



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
"ARAGÓN"

LA PEDAGOGÍA Y SU RELACIÓN APORÉTICA CON  
LA EPISTEMOLOGÍA MODERNA

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :  
**LICENCIADO EN PEDAGOGÍA**

P R E S E N T A:

**BONILLA SUÁREZ PAULINA**

ASESOR:

MTRA. LETICIA SÁNCHEZ VARGAS



MÉXICO

2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Irene y a Roberto, por su apoyo y confianza, gracias.*

# Índice

Introducción.....	8
<b>1. Aclaraciones preliminares.....</b>	<b>11</b>
1.1 Razones para una relación aporética.....	11
1.2 La historia del desarrollo de la metafísica como la historia del pensamiento occidental.....	16
1.2.1 La metafísica moderna y el dominio de la subjetividad...	23
1.2.2 La verdad como <i>veritas</i> y como <i>alétheia</i> .....	28
1.2.2.1 Verdad y concordancia.....	30
1.2.2.2 Verdad y libertad.....	35
1.3 Formación y pedagogía.....	42
1.3.1 <i>Éthos</i> , <i>logos</i> , idea y formación.....	46
<b>2. Un camino de formación en el pensamiento platónico.....</b>	<b>67</b>
2.1 La imagen: el amante de la sabiduría.....	67
2.2 Significado de <i>areté</i> y <i>episteme</i> .....	75
2.2.1 <i>Episteme</i> como la experiencia de lo absoluto.....	75
2.2.2 La naturaleza de la virtud y el problema de su enseñanza.....	83
<b>3. Eckhart y la mística especulativa alemana.....</b>	<b>90</b>
3.1 La religión en Eckhart.....	90
3.2 La mística especulativa de Eckhart y su noción de formación..	92
3.2.1 <i>Gelassenheit</i> o el abandono de sí mismo.....	93
3.3 La acuñación de la imagen de Dios en el alma.....	95
3.4 Principios éticos para una forma de vida.....	98
<b>4. Modernidad, ciencia y pedagogía.....</b>	<b>105</b>
4.1 La relación entre epistemología y teoría del conocimiento.....	105
4.1.1 La filosofía reducida a epistemología.....	109
4.2 El análisis tradicional del conocimiento y las creencias como ocurrencias mentales.....	115
4.3 La pedagogía en la modernidad.....	121

4.3.1 El sistema filosófico de Kant, su pedagogía y el <i>êthos</i> del hombre ilustrado.....	124
4.3.1.1 El conocimiento <i>a priori</i> y el conocimiento sintético <i>a priori</i> .....	127
4.3.1.2 Principios de la ética kantiana.....	131
4.3.1.3 El <i>êthos</i> del hombre ilustrado y la pedagogía kantiana.....	137
<b>5. La pedagogía frente al positivismo y a la racionalidad objetiva.</b>	<b>148</b>
5.1 Positivismo y pedagogía.....	148
5.2 Las rupturas de la modernidad.....	154
5.2.2 La racionalidad subjetiva y la racionalidad objetiva.....	158
Conclusiones.....	167
Bibliografía.....	169

## Introducción

Hoy en día, el estudio y comprensión del campo pedagógico presenta diversos retos que si bien, algunos de ellos llevan varias décadas siendo tema de discusión, no es deseable ni admisible pasar por alto su actualidad, así como la importancia que su reflexión tiene en nuestro campo, que es la pedagogía. Una estas problemáticas tiene que ver con *la asignación o delimitación epistemológica* de la pedagogía, es decir, con la *posibilidad o imposibilidad* que ésta tiene de convertirse en una ciencia.

En este tenor, es absolutamente admisible aceptar que la pedagogía no se ha expresado ni ha fungido como un campo con características permanentes a lo largo de su historia, pues la diversidad de formas en que es estudiada y es enseñada nos muestra el abanico de posibilidades en que puede situársele y entéresele. Sin embargo, frente a esta gama de posibilidades se expresa una disputa que gira en torno a un tema mucho más específico, el tema de la científicidad, el cual ha sido piedra angular en las querellas que tratan sobre su categorización epistemológica, pues se ha buscado, por algunos medios, expresar la necesidad de convertir a la pedagogía en una ciencia social. Esta postura se da frente a otra desde la que se considera que no debería someterse a la pedagogía al cumplimiento de ciertas exigencias que, en el cumplimiento de las mismas, la convertirían en una ciencia, debido a que su historia expone una tradición que no concuerda con las características propias de las ciencias.

Ahora bien, podemos adentrarnos a la discusión de este tema desde varios trabajos, que desde hace ya algunos años, proponen el tratamiento y discusión en torno a la relación entre pedagogía y epistemología<sup>1</sup>. Considero que dicha relación

---

<sup>1</sup> Véase por ejemplo: Liscano Arilio, "La pedagogía como ciencia de la educación" en *Archipiélago. Revista cultural de nuestra América*, México, UNAM, 2007, vol. 14, núm. 56, pp. 24, 25; Meneses Díaz, Gerardo, *Epistemología y pedagogía*, Lucerna Diogenes, 2da edición. México 2004; *Teoría y pensamiento educativo. Espacio académico de reflexión y debates*, et al, México, UNAM, 2010, vol. 11, núm. 02 [disponible en <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num2/art22/art22.pdf> con acceso el 8 de abril del 2012] Hoyos Medina, Carlos Ángel, et al, *Epistemología y objeto pedagógico: ¿es la pedagogía una ciencia?*, México, UNAM-CESU, 1992; Serrano Castañeda, José Antonio y Jaramillo Politrón, Sara, *Practicar la pedagogía: la institucionalización de la pedagogía en la FES Aragón* (ponencia), XI congreso de investigación educativa, Universidad Autónoma de

es importante en tanto marca una línea de reflexión que permite cuestionarnos sobre aquello que aparece como su *objeto de estudio*, pues podríamos considerar que existen dos vías desde las cuales se puede indagar al respecto, una de ellas, nos la da la propia tradición pedagógica, pues gracias al repaso de su devenir es posible concebir a qué se circunscribe dicho *objeto de estudio*; pero también esa indagación requiere pensar en qué, cómo y desde donde se determina qué en efecto, ese y no otro objeto será al que habrá de dedicarse la pedagogía, pues la noción de *objeto de estudio* viene ya determinada desde la epistemología.

Teniendo en cuenta lo anterior, es innegable que dentro del ámbito de lo institucional, la especificación de un *estatus epistemológico* adquiere un peso enorme a la hora de diseñar y concluir qué materias, asignaturas o contenidos habrán de formar parte de su estudio. En el caso de nuestra universidad, la pedagogía ha permanecido dentro del rubro de las humanidades, conjuntamente con carreras como filosofía o literatura. Sin embargo, no es un caso generalizado el que se conciba a la pedagogía dentro del rubro de las llamadas humanidades, ya que también es común encontrarla en algunos planes de estudio de universidades mexicanas como una ciencia social.

Si consideramos que detrás de esa *simple* clasificación de la pedagogía como parte de las ciencias o bien, como parte de las humanidades, se esconden cuestiones que tienen que ver con la relación entre la pedagogía y la epistemología, en tanto que es esta última, tradicionalmente, como área de la filosofía, la que se ha dedicado al estudio y justificación del conocimiento científico, entonces hay mucho más por tener en cuenta a la hora de pensar en otorgarle una u otra clasificación.

