefutable, esto es debido a que se desenvuelve en un terreno donde a razón no puede seguirlo, es decir, en el conocimiento de todos los atributos y modos de Dios o la Naturaleza: Spinoza establece que, aunque tenemos el atributo de la razón, no conocemos los infinitos modos y atributos de la sustancia. De esta manera, aunque el sistema de Spinoza logra un grado muy elevado de unidad en el conocimiento humano es un sistema elaborado a partir de la especulación; este no es un resultado del ejercicio de la razón teórica, sino que se trata realmente de una necesidad práctica. Allí radica una diferencia clave para los propósitos del presente texto: la sustancia es algo efectivamente dado, es la misma perfección de dicha sustancia que existe por causa de sí, en cambio, el primer principio es un ideal puesto como meta, algo que debe ser. En este sentido, el Yo absoluto no es un ser existente efectivamente ni una causa primera: no es más que deber ser a pesar que su realización efectiva sea imposible.

Mostramos, con el esbozo sobre el sistema de Spinoza, que la libertad de la que hablamos en Fichte es profundamente diferente, ya que no va más allá del yo empírico, es un ideal que se puede pretender perfectamente. Resignificando nuestra vida cotidiana, ya no como un sistema dentro del cual cada decisión y cada suceso, fenómeno y experiencia están dadas por ese dios o sustancia que las establece de forma inmutable, sino que se trata de una pura actividad libre de ponerse a sí mismo y oponerse al mundo. Formando así el conocimiento y este conocimiento es en suma, el alcance de la libertad.

Sin embargo, cabe resaltar, como señala Solé (2016) acerca de la reconciliación que plantea entre el sistema de Fichte y Spinoza: “El spinozismo se revela aquí como un momento de la Doctrina de la ciencia: la parte teórica que considera al mundo como algo dado independientemente de la acción del sujeto, como algo inmodificable y regido según leyes necesarias e inmutables.” (pp. 162-163). Señalando un muy importante aspecto del dogmatismo spinozista, ya que lo reivindica como un sistema incompleto, el cual, la doctrina de Fichte logra completar gracias a su parte práctica que pone en evidencia que toda la realidad se fundamenta en la acción libre del Yo absoluto, es decir, de ponerse a sí mismo y oponerse al mundo. Y es por esto que también plantea Solé (2016): “Únicamente el idealismo práctico fichteano logra completarla \*(la filosofía determinista del spinozismo, resultado de la perspectiva teórica)\* mediante una parte práctica que

Nos resulta más evidente la libertad desde la que parte Fichte y que permite reconciliar ese hombre desgarrado entre la razón y la emoción. Este primer principio está estrechamente relacionado con la férrea regla de la doctrina trascendental del conocimiento, según la cual un saber del fenómeno o del objeto sólo puede ser posible sobre la base de un saber de sí originariamente reflexivo, es decir: de un saber de sí ya libre. Como establece Hoffman (2015) con respecto a la libertad: "Fichte conoce la estrecha conexión de libertad y conocimiento; sabe, por tanto, que aquí no se puede tener la una sin la otra." (p. 144) Esclareciendo el propósito del presente texto, a saber: ¿En qué medida Fichte plantea la libertad del hombre? Cuando surge el saber y la convicción, el yo se libera del no-yo, es decir: se alcanza la libertad en la medida en que conocemos. Por tanto, cuando le arrebatamos objetos que antes le pertenecían al no-yo dentro de mi Yo absoluto completando cada vez de forma libre al yo empírico, el yo efectivo. Tal como señala también Domínguez (2020) sobre la libertad: "De acuerdo con esto, en la fundamentación del derecho natural, había concebido el cuerpo como una prolongación material del yo, el único campo donde este puede decidir legítimamente con total libertad, y, por tanto, como un instrumento capaz de transformar el mundo." (p. 113). Mostrando que para Fichte desde su doctrina, pero consolidado como tal en la Fundamentación del derecho natural, este no deja de lado en ningún momento la esfera práctica pues, sabe que en esta se hace efectiva dicha libertad de la que tanto hemos hablado.