Ahora bien, en el caso de nuestro actual plan de estudio, se afirma que la pedagogía tiene, como parte de su objeto de estudio, a la formación. Teniendo en cuenta lo anterior, es nuestro actual plan se estipula que, la pedagogía:

---

Nuevo León, 2011 [texto electrónico disponible en [http://lab.iiiipe.net/congresonacional/docs/area\\_14/1202.pdf](http://lab.iiiipe.net/congresonacional/docs/area_14/1202.pdf) con acceso el 10 de enero del 2014]

“asume su carácter predominantemente histórico y admite a la Formación como un proceso que objetiva prácticas sociales y de construcción cultural y de identidad, con participación de múltiples mediaciones (sic)”<sup>2</sup> “Hoy día es innegable que el estudio de lo pedagógico, anteriormente circunscrito a lo didáctico y a la escuela, se ha ampliado tanto a todas las instituciones: la familia, los medios masivos de información y entretenimiento o la iglesia; además de que sus problemas se han tornado más complejos, por las revoluciones en el conocimiento y la emergencia de nuevos procesos formativos y educativos que la condición actual de la sociedad demanda o ha generado. La complejidad también se expresa como parte de los problemas que dificultan su estudio”<sup>3</sup> “De esta manera, el objeto de lo pedagógico se convierte en el análisis de la FORMACIÓN del sujeto en la praxis social, y en el reconocimiento de las múltiples mediaciones que de ella participan, las de la interacción, las del lenguaje y las educativas respectivamente”<sup>4</sup>

Para llegar a esta conclusión, nuestro plan de estudios presenta una justificación que se basa, principalmente, en exponer cómo la pedagogía no logró adaptarse al modelo epistemológico para las incipientes ciencias sociales propuesto por el positivismo francés a principios del siglo XIX. Este modelo se encontraba basado en el método de las ciencias naturales matematizadas, siendo presentado inicialmente por Auguste Comte y seguido por Emile Durkheim como la imagen ideal desde la cual habrían de ser definidas las incipientes ciencias de lo social, entre las que se encontraba la denominada *física social*, posteriormente nombrada sociología, declarada como la primer ciencia social a principios del siglo citado. Así pues, la pedagogía pasa a ser considerada por algunos pensadores como un campo incapaz de cumplir con las características necesarias y suficientes para poder clasificarla como ciencia.

De esta situación, se deriva la preocupación por relacionar a la pedagogía con campos filosóficos como el humanismo, el romanticismo, la filosofía griega clásica o la hermenéutica filosófica; de tal forma que se rescate, en la medida de lo posible, tradiciones gracias a las cuales se justifique su no clasificación como ciencia social. Sin embargo, por otro lado, también se piensa darle cabida a una gran cantidad de contenidos que son propios de las ciencias que estudian la

---

<sup>2</sup> *Plan de estudios de la licenciatura en Pedagogía. Tomo I.* Facultad de Estudios Profesionales Aragón, UNAM. Aprobado por el consejo académico del área de humanidades y artes el día 26 de junio del 2002, México.

Pág. 29

<sup>3</sup> *Ibíd.* Pág. 37

<sup>4</sup> *Ibíd.* Pág. 38. Mayúsculas del autor.



educación, ciencias sociales tales como la psicología o la sociología aunque en sí, esos contenidos no sean parte de la historia y tradición de la pedagogía.

No podríamos afirmar que esta preocupación es únicamente propia de nuestro plantel o plan de estudios, sin embargo, es imposible pasar de largo que si bien, aunque sea certero que en otras facultades o sectores en donde se enseña la pedagogía en la actualidad se haya discutido el problema de la relación entre pedagogía y epistemología, nos compete en gran medida a nosotros hacer un análisis de esta preocupación, pues fue una de las que más peso tuvo en la generación de un nuevo plan de estudios que buscaba otorgarle a la pedagogía un objeto para su estudio como la formación.

Ahora bien, cuando se pretende otorgarle a la pedagogía un lugar apartado de las ciencias, este lugar tiende a generar dudas o bien, tiende a ser visto como un lugar que despoja a la pedagogía de importancia social e incluso de sentido en su discurso, es por ello que no se puede tomar a la ligera el que se realicen esfuerzos por comprender cómo es que la pedagogía no ha sido aún delimitada como una ciencia en nuestra universidad y si esto representa en realidad una desventaja para el campo pedagógico frente a las ciencias que estudian la educación.

Para fines de este trabajo, se dirá, en primera instancia, que el no reconocimiento, aceptación o designación de la pedagogía como una ciencia social no debe ser considerado, *de facto*, como una desventaja para nuestro campo a la hora de incursionar en temas que remiten a cuestiones educativas, temas en los que también incursionan las ciencias y que son de gran importancia para la reflexión de la educación en nuestro país, como la instauración de reformas educativas, los modelos educativos que sustentan planes de estudio a nivel nacional y regional, la práctica docente, el significado de aprendizaje, de enseñanza, en fin.

Además, se asumirá, como ya se mencionó, que la pedagogía mantiene una relación fundamental con la formación, concepto que se intentará comprender en lo subsecuente vinculado con conceptos como carácter, razón, verdad y virtud, significadas desde la tradición griega antigua, que permitirán plantear un horizonte

más amplio desde el cual la noción de formación puede ser comprendida frente al caso en que sólo nos remitimos a una noción de formación de manera superficial, es decir, como cuando se habla de “formación para el trabajo”, “formación docente” o “formación de saberes” , por ejemplo, de tal forma que se intentará cumplir, teniendo como base dicha reflexión, el objetivo principal de este trabajo, que radica en comprender las circunstancias y razones por las cuales la pedagogía no puede ser una ciencia, en tanto se remita al estudio de la formación.

Pero se habla también de una aporía; la aporía se refiere básicamente a que, al momento en que intentamos relacionar a la pedagogía con la epistemología y regresamos al momento en que ambas tuvieron su más fuerte confrontación, es decir, en el siglo XIX, dicha relación deviene en una desacreditación de la pedagogía y de su tradición en tanto no es posible que ésta pueda convertirse en la *nueva ciencia de la educación* que la época demanda, y eso, marcó el principio de un momento de quiebre para nuestro campo, pues parece que desde ese instante la amenaza siempre presente de reducir a la pedagogía a ser una técnica, a ser un conjunto de saberes destinados a la concreción de los objetivos particulares del sistema educativo en turno, no desaparece, pues es desde exigencias que muchas veces, nada tiene que ver con la reflexión de lo educativo, y no desde la reflexión pedagógica, desde donde se sustentan y se fundamentan las teorías *pedagógicas* que habrán de ser parte de nuestros planes de estudio.

El rescate del significado, sentido y tradición de la formación no puede perderse frente a este panorama, pues es precisamente desde este concepto y su vínculo con nuestro campo, que es posible hacerle frente a ese reduccionismo rapaz que es parte de la actualidad de lo educativo.

Teniendo en cuenta lo anterior, el trabajo se divide en cinco capítulos. En el primer capítulo se discute con mayor detenimiento las condiciones de la relación aporética, lo cual, nos llevará a demarcar algunas aclaraciones preliminares que serán fundamentales a la hora de vincular a la pedagogía y la formación con la ciencia y con la modernidad.

En el segundo capítulo, se intenta discutir la posibilidad de leer en el pensamiento de Platón un camino de formación que se define desde las características esenciales que en el capítulo anterior se le atribuirán a dicho concepto, de la misma manera, en el tercer capítulo, se retoma a Eckhart y su pensamiento, sobre todo a su tratamiento y entendimiento de la formación como *Bildung* dentro de la tradición mística alemana, como un punto importante que ayuda en la comprensión del sentido de la formación.

En el cuarto capítulo se habla de modernidad y pedagogía. Se intenta definir como a partir de un cambio en la manera en que la metafísica determina el actuar de la filosofía, está se vio también, progresivamente reducida, hasta ser considerada primordialmente como epistemología, aunque no será hasta el siglo XIX cuando se entable la relación de dicha disciplina filosófica con la pedagogía. Se intenta rescatar la pedagogía que se alimenta del sistema de pensamiento de Immanuel Kant por considerarlo un sistema de la filosofía moderna, que da paso, por ello, a una concepción moderna de la pedagogía que aún se perfila como necesaria para el cumplimiento del proyecto ético kantiano.

Sin embargo, como ya se dijo, el siglo XIX marca un parteaguas con el establecimiento del positivismo francés y el nacimiento de las ciencias sociales, pues es en este momento que la pedagogía perderá terreno frente a las incipientes ciencias, en tanto se piensa que ya no puede responder frente a las exigencias de la racionalidad que otorga sentido a las ciencias: todo esto, será tratado en el último capítulo.

## 1. Aclaraciones preliminares.

*“Aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibiesen respuesta, ni siquiera rozarían los verdaderos problemas de nuestra vida”.*

L.W.

### 1.1 Razones para una relación aporética.

El título de este trabajo propone la existencia de una relación aporética entre la pedagogía y la epistemología moderna. Dicho tipo de relación nació de una inquietud perturbadora, la inquietud de saber si la pedagogía podía ser o no una ciencia. Esta inquietud desató diversas y variadas preguntas que básicamente no encontraban una respuesta. Sin embargo, dichos cuestionamientos, por sí solos, no proporcionaron ninguna tranquilidad, al contrario, obstaculizaban el propósito de encontrar una manera de relacionar a la pedagogía con la epistemología, pero, ¿para qué definir tal relación? Uno de los supuestos iniciales será la afirmación de que tal relación define la posibilidad o imposibilidad de concebir y clasificar a la pedagogía como una ciencia.