### **Conclusiones**

En suma, el asunto de la libertad en Fichte si bien es complejo a su vez es completo. No se trata de una libertad parcial o mutilada, mucho menos de un determinismo en donde el hombre está condenado a regirse tal y como la sustancia lo determine. Se trata entonces de una libertad absoluta en tanto que es él mismo, como Yo absoluto, el que establece el mundo y sus experiencias y en esta medida, no hay ningún tipo de determinación en el hombre. Incluso este Yo absoluto, es la posibilidad de conocer, es un horizonte, más no un límite. En esta medida la libertad que plantea Fichte es una libertad que va de la mano con el conocimiento pero no es una libertad que no se queda sólo en la esfera teórica. Abarcando dicha libertad lo práctico como se ha mostrado en el desarrollo del presente texto. Por último, se podría establecer que en la medida en que se dé el conocimiento y logremos establecer esa unificación del yo divisible, con el no-yo divisible -en tanto que se le quite objetos a este para que formen parte de mi yo divisible- se alcanza la libertad de la acción, una libertad absoluta.

Si bien el presente texto logra su propósito por desarrollar la libertad que propone Fichte con su doctrina. El recorrido del presente estudio nos arrojó claridad acerca de otros asuntos, tales como: la revelación del dogmatismo de Spinoza, no como una crítica y una oposición completa al desarrollo de Fichte de su doctrina. Permitiendo comprender este dogmatismo bajo la luz de un sistema que si bien logra la unidad

## **Bibliografía.**

Fichte (1794) *Fundamentos de la doctrina de la ciencia*. Edi. AKAL

Spinoza (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edi. Trotta

Cruz Juan (2003) *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Edi. Universidad de Navarra

Solé (2016) *Fichte frente a Spinoza: la doctrina de la ciencia como vía de reconciliación*. Revista Internacional de Filosofía, vol. XXII-No1 (2017), pp. 155-171. ISSN: 1136-4076.

Hoffmann, T. (1). *La respuesta de la filosofía trascendental de Fichte a la pregunta por el destino del hombre*. Areté, 27(1), 131-146. Recuperado a partir de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/13429>

Ramos Valera, M. (2006). *La libertad en el principio de la Doctrina de la Ciencia de Fichte*.

López-Domínguez, V. (2020) *Sobre la actualidad de Fichte y su idea de una educación para la libertad*. Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade, 25(2), 105-120. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i2p105-120>

Héctor Oscar Arrese Igor, «Educación, libertad y justicia en Fichte», Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea], 15 | 2017, Publicado el 01 diciembre 2017, consultado el 30 mayo 2022. URL: <http://journals.openedition.org/ref/762>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.762>







¿Para qué  
*escribir?*

Juan Manuel López

— Licenciatura en Filosofía —

Universidad Tecnológica de Pereira



## **Resumen**

El presente artículo de reflexión da algunas razones de por qué se hace necesaria la práctica de la escritura en orden a la naturaleza con la que originariamente fue concebida. Más allá del posible reconocimiento que un artículo o una publicación genere en el tránsito hacia la inmortalidad que las letras ofrecen como tentación, lo más valioso de la escritura es lo que la hace posible y lo que normalmente se descuida. Y entre ese tránsito entre lo que detona la escritura y su resultado, se pone en juego la vida en el conocimiento, que no es la vida en el reconocimiento. Para este ejercicio se toma la invaluable cita del Fedro (276 b 1 – 9) sobre lo que se ha denominado una condena a la escritura y se realiza un puente con la reflexión de Cassany (1993; 993 a; 2006; 2006 a; 2007) sobre la práctica de la escritura. Si bien el tema en general tiene las mismas letras, «escritura», no se puede señalar que tenga el mismo sentido y, sin embargo, pese a la distancia con la voz platónica, su concepción de este ejercicio en la formación de personas dedicadas a la abstracción, resuena milenaria como la de la Sibila de Héfeso.

**Palabra clave:** *Escritura, escribir*

## ¿Para qué escribir?

La reflexión sobre la escritura debería ser una de las fuentes principales de la preparación académica y, no obstante, pasa de lado. En el presente texto se ubican algunas de las principales causas de este fenómeno y se recuerda algunos pasajes del *Fedro* (274 b- 6- 278 b 3 ), en donde existe no una condena a la escritura, sino una gran defensa de ella. Mi idea será traer esa defensa al contacto con quien considero uno de los mejores pedagogos de nuestro tiempo para quienes se dedican a la labor de alfabetizar filosóficamente, es decir, a enseñar a escribir con la filosofía. El profesor Miguel Cassany ha dedicado toda una vida a trabajar pedagógicamente el valor de la escritura y por ende al aprendizaje de la lengua a través de los talleres.<sup>2</sup> Estos, aunque por fuera del contexto en que los utiliza Cassany conecten con la idea de producción en cadena, constituyen un gran ejercicio que conduciría a valorar las letras como reflejo del conocimiento y sobre todo a un contacto más sutil entre espíritus.