Ahora bien, ante el cuestionamiento por la posibilidad de que la pedagogía sea una ciencia, tenemos básicamente dos posturas: aquella desde la que se afirma que es posible y aquella desde la que se afirma que no es posible. Considero que, sin importar de qué lado de la moneda estemos, para poder justificar dicha postura, es necesario que se relacione, de alguna manera, a la pedagogía con la epistemología y precisamente en esa relación se expresa una aporía.

Acorde a una noción primaria de aporía, esta nace particularmente a raíz de una serie de cuestionamientos. Los cuestionamientos o bien, las preguntas que dirigen el acto de cuestionar, pueden tener respuestas satisfactorias para aquel que cuestiona, sin embargo, no siempre se llega a tal punto. Cuando no es posible llegar a una conclusión o bien, cuando llegamos a un punto de la discusión en que ya no es posible avanzar por medio de reflexiones o razonamientos, decimos que tenemos una aporía. “La aporía es literalmente la ausencia de camino, y también, al mismo tiempo, lo que impide concluir la marcha. El hecho de no tener respuesta

a la cuestión nos obliga a replantearla bajo otra forma o a plantear cuestiones adyacentes. La aporía, que es la ausencia de término, es, simultáneamente, el motor de la marcha.”<sup>5</sup>

Desde mi punto de vista, la relación de la pedagogía con la epistemología se torna problemática en tanto parece dirigirnos hacia dos caminos, los cuales pueden estar bien fundados en razones fuertes, aunque, lo que realmente aparece como un problema, es que pareciera que un camino debe necesariamente excluir al otro, es decir, que si consideramos que dicha relación puede ayudarnos a concebir a la pedagogía como una ciencia, todo lo que se haya dicho dentro de la tradición pedagógica anterior a dicho nombramiento debe ser eliminado y acallado en tanto no puede ser parte de esa nueva concepción que se ha asumido, y, por otro lado, si se considera que dicha relación nos lleva a la conclusión de que no es posible ni deseable dicha conversión, hablar de epistemología dentro de nuestro campo no tiene sentido ni fin alguno.

Si lo anterior es cierto, entonces representa un problema interesante en tanto nos invita a reflexionar la postura que tomamos a la hora de debatir la posibilidad de la pedagogía de ser catalogada como conocimiento científico.

En este trabajo, lo que intentaré será indicar que no necesariamente la relación de la pedagogía con la epistemología debe llevarnos a alguna de esas conclusiones de manera tajante, pues la reflexión de esa relación más bien puede ayudarnos a comprender las razones por las cuales la pedagogía no ha podido establecerse como una ciencia, sin atribuirle a esta situación un juicio de valor que desmerite a la pedagogía.

Sin embargo, la relación se torna aporética para nuestro campo en tanto declina en una aparente imposibilidad de seguir haciendo pedagogía mientras ésta no sea considerada como una ciencia, o bien, en tanto se piensa que debido a ello no es pertinente seguir manteniendo una postura determinada sobre la actividad

---

<sup>5</sup> Aubenque, Pierre, “Sócrates y la aporía ontológica” en *Azafra. Revista de Filosofía*, Vol. 6, Universidad de Salamanca, España, 2004, pp. 18. 19.

pedagógica que la vincule con conceptos como la formación, en tanto ésta aparece como arcaica o como superada.

Pero dicha relación parece y puede, incluso, tornarse benéfica en tanto nos permite acercarnos a la reflexión de aquello que consideramos como pedagogía y como ciencia, sobre todo porque, si la actividad y permanencia de nuestro campo depende de la manera en que habrán de entenderse dichos conceptos, vale la pena intentar comprender de dónde y cómo nace esa aparente imposibilidad de seguir pensando a la pedagogía desde horizontes como el que la vincula directamente con la formación.

Ahora bien, mucho se ha hablado anteriormente acerca de la historia de la formación, de cómo ésta se gesta y adquiere su mayor importancia en la modernidad, cobijada por la subjetividad y la representación, cualidades ambas que adquieren sentido frente a una nueva concepción antropológica que define un nuevo orden en que ha de colocarse el hombre frente al mundo: como conquistador, como *creador* de la imagen del mundo.

Para fines de este trabajo, intentaré concentrarme no tanto en la exposición de la historia de la formación y de la pedagogía como si ésta fuera una línea de momentos y acontecimientos a los que se puede regresar sin fin, con la intención de trazar dicha línea cada vez con mayor precisión. Lo que intentaré más bien será, tomando como punto de partida las reflexiones de Martin Heidegger en torno a la metafísica, indicar posteriormente cómo ésta, como parte fundamental de la filosofía, apoyó el florecimiento en la Edad moderna de una concepción de pedagogía que incluso ahora podemos seguir considerando como moderna, la pedagogía de la tradición alemana de la *Bildung*.

Además, también pretendo vincular dichas reflexiones en torno a la metafísica y a la filosofía moderna como un parteaguas desde el cual fue posible el establecimiento de un área de la filosofía específicamente dedicada al estudio del conocimiento científico, es decir, la epistemología. Ambos campos, tanto la pedagogía como la epistemología, se nutren de un viraje que puede leerse en el

desarrollo de la metafísica y que da pie al inicio de una nueva época en la historia de occidente: la modernidad.

Así pues, de la misma manera en que puede comprenderse, por ejemplo, a la ciencia como un fenómeno característico de la Edad moderna, la pedagogía de la formación que se gesta en dicha época también se alimenta, al igual que la ciencia, de la metafísica de su tiempo en el sentido en que se encuentra íntimamente ligada al ámbito de la representación y de la subjetividad, hacia lo cual no se emitirá ningún juicio de valor, sino que más bien, me interesa rescatarlo pues gracias a ello se considera que es posible atisbar cómo la pedagogía sucumbe frente a la ciencia.

Ahora bien, una de las cuestiones fundamentales que me interesará rescatar a lo largo de este trabajo, es que si bien la pedagogía llegó a un periodo de desarrollo en que se enaltece y brilla gracias a que se posiciona dentro del ámbito de lo subjetivo y de lo representacional, fue desde este mismo ámbito, donde la filosofía (como epistemología), instauró una nueva noción de conocimiento y verdad frente al que se termina negando a la propia pedagogía. Parece que fueron las mismas condiciones que le dieron sentido a la pedagogía, aquellas que la destinan a desaparecer frente a los anhelos de una ciencia de la educación, o bien, frente al trabajo de las ciencias sociales que se dedican al fenómeno de lo educativo.

Mi supuesto principal a defender es que la no trasfiguración de la pedagogía hacia lo *científico* no indica una falla de la pedagogía, sino de la forma en que se quiere hacer pedagogía, al someter la posibilidad del estudio de la formación a los requerimientos que la epistemología moderna defiende como criterios de demarcación de lo científico.

Esto me será posible indicarlo también al retomar a algunos epistemólogos críticos de la modernidad, como Richard Rorty o Charles Taylor, quienes consienten que la epistemología moderna se desarrolló fundada en lo posteriormente sería denominado como *dogmas epistemológicos*, entre los que se hallan el fundamentalismo, la diferencia y distinción entre mente-mundo o subjetivo-objetivo

y el cientificismo. Todo ello acompañado por una definición específica del conocimiento, la que se concentra en lo que actualmente se conoce como *definición tradicional del conocimiento*, en la que se considera básicamente, que el conocimiento es un conjunto de creencias verdaderas justificadas. Aquí las creencias, en el ámbito de lo subjetivo, se ubican como un tipo de *contenido mental*, en tanto se definen como representaciones u ocurrencias mentales que requieren de una serie de razones *objetivas* para garantizar su justificación.

Teniendo en cuenta lo anterior y cómo se ira recalando a lo largo de este primer capítulo, lo representacional y lo subjetivo convergen como condiciones necesarias para el conocimiento en la modernidad, en tanto que el mundo se presenta ahora como el conjunto de representaciones del hombre como sujeto privilegiado que ha sido arrojado al mundo para conocerlo, medirlo, diferenciarlo y ordenarlo haciendo uso de la razón como una facultad subjetiva, interna, sustentada en entidades cognoscitivas; se crea la mente como espacio en donde se da la representación<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Más adelante se trabajará sobre lo que se entiende por representación y subjetividad para fines de este trabajo, sobre todo porque me interesa el lugar que ambos conceptos han ocupado en el desarrollo y devenir de la pedagogía en la Edad moderna. Como aclaración preliminar valga tomar en consideración lo dicho por uno de los filósofos que más importancia le dio a la representación dentro de su pensamiento, Arthur Schopenhauer, quien considera que el mundo es algo que se presenta desde dos vías, una, como representación, la otra, como voluntad. El gran aporte de Schopenhauer a la filosofía fue de hecho, pensar al mundo como voluntad, pues pensarlo como representación es algo propio de la metafísica moderna. En *El mundo como voluntad y representación* indica: “«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en el la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es el mismo. -Si alguna verdad a priori puede enunciarse, es esta: pues ella constituye la expresión de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, forma que es más general que cualquier otra, más que el tiempo, el espacio y la causalidad: porque todas estas suponen ya aquella; y si cada una de estas formas que nosotros hemos conocido como otras tantas configuraciones especiales del principio de razón vale solo para una clase especial de representaciones, la división en sujeto y objeto es, por el contrario, la forma común de todas aquellas clases; es aquella forma solo bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. Naturalmente, esto vale, igual que del presente, también de todo pasado y futuro, de lo más lejano como de lo próximo: pues vale del tiempo y el espacio mismos, únicamente en los cuales todo aquello se distingue. Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado



Así también, el sentido de lo verdadero adquiere una nueva dimensión al definirse desde la lógica de lo representacional y de lo verificable; la verdad pasa a ser una *propiedad* de las proposiciones una vez que las creencias se trasladan al campo del lenguaje. El mundo, visto desde esta altura, se puede definir de manera *exhaustiva* como un conjunto de proposiciones y en ese sentido, la ciencia se vuelve una extensión de la metafísica como historia del ser del ente, aunque ahora esa historia permanecerá sesgada y definida por la especificación de lo que puede *ser pensado*. Sólo el mundo, entendido como un conjunto de hechos que se presentan como creencias en el ámbito de lo subjetivo y como proposiciones en el ámbito del lenguaje, puede ser pensando. La pedagogía sucumbe, se olvida y se vuelve *prescindible* al no poder cumplir con las exigencias que las ciencias (sobre todo las incipientes ciencias sociales decimonónicas) sí cumplen al mantenerse dentro de esta definición de conocimiento.

Ahora bien, en lo subsecuente me concentraré en realizar algunas aclaraciones preliminares que servirán para la justificación de lo que viene después, pues, como ya indiqué, me interesa rescatar en sentido de la Edad moderna a través de la reflexión, uno, de las preguntas que se realiza la metafísica, y dos, de la manera en que se buscará responder a dichas preguntas.

## **1.2 La historia del desarrollo de la metafísica como la historia del pensamiento occidental.**

Podemos acercarnos a la comprensión de la significación histórica de la metafísica partiendo de la consideración de que la metafísica se ha ocupado de pensar al ser en tanto que ente y que este pensar al ser en tanto que ente implica la búsqueda por un fundamento que se presenta a sí mismo como el ser,<sup>7</sup> como la razón o causa primera de la totalidad de los entes existentes.

---

por el sujeto y existe solo para el sujeto. El mundo es representación." Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (tomo I) Trotta, España, 2009, pp. 51.

<sup>7</sup> O como Ente supremo en la metafísica como *onto-teología*, que surge de la irreconcilable relación entre dos concepciones de metafísica, una, la *metaphysica generalis* como la ciencia del *ón hêi on*, es decir, la ciencia que se ocupa del estudio del ente en general y que clama por la búsqueda de un fundamento para la totalidad de lo ente como absoluto, es ontología, y la *metafísica specialis*, aquella que trata del estudio de

Para comprender lo anterior habrá que hacer mención de algunos supuestos esenciales de los que parte la actividad filosófica como metafísica y como historia del ser del ente, estos presupuestos o pre-juicios<sup>8</sup> no deben ser pasados de largo si nuestra empresa es comprender la esencia de la metafísica, sobre todo en relación con nuestra empresa posterior, que implica comprender la esencia de la modernidad en relación con la historia de la pedagogía, al indicar que ambas devienen paralelas a la historia de la metafísica y que a partir de esta afirmación es posible comprender el fin de la pedagogía de la formación como consecuencia del advenimiento de la ciencia moderna como ciencia social en el siglo XIX.

Uno de los primeros presupuestos versa que *nada es sin fundamento*:

La proposición del fundamento reza: ***Nihil est sine ratione***. Se traduce: ***nada es sin fundamento***. Cabe transcribir lo que la proposición enuncia de la forma siguiente: todo, es decir, toda suerte de cosas que, de algún modo, ***sean***, tiene un fundamento. ***Omne ens habet rationem***. Aquello que cada vez es efectivamente real tiene un fundamento de su realidad efectiva. Aquello que cada vez es posible tiene un fundamento de su posibilidad. Aquello que cada vez es necesario tiene un fundamento de su necesidad. ***Nada es sin fundamento***.

---

las partes de ese fundamento, la metafísica trascendental según Kant, que, conforme a la conciencia religiosa del hombre ha dividido su estudio en la meditación de tres objetos: Dios, la Naturaleza y el hombre, es la teología. La ontoteología surge cuando alguno de los objetos de la teología se posicionan como fundamento absoluto de la totalidad de lo ente y, en ese sentido, para Heidegger la metafísica, desde los griegos, ha sido siempre on-to-teo-logía, es por ello que ha tendido a ocultar la pregunta por el ser y siempre se mantiene en la pregunta por lo ente.

<sup>8</sup> La noción de pre-juicio o presupuesto pretende ser alejada de una connotación negativa en tanto se relaciona con la comprensión desde el horizonte de la hermenéutica gadameriana. Acorde con lo anterior, para Gadamer y sobre todo, para la actividad hermenéutica, la desvalorización del prejuicio como algo que atañe a lo falso, a lo injustificado, a aquello sobre contra lo que la historia y la ciencia deben pronunciarse, indica una posición que también deviene de pre-juicios, sobre todo, del prejuicio que dice que hay que desvirtuar a la tradición, el cual surge como *el* prejuicio de la Ilustración: “existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello, la dervirtuación de la tradición.

Un análisis de la historia del concepto muestra que sólo en la Ilustración adquiere *el concepto del prejuicio* el matiz negativo que ahora tiene. En sí mismo, «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.

(...)«Prejuicio» no significa aquí pues en modo alguno juicio falso sino que está en su concepto en que pueda ser valorado positiva o negativamente. La vecindad con el «*praejudicium*» latino es suficientemente operante como para que pueda haber en la palabra, junto al matiz negativo, también un matiz positivo. Existen «*préjugés légitimes*». Esto está ahora muy lejos de nuestro actual sentimiento lingüístico. La palabra alemana para prejuicio, (*Vorurteil*), —igual que el francés *préjuge* pero quizá aún más pregnadamente — parece haberse restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado de «juicio no fundamentado». Sólo la fundamentación, la garantía del método, confiere al juicio su dignidad.” Gadamer, Hans-George, *Verdad y método* (tomo I), Sígueme, España, 2001, pp. 337, 338.

En todo lo que nos rodea, nos importa y nos sale al encuentro, vamos mirando a la busca de fundamentos. Requerimos que se indique el fundamento de nuestros enunciados. Nos empeñamos en pedir la fundamentación de cada comportamiento. A menudo nos contentamos con los fundamentos más cercanos; a veces, indagamos en pos de fundamentos más distantes; finalmente, nos atrevemos a acercarnos a los fundamentos primeros y preguntamos por el fundamento último. En todo fundamentar y sondear estamos ya en camino hacia un fundamento. Lo que enuncia la proposición del fundamento es para nosotros, pues, cosa corriente y, por corriente, también de inmediato clara.<sup>9</sup>

Esta búsqueda constante por el fundamento, que aparece no sólo en la actividad de la filosofía, sino como un acto que permite la comprensión de nuestro lugar en el mundo al presentarse en el ámbito de lo cotidiano; pide, en su versión más extrema, por la instauración de un fundamento indubitable, necesario, absoluto, supremo; que sostenga sobre sí a la totalidad de los entes.