Una de las más célebres referencias a la escritura la constituye el mito de *Teuth* y *Tamus* (274 c 5 - 275 b 2) con el que cierra el mencionado *Fedro* de Platón. En rigor, es con el análisis de este mito, práctica heredada de la sofística y no exclusiva de la filosofía, con la cual se cierra un diálogo en que se fijan los límites de la escritura. Estos límites han sido entendidos por algunos comentaristas de la obra de Platón como una condena a la escritura. No obstante, la atinada interpretación de Slezack Th. (2019) sobre el particular, permite ver unos tintes que obligan a repensar, más bien, si dichos límites a la escritura son, en realidad una consideración bien fraguada de lo que ella es.

Para no aburrir al lector con datos de especialista, sólo escribiré dos apuntes que convienen más a las acciones que se desarrollan en el *Fedro* que a lo que se dice.<sup>3</sup> Sócrates es conocido por su renuencia a salir de las murallas de la ciudad. Así, la célebre frase con la que adorna el texto para suscitar la extrañeza de Fedro es la siguiente: “Perdóname excelente amigo. Soy amante de aprender; no obstante, los árboles y los campos no quieren enseñarme nada, pero sí los hombres [ἄνθρωποι] en las murallas”<sup>4</sup>. Esta frase se ha visto como un desprecio de las cuestiones del universo físico que supuestamente caracteriza a la filosofía presocrática. No obstante, y como veremos, la frase indica mucho más en relación con la escritura.

---

<sup>1</sup> Para la citación del texto se usa la versión de Oxford (2003), en cuanto a la traducción se usa la de Armando Poratti (2010)

<sup>2</sup> Ejemplos de esto pueden encontrarse en tres buenos textos del autor La cocina de la escritura (1993) Describir el escribir (1993 a), Reparar la escritura. Didáctica de la corrección de lo escrito (2006), Taller de textos. Leer, escribir y comentar en el aula (2006 a) Afilar el lapicero. Guía de redacción para profesionales (2007).

<sup>3</sup> Este marco de trabajo en el cual se presta cuidado a los recursos formales que en otras interpretaciones fueron descuidados por la tradición, se le debe al profesor Gonzales F. J (1998) quien ha contribuido a establecer una tercera vía de interpretación en la tradición moderna de las lecturas de Platón.

<sup>4</sup> Se usa la versión de Poratti (2010) antes mencionada con modificaciones.

Esta escena central, previo a la lectura del discurso, lleva a comprender lo que se ha tardado años en volver a encontrar. El hombre<sup>5</sup> es entonces el punto focal para el aprendizaje y no las obras de la naturaleza. De igual manera se encuentra en la filosofía griega que tanto los bienes de carácter material como las producciones de los hombres que intentan perdurar, como lo es el caso de la escritura, no tendrán demasiada relevancia sino el agente que las fabrica. Es apenas comprensible que una sociedad avocada a los objetos desdeñe a quien los produce, al conocimiento del agente productor y, contrario a ello, valore mucho más el objeto producido. Lo miope de la situación actual es que al estar abocados a un mundo de objetos, se cree que su obtención sin importar los medios es medida del éxito. Contra esta forma de medir el éxito actualmente, el discurso por el cuidado que promueve el estudio de la antigüedad es un gran bálsamo.

Sócrates entonces sale de la ciudad detrás de un escrito. Y el hecho de su salida, aunque significativo, no significa mucho para la crítica. Entonces habrá que trabajar sobre lo que se dice en la escritura. De los “peligros” que recoge la escritura dentro del apartado seleccionado me voy a centrar solo en unas líneas. Tomaré el discurso que va de 276 b 1 – 9. En una metáfora Sócrates indica lo siguiente:

(...) Dime entonces: el campesino entendido [ὁ νοῦν ἔχων γεωργός], que tiene semillas por las que se preocupa y que quería que fructificaran, ¿iba en serio a sembrarlas, en el verano, en los jardines de Adonis, y se alegraría al verlas ponerse lozanas en ocho días, o haría esto, si es que lo hace, por diversión y con motivo de fiesta, y para las semillas que realmente le importan utilizaría la técnica agrícola, sembrándolas en terreno adecuado, y estaría satisfecho cuando a los ocho meses su siembra alcanzara la madurez?

En este sentido lo que se entiende no es que se deba desdeñar la escritura, sino que el conocimiento no es la escritura. La escritura puede ser entendida como la foto de la red social ¿pero qué hay detrás de ella? Las fotos que se presumen en lugares hermosos, ¿Qué relación en cuanto a su edificación y cuidado guardan con quién se toma la foto? En este sentido, la escritura comparte ese reflejo exterior de las cosas,

---

<sup>5</sup> La ausencia de profundidad en los estudios sobre los clásicos ha llevado a unos juicios risibles sobre el valor de la mujer en la Grecia antigua. El impuesto machismo con el que las corrientes feministas labran sus espejismos, ha llevado a señalar que la filosofía antigua sin excepción es una preocupación exclusiva de varones (machos) trastocando la palabra hombres [ἄνθρωπος], la cual conservamos en su acepción griega. Un leve cotejo en la lengua griega llevaría a pensar que la palabra ἄνθρωπος tiene el buen giro de «ser humano» y no de varón [ἄνῆρ]. Lo fálico se vuelve entonces un problema cuando lo fálico en la interpretación del hombre es el indicio del poder despótico deseado y no obtenido; fantasma con el cual el feminismo de calle se las ve. Actitud contraria a la lucha por el beneficio de una comunidad sin oportunidades que es a donde deberían apuntar todos los esfuerzos de las luchas feministas. Sobre la concepción de esta palabra, véase Gardella, Mariana y Vecchio Ariel (2017)

pero no el sacrificio interior para hacerlas brotar. Así que la escritura es un disparador del conocimiento que habrá que observar con reparo. Por el detenimiento que se debe tener en la escritura es que Platón habla del “campesino entendido” [ὁ νοῦν ἔχων γεωργός] (276 b 1-2) como aquel quien conociendo el campo y su manera de producir, es capaz de determinar las condiciones en las cuales una semilla puede fructificar. El hecho de no sembrarlas en verano, referido en la cita, implica que el campesino entendido (metáfora del escritor) conoce cuál es el mejor tiempo y el recipiente en donde deba sembrarse, a diferencia si lo hace simplemente por el reconocimiento y el placer. Platón lo indica con las siguientes palabras: “o haría esto, si es que lo hace, por diversión y con motivo de fiesta” (276 b 5-6). Es por ello que el conocimiento depositado en la escritura, al igual que lo hace el campesino entendido, requiere de conocer las condiciones en las cuales esa escritura remite al conocimiento de lo que se quiere dar a entender.

Es claro que lo valioso de la escritura no es la escritura, el texto como resultado del ejercicio, sino lo que la hace posible. Lo que hace posible la verdadera escritura es el conocimiento y no el reconocimiento que en ocasiones las líneas pueden generar. Este tipo de ejercicios que buscan el reconocimiento o que se llevan a cabo simplemente en la frívola diversión con los contenidos de la cultura, es sumamente señalable. Y lo es porque la cultura aparente, prodiga en citas y escasa en profundidad, también como la foto de la red social, puede simular una impostura poco consecuente con los actos de la vida misma. Lo es porque al utilizar la cultura meramente como reconocimiento o punto focal del sustento económico, se pasa de lado la excepcional tradición sobre la cual parecemos grandes en hombres de gigantes.

Hasta este punto uno de los textos que narran la fundación de la escritura, y su destino. Contemporáneamente encontramos que el ejercicio de la escritura es un requisito con el cual toda institución académica se las ve. Esto a despecho de que se hable ya por más de 20 años, de inteligencias múltiples (Gardner H. 2011). Las inteligencias múltiples sucumben a la tiranía del logos cuando este se expresa en su punto más alto de abstracción en lo que significa la cadena de sujeto verbo y complemento correctamente usados; esta cadena es la que da a entender una idea de manera clara y distinta. No preparar a los estudiantes para saber obedecer a esta tiranía es cerrarles las puertas de un mundo profesional. La expresión por medio de la imagen y la enseñanza por medio de otras habilidades descuidando la escritura, si bien es mucho más seductora, es siempre precaria y engañosa.