Otro de los supuestos primordiales indica la presencia de una *distinción* esencial dentro de la historia de la metafísica: la distinción entre *ente* y *ser*. Sin duda alguna, uno de los pensadores que más trabajó el sentido y relación entre lo ente y el ser como parte de la filosofía fue Aristóteles. Para comprender la importancia de esta distinción en relación con el primer presupuesto, habrá de considerar a la metafísica, de la misma manera que Aristóteles lo hizo, como la *ciencia de las causas primeras*, como la *ciencia de lo que es en tanto que algo es*.

Así pues, en su libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles dice:

“Hay una ciencia primera que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.

Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma. Y, ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no accidentalmente, sino en tanto que algo es. De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es en tanto que algo que es”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 183.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2008, pp. 162 [1003a, 20, 25, 30]

Aristóteles reafirma, “puesto que buscamos los principios o causas supremas”, este buscar los principios o causas supremas corresponde con la búsqueda por un fundamento para la totalidad de lo ente en tanto se considera que existe algo *que es*, es tanto que algo que es.

Frente a la identificación del ente como *aquello que es en tanto que es algo*, se encuentra el ser, tomado en su significado primordialmente como un acto que se expresa en la conjugación del verbo en infinitivo, que se traduce al griego antiguo como *enai*, en tanto que ente se refiere al participio presente, traducido como *ón*.<sup>11</sup> Lo ente es, básicamente, aquello que al existir, participa del ser. Aristóteles por ejemplo, introduce la definición de una categoría que nos ayuda en la comprensión de lo ente: la entidad (*ousía*). La entidad es, siguiendo a Aristóteles y tal como delimita en el capítulo octavo del libro VI de la *Metafísica*, por un lado, todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto, sino más bien y al contrario, todo lo que se puede predicar, se predica de una entidad; en ese sentido, la entidad puede ser entendida por un lado como sujeto o bien, como sustrato<sup>12</sup> y por el otro, la entidad también es esencia.<sup>13</sup>

Todo aquello que la entidad es, lo es porque participa, como ente, del ser. El pensamiento, bajo la dinámica de la representación, no puede captar al ser, pues

---

<sup>11</sup> “La articulación de los distintos asuntos abordados en la *Metafísica* tiene lugar, fundamentalmente, en torno a dos núcleos temáticos: en torno a la noción de «lo que es» (*ón*) (la noción de *ente*, según la tradición latina y conforme a la tradición que de ella deriva), y en torno a la reflexión sobre la *esencia suprema*. El tratamiento de la primera de estas temáticas puede muy bien denominarse «ontología», aun cuando tal nombre no aparece en Aristóteles y su acuñación sea relativamente tardía en la historia de la metafísica. Por su parte, el estudio de la entidad primera, inmaterial e inmóvil, puede denominarse «teología» (*epistémē theologiké*). El problema de la unidad de la metafísica aristotélica puede, pues, resumirse en el problema de la unidad, o no, de Ontología y Teología.” Calvo Martínez, Tomas, “Introducción” en *ibíd.*, pp. 17, 18

<sup>12</sup> En el capítulo tercero del libro VII de la *Metafísica*, Aristóteles le designa a la entidad cuatro sentidos, todos en relación con el sentido fundamental de entidad como sustrato y afirma que “la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto” [1028b-35] Siguiendo lo anterior, la entidad como sustrato se define a partir de ciertas características: es *algo* determinado, que existe y que puede existir separadamente y que no es compuesto. En ese sentido, la entidad aparece como el elemento último del que sólo es posible predicar, pero que no aparece como parte de la definición de ninguna otra entidad.

<sup>13</sup> Cuando preguntamos por ejemplo ¿qué es X?, X representa la entidad en tanto la pregunta ¿qué es X? pide como respuesta la predicación de aquello que X es. Aquello que X es, tal como indica Aristóteles, es representado como la *esencia*: “la *esencia*, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa” [*Metafísica*, 1117a-20]

sólo el ente puede ser pensado, interpretado, definido; es por ello que, según Heidegger, la metafísica (sobre todo la metafísica que comienza en la Edad moderna con Descartes) ha pensado siempre al ente como ente y ha olvidado al ser. Esta afirmación nos deriva hacia nuestro tercer supuesto, el supuesto que versa que la metafísica es el estudio del ser y que su lugar en la historia occidental se ha determinado por la pregunta hacia la naturaleza del ser.

En *Introducción a “¿Qué es metafísica?”*, Heidegger concibe a la filosofía como un árbol que se nutre de la metafísica, la cual representa las ramas del árbol y entonces, frente a esta imagen pregunta ¿en qué suelo se apoyan las raíces del árbol de la filosofía? ¿En qué fundamento encuentran las raíces y, así, el árbol entero obtiene sus savias y fuerzas nutritivas? Ese suelo, de que se nutre la metafísica es, dice Heidegger, la verdad del Ser.

La metafísica se ha ocupado por pensar al ser como representado, como ente y en ese sentido, cuando pregunta por el ser del ente no traslada esa pregunta hacia la pregunta por el ser y su verdad; la manera en que se piensa *lo que es*, es siempre a partir y desde el ámbito de la representación. De alguna manera, está en la propia naturaleza de la metafísica, como algo esencial a ella, que la pregunta por el ser se oculte frente a la pregunta por el ser del ente, y sin embargo, es el ser y su verdad lo que permite, como *fundamento*, que la metafísica pueda preguntar por el ente, pues funciona como su *sustrato*, el lugar desde donde la metafísica nutre a la filosofía:

“Sea cual sea la interpretación que queramos darle a lo ente, ya sea como espíritu en el sentido de espiritualismo, como materia y fuerza en el sentido de materialismo, como devenir y vida, como representación, como voluntad, como substancia, como sujeto, como *energeia* (*ἐνέργεια*), o como el eterno retorno de lo igual, lo ente en cuanto ente siempre aparece a la luz del ser. Siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser. (...) En la medida en que representa siempre lo ente sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser. La filosofía no se recoge sobre su propio fundamento, sino que siempre lo abandona, precisamente a través de la metafísica. Pero también es verdad que nunca escapa completamente a él. En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica. Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica. Lo que pasa es que eso que todavía sigue apareciendo como fundamento, presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo, es

otra cosa todavía no dicha de acuerdo con la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica”<sup>14</sup>

A través de la imagen de la filosofía nutriéndose gracias a la metafísica y de un sustrato del cual la metafísica, a su vez, se nutre, Heidegger reconoce que la metafísica nunca se ha preguntado realmente por el ser, sino que siempre ha permanecido preguntándose por el ente, tal y como especifica Aristóteles y en ese sentido, nunca se ha preguntado por lo que queda después de que el ente se aparta. Eso que queda, esta verdad que aparece cuando el ente se aparta, es la verdad del ser como des-ocultamiento, la *alétheia*. Es por ello que “el representar metafísico le debe dicha visión a la luz del ser”.

Pero esta verdad, como des-ocultamiento, no puede acontecer dentro del marco de la representación, y en ese sentido, aparece como desvinculada del hacer metafísico, sobre todo si se toma en cuenta que la noción de verdad que deviene de la representación es la verdad como *veritas*,<sup>15</sup> pues “A la metafísica se le aparece siempre y únicamente la esencia de la verdad bajo la forma ya derivada del conocimiento y del enunciado. Si bien existe un cierto des-ocultamiento en el entendimiento de la verdad derivada del conocimiento, en la verdad como atributo de la enunciación, el des-ocultamiento de la verdad del ser sólo se puede dar fuera del ámbito de lo representacional.

El ser se oculta, de hecho, esa es parte de su esencia, “La *naturaleza ama esconderse*” (123 DK), decía Heráclito. De ahí que se piense a la verdad del ser como un des-ocultamiento, pero ese des-ocultamiento, que implica el pensar a la verdad del ser como una verdad que se inscribe lejos del parámetro de lo representacional, sólo puede ser *pensado* cuando se piensa lo que ya ha sido pensado, es decir, cuando se lo piensa partiendo desde la metafísica.

Y ¿quién es aquel que piensa a la metafísica, que puede pensar lo pensado, que puede concebir a la verdad del ser como des-ocultamiento? El hombre, como

---

<sup>14</sup> Heidegger, Martin, “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” en *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 66, 68.

<sup>15</sup> Más adelante se indicará a qué me refiero por la verdad como *veritas*.

aquel que ha constituido la historia de la metafísica como la historia de la pregunta por el ente en tanto que tal, es el único ente que puede pensar, no sólo a lo ente, sino también y quizá más importante, porque de ahí se desprende la importancia del *Dasein* en el pensamiento de Heidegger, que puede pensar la relación de su esencia con el ser mismo.

Es por ello que Heidegger va a afirmar que solamente el hombre tiene existencia porque, de hecho, ha sido un error en la metafísica pensar que gracias a que el ente *existe*, es por ello que ha sido posible preguntarse por él, pues sólo “Eso ente que es según la existencia es el hombre”, por lo que, más bien, preguntarse por el ente ha sido posible porque el hombre existe. “Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase «sólo el hombre existe» no significa en absoluto que sólo el hombre sea un ente real y que el resto de los entes sean irreales y sólo una apariencia o una representación del hombre. La frase: «sólo el hombre existe» significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar dentro del desocultamiento del ser. La esencia existencial del hombre es el fundamento para que el hombre pueda representarse al ente en cuanto tal y tener una conciencia de lo representado”<sup>16</sup>

Ahora bien, y para dar paso al siguiente apartado, recapitulemos que, siguiendo la noción de metafísica anteriormente expuesta, Heidegger concluye en algún apartado del texto, que pareciera que la metafísica, sin saberlo, está destinada a ser el obstáculo “que impide al hombre la referencia del ser a la esencia del hombre”, lo cual se vincula directamente con la metafísica que aparece en la Edad moderna, específicamente con Descartes, gracias a la cual se funda la noción de subjetividad y de re-presentación como lugares fundamentales desde los que se piensa al ente. Esta cuestión será tratada con mayor detalle en los siguientes apartados, donde se expondrá cómo la noción de sujeto y la de representación juegan un papel fundamental para el desarrollo de la metafísica moderna y con

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 80

ello, de la epistemología y de la pedagogía, pues ambas deviene paralelas a la historia de la metafísica.

### 1.2.1 La metafísica moderna y el dominio de la subjetividad.

Recordando un poco la imagen que presentábamos anteriormente, la que posiciona a la filosofía como un árbol que se nutre de la metafísica, se comprende que hablar de filosofía moderna requiere hablar, de alguna manera, también de la metafísica moderna.

Se entenderá como metafísica moderna aquella que se funda con las disertaciones de Descartes en torno al *cogito ergo sum*, y que en ese tenor, se origina a partir de la determinación de la subjetividad, de lo subjetivo y del lugar que en ella desempeña el *sujeto*.

En sus *Meditaciones sobre la filosofía primera*, Descartes va a preguntarse por aquello que hace posible al conocimiento frente a la duda, pero no únicamente eso, sino que además y gracias a esa pregunta, llega a la conclusión de que debe existir conocimiento del que ya no se pueda dudar. Cada una de sus meditaciones se presenta como un paso progresivo hacia el encuentro con un conocimiento que, al presentarse como indubitable, se presenta a la vez como verdadero, como claro y como distinto en el alma<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Descartes dice: “En la primera meditación, propongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, al menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta el presente.

(...) En la segunda, el espíritu, que, usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa de cuya existencia tenga la más mínima duda existe, reconoce ser absolutamente imposible que él mismo, sin embargo, no exista (...) Ahora bien, de esas cosas, la primera y principal que se requiere en orden al conocimiento de la inmortalidad del alma es formar de ella un concepto claro y neta y enteramente distinto de todas las concepciones que podamos tener del cuerpo; eso es lo que he hecho en este lugar. Se requiere, además, saber que todas las cosas que concebimos clara y deliberadamente son verdaderas tal y como las concebimos, lo cual no ha podido probarse hasta la cuarta meditación. Hay que tener, además, una concepción distinta frente a la naturaleza corpórea, cuya concepción se forma, en parte, en la segunda meditación, y, en parte, en la quinta y sexta meditación. Y, por último, debe concluirse de todo ello que las cosas que concebimos clara y distintamente como sustancias diferentes –así el espíritu, el cuerpo- son en efecto sustancias diversas y realmente distintas entre sí: lo que concluye en la sexta meditación (...) En la cuarta meditación, queda probado que todas las cosas que conocemos muy clara y distintamente son verdaderas.” Descartes, René, *Meditaciones metafísicas (con objeciones y respuestas)*, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 13-15



Pero centrándonos en el terreno de la metafísica, podemos observar que Descartes indica que sus meditaciones son en cuanto a la *filosofía primera*, es decir, teniendo a la metafísica como *ciencia primera*, de la misma manera en que era pensada por Aristóteles, como ya se indicó anteriormente.

Las meditaciones de Descartes piden, antes que por un método para superar el escepticismo, por una respuesta a la pregunta por la naturaleza del ente en tanto que algo que es. ¿Cómo responde a este cuestionamiento? ¿Qué es aquello que distingue al ente para Descartes?

La respuesta a estos cuestionamientos se deriva de la respuesta a otra pregunta que aparece como guía en el pensamiento cartesiano: ¿cuál es, de entre todos mis conocimientos, el que más claro y distintamente se le presenta al alma y que por ello, es indubitable? El *ego cogito ergo sum*, el pienso luego existo, encarna en Descartes el fundamento desde el cual el conocimiento de aquello que se presenta como *externo*, como mundo o como realidad, es posible. Ninguna creencia que sea producto de la representación, de los sentidos o de la imaginación puede desplegarse con tal certeza y tal fuerza a la conciencia como el *ego cogito ergo sum*.

El *pienso luego existo* aparece entonces como un conocimiento fundador en tanto que funda no sólo la posibilidad del conocimiento del mundo fuera de los límites de lo sensible (y con ello, de la duda), sino que además, funciona como principio que establece certeza indubitable sobre la existencia de aquello que, de hecho, permite que se implante esa certeza: el yo. “Todo lo que es cierto por sí mismo tiene, además, que coasegurar como ciertamente dado a aquel *ente para* el cual toda representación y todo propósito deberán volverse ciertos y *mediante* el cual deberá asegurarse todo proceder. El fundamento de la nueva libertad tiene que ser algo seguro en el sentido de una seguridad y certeza tales que, siendo en sí mismas transparentes, satisfagan los citados requerimientos esenciales. ¿Cuál es esta certeza que forma el fundamento de la nueva libertad y por lo tanto la constituye? El *ego cogito (ergo) sum*. Descartes enuncia esta proposición como un

conocimiento claro y distinto, indubitable, es decir como un conocimiento primero y de rango supremo en el que se funda toda «verdad»<sup>18</sup>

La especificación de un fundamento para la metafísica, desde el cual el ente se define, se piensa, se determina, se representa, queda dado por Descartes cuando indica que no puede haber nada más certero en su existencia que aquello que posibilita que el ente se piense, o se represente, en el sentido del *cogito*: el *ego*; y a partir de ello “el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad.”<sup>19</sup>

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con la subjetividad y con el sujeto? La relación esencial entre sujeto y el *cogito* cartesiano acontece durante el devenir de la metafísica moderna; el *cogito* pasará a ser concebido como *sujeto*, en tanto que la significación originaria de sujeto, como *subjectum*, como ὑποκείμενον (*hypokeimenon*), es decir, como *sustrato*:

“Con el término *subiectum* los latinos tradujeron el griego ὑποκείμενον, literalmente aquello que está puesto debajo de algo a guisa de fundamento sustentador de sus cualidades o determinaciones. Si estas determinaciones son consideradas como predicados, tenemos el sujeto lógico. Si son cualidades reales, tenemos el sujeto óntico, o sea aquello que normalmente se llama la substancia. Ambos significados convergen en definitiva, ya que la substancia o sujeto óntico es también sujeto lógico, la cosa de la que se predica algo. En este sentido Aristóteles define: «El sujeto es aquello de lo que se dice toda otra cosa, pero que a su vez no puede ser dicho de ninguna otra»

Este doble significado del término «sujeto» se mantuvo inalterable a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media. Sin embargo, la atención especial otorgada por los medievales al alma, como sujeto de sus potencias, preparó el paso del significado antiguo y medieval del término al moderno. Poco a poco se introdujo el uso de considerar como sujetos al así llamado *sujeto psíquico*, o sea al portador de las cualidades conscientes, el cual antes no era sino un caso particular del sujeto óntico. Hay que advertir que Descartes no utiliza todavía este término, sino el de *conscience*, un vocablo de origen latino al que él da carta de naturaleza en francés, o también de *res cogitans*. Pero el significado de ambos términos es ya el que determinará en adelante el curso de la filosofía moderna. El *cogito*, la subjetividad pensante, en tanto que *conscience* o *res cogitans*, es decir, en tanto que una cosa, cuyas determinaciones son los pensamientos que tiene, se convierte en *subiectum* o

---

<sup>18</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, pp. 124. Esta cita de Heidegger coincide con lo ya antes señalado por Descartes, cuando indica que “el espíritu, que, usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa de cuya existencia tenga la más mínima duda existe, reconoce ser absolutamente imposible que él mismo, sin embargo, no exista.”