Las preguntas que se hacen no dejan de atormentar a los estudiantes. Aquí unas de ellas «¿Para qué *escribir*? ¿Para qué se escribe si tengo los medios para pagar por ello y así pasar la materia? ¿para qué *escribir* si dentro de la institución el proceso por plagio no pasa a mayores? ¿para qué me desgasto con la elaboración de un texto si, incluso, quienes tienen altos puestos políticos han plagiado sus tesis y nada pasa? ¿para qué se escribe si lo que importa es la obtención del

título a cómo de lugar porque yo estoy convencido de que yo sé?»; «para qué se escribe si solamente hablando puedo enredar al docente» Y la pregunta más cruel de todas pero real «¿para qué hago todo esto si el docente no va a revisar el texto?»

Pues bien, estas preguntas no surgen en vano y si se dan es porque la realidad por la cual ellas brotan es bastante significativa. ¿Quién podría negar este panorama tan desolador de la escritura? Nadie cuerdo lo haría. Pero tal vez en adelante se den algunas respuestas a para qué se escribe.

### **1. Se escribe para comprender el instrumento con el cual ordenamos mundo**

El elemento ordenador es el lenguaje. Cuando se habla de lenguaje no se hace en abstracto y se hace con ello relación a la lengua que el hablante usa, el español, con sus categorías tanto gramaticales como pragmáticas. La comprensión del sentido de la lengua que está en el mundo previo a la existencia de los seres humanos particulares, es el primer momento de un paso mucho más riguroso: la comprensión del universo cultural. En ese sentido se escribe «por» y no «para» una vez que la comprensión no tiene más que suplir una curiosidad asombrosa, un deseo de entender. Así pues, se estudia «por» y no «para»; cuando se estudia «para» y esa finalidad es extrínseca al ejercicio mismo (la obtención de una nota, un diploma, etc) se pierde el horizonte. Necesario es que la consigna de hacer un ejercicio académico «por» y no «para» sea tomada como un sueño de adolescente, una vana promesa, en un mundo donde el ansia de reconocimiento y los resultados manuales se imponen.

### **2. Se escribe para comprender el universo cultural inmediato**

Si bien es cierto que se habita en el presente, es un destino aprender del pasado con proyección al futuro. En ese sentido se necesita de ese maravilloso receptáculo de la memoria que son los libros. Los libros propiamente no dicen mucho si no son leídos. Un libro puede ser, como lo ha enseñado la bien fraguada propaganda que se hace pasar por fuente de información, utilizado como un ordenador de cuchillos en una cocina, un detenedor de puertas o un buen matamoscas; tal vez un amansador de perros. Pero el uso más contundente de un libro es cuando se puede entrar en diálogo con él. El asunto es que para entrar en diálogo con él hay que saber cómo se hace, es decir, cómo se escribe. La lectura de un texto en tanto identificación de las letras no es propiamente una lectura. La lectura es la comprensión del juego del sentido en su relación con lo que yo mismo soy como subjetividad.

### **3. Finalmente y no menos importante, se escribe como ejercicio de fortalecimiento de la capacidad de abstracción**

El paso que da el hombre hacia la escritura es el paso decidido al desarrollo del espíritu. Es decir, la escritura y su práctica favorece la independencia de las realidades mediatas que hacen al hombre independiente. Al obligarlo a detenerse en el cómo decir algo y que elementos escoger para decirlo, la escritura da la posibilidad de enfrentar el mundo de las realidades físicas con un detenimiento amplio. La realidad inmediata en la que todo es urgente, en la que la orden sin mediación es la clave e, incluso, en la que se sirve sin mirar en realidad a quién estamos favoreciendo con nuestras acciones, se fractura con la práctica de la escritura.

#### **Conclusiones**

«¿Por qué *escribir*?» Es la pregunta que muchos se hacen cuando encaran un ejercicio formativo, ya sea en el campo estricto de las humanidades o para dar cuenta de un cumulo de instrucciones en otras disciplinas. Se escribe porque evidenciando un dominio de la aprensión en la lengua, el ser humano se distancia de ese yo egocéntrico que lleva simplemente a que los demás se fijen en él, en sus sentimientos, como su estructura de mundo; en ese sentido, el dominio de la *escritura* constituye la salida de sí hacia un universo cultural que no es propiamente el que constituyen las relaciones de cosas fácticas de su presente, sino el de las ideas que desde el pasado laten y configuran sus profundas inquietudes. Así, la *escritura* y el *escribir* es el ejercicio que remonta a la posibilidad de abstraerse de la realidad, no como un escape cobarde, sino como la más profunda *ascesis* que hace posible la captación del sentido prístino de un hecho, lo que caracteriza a todo pensamiento originario, la indagación por la causa primera cualquiera que esta sea.