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pp. 113

ὑποκείμενον, O sea primer fundamento en el ámbito gnoseológico de todo lo que para ella es objeto de conocimiento.”<sup>20</sup>

Si recordamos lo anteriormente indicado con Aristóteles, cuando Aristóteles habla de la entidad como *ousía*, la define por un lado como *sujeto*, como sustrato y por otro lado, como esencia. Interesa rescatar aquí ese sentido de sujeto que Aristóteles le imprime a *ousía* en tanto que para él este término no se refiere específica ni únicamente a un *sujeto psicológico*, esta determinación está completamente fuera del pensamiento aristotélico. El sujeto se determina aquí, tal y como indica Colomer, como *sujeto óptico* y como *sujeto lógico*; no hay nada en la lectura de Aristóteles que nos haga pensar que él se refiere al *yo*, al hombre, a la conciencia o al pensamiento cuando habla de sujeto y en ese tenor, el sujeto es cualquier entidad de la que se predica *algo* y que no aparece en la definición de ninguna otra entidad.

Lo que diferencia a la concepción moderna de sujeto y que es de hecho, lo que según Heidegger separa a la metafísica moderna de la metafísica anterior, es que el hombre se vuelve sujeto en sentido *destacado*: “Con esto nos volvemos nuevamente hacia la pregunta que ya habíamos rozado: ¿qué fundamento y qué suelo se buscan en la metafísica moderna? La tradicional pregunta conductora de la metafísica —¿qué es el ente?— se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita a la esencia de la verdad. La pregunta «¿qué es el ente?» se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna.”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Colomer, Eusebi, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo I “La filosofía trascendental: Kant”, Herder, Barcelona, 2001, pp. 12, 13.

<sup>21</sup> Heidegger, op. cit., pp 119

El hombre se concibe ahora como sujeto por encima de cualquier otra entidad, en tanto que ese sujeto funciona como condición necesaria para el conocimiento. Siguiendo lo anterior, el conocimiento pasa a definirse como un producto causal que deviene de la actividad de estructuras mentales o bien, de entidades subjetivas, tales como la mente o la conciencia; es desde estos parámetros, que la metafísica en la Edad moderna traslada su fin último como *ciencia primera* que estudia *lo que es en tanto que algo que es*, a la ciencia que *estudia lo que es en tanto que algo que es para el hombre* como sujeto (ente) privilegiado: “Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza. En la época subsiguiente, la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido por medio del sujeto y para él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él. La realidad de lo real es el ser representado por medio del sujeto representante y para éste.”<sup>22</sup>

La metafísica se vuelve antropología; la relación del hombre con el mundo, la forma del conocimiento y la verdad en torno a lo que es queda determinada por la subjetividad. En el apartado en donde se discutirá la relación de la epistemología moderna con la Teoría del conocimiento, se definirá de manera más profunda como la subjetividad y la representación se establecen como suelo desde el que se funda una noción de conocimiento acorde con la metafísica moderna. Esta noción, que se define al conocimiento como un conjunto de *creencias verdaderas justificadas*, se encuentra íntimamente ligada con la perspectiva de la verdad que concibe a esta como una propiedad de las proposiciones en tanto que pueden ser verificadas.

Pasemos ahora a discutir ese sentido de verdad, el cual será presentado en correspondencia con un sentido *anterior* de la verdad misma, el sentido que Heidegger rescata del mundo griego antiguo, es decir, la verdad como *alétheia*.

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 109

### 1.2.1 La verdad como *veritas* y como *alétheia*.

Ya se había indicado que, a partir de la lectura de Heidegger de la historia de la metafísica, la metafísica nunca ha preguntado por la verdad del ser, pues esta posibilidad siempre estuvo fuera de ella en tanto se dedicó a la búsqueda por un fundamento para lo ente en su totalidad.

Sin embargo, en la modernidad, la búsqueda de ese fundamento se encierra en los límites de la subjetividad y con ello, el conocimiento y la verdad también admitieron dichos límites. En este apartado se discutirá esa noción de verdad en correspondencia con lo que Heidegger denomina como una noción *originaria* de la verdad, aquella que versa que la verdad es desocultamiento del ser; y es originaria en tanto que la verdad que yace ligada inherentemente al concepto de conocimiento moderno como *creencia verdadera justificada*, también es, en cierto sentido, un desocultamiento, pero es un desocultamiento frente al que se niega el ocultamiento mismo. Veamos a qué nos referimos con ello.

Heidegger no es el primer filósofo en la historia en concebir que esencialmente la verdad es desocultamiento, la noción de la verdad como tal se remonta hasta el pensamiento griego antiguo (según Heidegger hasta Heráclito, como veremos más adelante) y aparece formalmente en la filosofía aristotélica, tal como indica Gadamer:

“Verdad es desocultamiento. Dejar estar lo desocultado, hacerlo patente, es el sentido del discurso. Uno presenta algo que así está presente y se comunica a otro tal como está presente para uno. Dice Aristóteles: un juicio es verdadero si deja reunido lo que en la cosa parece reunido; un juicio es falso si hace estar reunido en el discurso lo que en la cosa no está reunido. La verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del «dejar estar» el discurso a la cosa presente. De ahí deriva la definición de la verdad divulgada por la lógica: *adaequatio intellectus ad rem*. Esta definición da como algo obvio que el discurso, es decir, el *intellectus* que se expresa en el discurso tiene la posibilidad de medirse a sí mismo de forma que lo que alguien dice exprese sólo aquello que hay. A eso llamamos en filosofía la verdad enunciativa”<sup>23</sup>

Esta verdad enunciativa, tal como podemos atisbar en la cita anterior, se inscribe dentro del ámbito, tanto del lenguaje como del intelecto. La noción de verdad

---

<sup>23</sup> Gadamer, Hans-George, *Verdad y método* (tomo II), Sígueme, España, 2001, pp. 54

presente en Aristóteles responde a la tradición griega antigua en tanto se basa en el *logos* como vía a través de la cual la verdad misma se presenta; veamos cómo se da lo anterior y en qué sentido, la verdad es en Aristóteles un desocultamiento. Se había dicho que para Aristóteles, *ousía* comparte diversos sentidos, por un lado, se presenta como sujeto o como sustrato, pero por otro lado, se presenta como *esencia*, es decir, como aquello que se dice que es por sí misma cada cosa que es:

“la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice (que es) por sí misma. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste «ser músico» ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues (tu esencia es) lo que, por ti mismo, eres. Y tampoco todo esto (es esencia). No lo es, en efecto, aquello que una causa es por sí misma al modo en que la superficie blanca, ya que aquello en que consiste ser-superficie no es aquello en que consiste ser-blanco. Pero tampoco (es esencia de la superficie) el compuesto de lo uno y lo otro, el «ser-superficie-blanca», puesto que ella misma resulta añadida (en tal expresión). Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él; de modo que, si aquello en que consiste ser-superficie-blanca fuera aquello en que consiste ser-superficie-lisa, «ser blanco» y «ser liso» serían una y la misma cosa. Pero puesto que hay también compuesto según las restantes categorías (hay, desde luego, algo que hace de sujeto para cada una de ellas, por ejemplo, para la cantidad, para la cualidad, para el cuándo y el dónde, y para el movimiento), hemos de examinar si existe un enunciado de la esencia de cada uno de ellos, y si tales compuestos poseen esencia”<sup>24</sup>

Cuando Aristóteles dice “el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él” anuncia con ello un sentido de la verdad como desocultamiento guiado por el *logos*: “Es frecuente traducir el discurso o habla, *logos*, por razón, y ello es legítimo en cuanto que los griegos vieron pronto que son las cosas mismas en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente. Es la razón misma de las cosas la que se presenta y comunica en un modo específico de discurso. Este modo se llama enunciado, proposición o juicio. La palabra griega que lo designa es *apophansis*. La lógica posterior lo llamó juicio. El juicio se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es”<sup>25</sup>; esa revelación del ente *tal como es*, refiere a un desocultamiento (que podríamos designar como *secundario* frente al

---

<sup>24</sup> *Metafísica* [1029b, 15-25]

<sup>25</sup> Gadamer, op. cit, pp. 25.

desocultamiento de la verdad del ser), y designa a la verdad como desocultamiento del ente, que aparece como guía fundamental para la metafísica occidental.