Terminaré con el extracto de un párrafo que da mucho que pensar sobre la *escritura* y quienes se dedican a ella con la tenacidad que se requiere. En un mundo donde la exposición mediática se ofrece a la orden del día, el ejercicio de solitarios que es la *escritura*, constituye la excepción sin par. Este alejamiento del mundo que ejecuta quien se dedica a la labor de *escribir*, es la marca sustancial de un ejercicio originario. Por adelantado, a las generaciones que siguen los pasos que comencé a recorrer a mis 16 años van mis agradecimientos. Sin la tenacidad de continuar sus estudios en medio de las derrotas sentimentales que el mundo siempre tiene para ofrecerles, y pese a ello lograr la concentración para la captación del tema sumado a poder ejecutar sus ejercicios reflexivos, lo que tenemos como academia al día de hoy sería imposible.

El párrafo es de Deleuze y Guattari (1974) en el bello texto que el profesor Camilo Ríos me enseñó a apreciar en su complejidad. Ambos autores señalan lo siguiente:

(...) Nietzsche dice: se trata de dar al hombre una memoria; y el hombre, que se ha constituido por una facultad activa de olvido, por una represión de la memoria biológica, debe hacerse otra memoria, que sea colectiva, una memoria de las palabras y no de las cosas, una memoria de los signos y no de los efectos. Sistema de la crueldad, terrible alfabeto esta organización que traza signos en el mismo cuerpo: «Tal vez no haya nada más terrible y más inquietante en la prehistoria del hombre que su mnemotecnia...Esta nunca ocurría sin suplicios, sin mártires y sacrificios sangrientos cuando el hombre juzgaba necesario crearse una memoria; los más terrible holocaustos y los compromisos más horribles, las mutilaciones más repugnantes, los rituales más crueles de todos los cultos religiosos...¡Nos daremos cuenta de las dificultades que se dan sobre la tierra para criar un pueblo de pensadores!» (p.150-151)

## **Bibliografía.**

### **Bibliografía Clásica Empleada**

PLATO (1900) *Phaedrus*. En *Platonis Opera* T. II. Ed. Oxford.  
Traducción de la Bibliografía Clásica

PLATÓN (2010) *Fedro*. Ed. Bilingüe, traducción y notas por  
Armando Poratti. Ed. Akal

PLATÓN (2017) *Amantes Rivales*. Sobre la filosofía Diálogo  
Platónico. Coordinadores Mariana Gardella y Ariel Vecchio. Ed. Teseo

### **Bibliografía Crítica**

CASSANY, DANIEL (1993) *La cocina de la escritura*. Ed. Anagrama

----- (1993a) *Describir el escribir. Didáctica de la corrección de lo  
escrito*. Ed. Paidós

----- (2006) *Reparar la escritura* Ed. Graó

----- (2006 a) *Taller de textos. Leer, escribir y comentar en el aula*.  
Ed. Paidós

----- (2007) *Afilas el lapicero. Guía de redacción para profesionales*.

DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FELIX (1974) *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Barral

GONZALES, FRANCISCO J. (1988) *Dialectic and dialogue*. Ed.  
Northwestern University  
Press

SZLEZÁCK, THOMAS A. (2019) “*La imagen moderna de Platón*”  
*en La interpretación alemana de Platón*. Ed. Universidad Autónoma de  
México

GARDNER HOWARD (2011) *Frames of mind. The theory of multiple  
intelligences*. Ed. Basic Books





# Vertientes

*Fundada en 2018, Vertientes es una revista de filosofía, abierta a toda la comunidad de estudiantes interesados en las distintas ramas del pensar filosófico. En la actualidad es uno de los medios de expresión y comunicación de la actividad académica e investigativa pensada por estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.*

*Con periodicidad semestral y convocatoria permanente para la recepción de contribuciones, Vertientes publica según el ISSN textos inéditos en español, traducciones y reseñas. Las contribuciones son evaluadas por el comité editorial y por árbitros especialistas en las temáticas que se desarrollan en las contribuciones.*

*Para el año 2023 la revista es la organizadora del X Congreso nacional de estudiantes de filosofía (XCNEF) cuya sede será la Universidad tecnológica de Pereira.*