Por ello, y como veremos a continuación al retomar las disertaciones de Heidegger sobre la esencia de la verdad, uno de los caracteres fundamentales de la verdad ha sido la *concordancia*. En el caso de la metafísica aristotélica, ubicamos que esa concordancia habrá de darse entre lo que se *dice* que el ente es por sí mismo, cuestión que se enuncia cuando concebimos a la entidad como sujeto, y lo que el ente es. Pero, ¿cómo puede darse dicha relación?, es decir, ¿cómo es posible que exista una concordancia entre lo que se predica de un ente y lo que el ente es? Esta cuestión es precisamente lo que le ha impedido a la metafísica preguntarse por la verdad del ser, en tanto que siempre se ha mantenido cuestionándose por la verdad del ente, que, aunque de algún modo abarca un tipo de desocultamiento, mantiene oculto lo más fundamental, es decir, al ser. Se hace patente una ausencia, pero en la misma dinámica de la verdad como desocultamiento del ente, se olvida esa ausencia.<sup>26</sup>

### **1.2.2.1 Verdad y concordancia.**

Cuando preguntamos por la verdad ¿sobre qué estamos preguntando, qué intentamos esclarecer o bien, qué pretendemos encontrar? Heidegger indica en su trabajo titulado *De la esencia de la verdad* (1943) que la pregunta ¿qué es la verdad? pide por la esencia de la verdad, es decir, por aquello que hace a la verdad tal en un sentido universal y no aquello que hace a un enunciado verdadero en casos concretos o específicos, como en “2+3=5” o en “la luna es el satélite terrestre” o en “usted está leyendo este enunciado” o en “Paris es la capital

---

<sup>26</sup> En ese sentido, la metafísica “Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de principio a fin de una manera extraña en un trueque y confusión permanente entre lo ente y el ser. Desde luego, hay que entender este intercambio como un acontecimiento propio y no como un defecto. De ningún modo puede tener su fundamento en una mera negligencia del pensar o en una ligereza del decir. Como consecuencia de este truco permanente el representar llega a la cima de la confusión cuando se afirma que la metafísica plantea la pregunta por el ser. Casi parece como sí, por el modo en que piensa el ser, la metafísica estuviera destinada sin ella saberlo a ser la barrera que impide al hombre la referencia inicial del ser a la esencia del hombre” Heidegger, op. cit, pp. 73

de Francia”, en fin. Si bien estos casos contienen “algo” de verdad en sí mismos, como ya indicamos anteriormente, pues en ellos se manifiesta una forma de desocultamiento, la pregunta gira en torno a qué es eso de verdadero que cada uno de estos enunciados tiene, o bien, cómo comparten la verdad a pesar de ser enunciados que hablan de cosas distintas.<sup>27</sup>

En una primera noción de verdad que Heidegger define como *el concepto corriente de verdad*, (o la verdad enunciativa como vimos con Gadamer), la verdad parece tener su esencia en la concordancia. En esta noción de la verdad como *adaequatio*, como conformidad o rectitud, la determinación de lo *real* implica una concordancia entre lo que se dice del ente y lo que él es:

Un enunciado es verdadero cuando lo que significa y dice coincide con la cosa sobre la que algo se enuncia algo. También en estos casos decimos que concuerda. Pero ahora no es la cosa la que concuerda, sino la *proposición*.

Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa.

Ese doble carácter de concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede querer decir que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición esencial ya citada bajo la formulación que dice: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, la *adaequatio rei ad intellectum*. Ambos conceptos esenciales de la *veritas* significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a... y, por ende, piensan la verdad como *conformidad o rectitud*.<sup>28</sup>

Pero, cómo es posible que un enunciado pueda coincidir con una cosa, es decir, con algo que consideramos comúnmente como un *objeto material*. ¿Qué tipo de naturaleza tiene entonces, el enunciado, que le permite concordar con el objeto a

---

<sup>27</sup> Anticipemos, como ya hemos hecho, que todo lo que de común tienen los enunciados anteriores es que todos piden por la verdad del ente en tanto que tal, cuestión que se sostiene en lo que ya habíamos indicado sobre la historia de la metafísica como la historia de la búsqueda de un fundamento para lo ente en su totalidad y en ese tenor, en este momento podemos ya indicar que además de ello, la metafísica ha sido, esencialmente, la historia del ocultamiento del ser.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 153



pesar de que “El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial”? La respuesta a esto radica en tener en cuenta que, tanto el ente (como objeto) y el enunciado (como proposición) se dan dentro del ámbito de la representación.

Anteriormente a la modernidad, es decir, antes de que gracias y a partir de la metafísica cartesiana, la posibilidad de conocimiento de la realidad estuviera supeditada a la subjetividad, la verdad implicaba también la adecuación, sin embargo, la concordancia no se concebía como la adecuación de la cosa al *intellectum*, sino más bien y al contrario, como la adecuación del *intellectum* a la cosa. Esto era posible debido, por un lado, a que se concebía que la realidad podía ser *conocida tal y como es*, y por otro lado, porque también el *intellectum* era, al igual que la totalidad de lo ente, un *ente creado*; por ello, la veritas:

“significaba esa fe cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que una vez creadas (ens creatum), corresponden a la idea previamente pensada en el intellectus divinus, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en ese sentido, verdaderas. El intelecto humano también es una ens creatum. En cuanto facultad prestada al hombre por Dios, debe adecuarse a su idea. Pero en entendimiento sólo es conforme a la idea en la medida en que sus proposiciones adecuan lo pensado a la cosa, sin olvidar que la cosa también tiene que ser conforme a la idea. Si se parte de la suposición de que todo ente es «creado», la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y, por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas la a la otra.”<sup>29</sup>

Eso que se manifiesta, que se experimenta como *lo presente*, es lo que pasará a considerarse desde la anterior perspectiva como lo ente. Ahora bien, en la modernidad, este *presentarse* del ente, pasará, de tener como fundamento para su posibilidad a la creación divina, a tener como fundamento para su posibilidad a la subjetividad en tanto que ahora es concebido como *objeto*. Y es objeto en tanto que ya no se presenta como *lo real*, sino como una *representación de lo real*, que no está fuera de la propia subjetividad, es decir, la introspección permitirá identificar que aquello que creemos que es *real* en realidad sólo es una

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pp. 154

*representación*, una idea, una imagen mental. La metafísica moderna se alza contra lo que se denomina como un *realismo ingenuo*.

Descartes no confiaba en que la realidad podía ser conocida *tal y como es*, como bien muestra en sus *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, puesto que, de entrada, se da cuenta que la percepción nos engaña a la hora de intentar definir lo que *es real* de lo que no lo es, y en ese tenor, también nos impide distinguir de entre lo que es verdadero frente a lo que no lo es; de ahí que partiera de una posición escéptica para llegar a una forma metódica desde la que poner en duda la totalidad de sus creencias y de esa forma, encontrar aquel conocimiento sobre el que ya no se puede dudar. Conocer ya no significa hacer patente eso que el ente es esencialmente, como quería Aristóteles, conocer ahora significa hacer un análisis de la naturaleza de nuestras representaciones.

En ese sentido, el dualismo cartesiano, al llegar a la conclusión de que deben existir dos *sustancias* que habrán de ser completamente distintas en su naturaleza (la sustancia pensante o *res cogitans* y la sustancia extensa o *res extensa*) pero a la vez, unidas de tal forma que gracias a ello es posible que el ente se tome por objeto, es decir, que se *represente internamente*, y así, se funda la tan problemática separación entre lo objetivo y lo subjetivo y a la vez, se indica con ello que la forma en que el objeto se hace patente a la sustancia pensante, es por medio de la representación:

“La seguridad de la proposición *cogito sum (ego ens cogitans)* determina la esencia de todo saber y de todo lo que puede saberse, es decir de la *mathesis*, es decir de lo matemático. Por eso sólo es comprobable y constatable como ente aquello cuya aportación garantiza una seguridad tal, o sea, aquello que es accesible por medio del conocimiento matemático y fundado sobre las «matemáticas». Lo accesible matemáticamente, lo que es calculable con seguridad en el ente que no es el hombre mismo, en la naturaleza inanimada, es la *extensión* (lo espacial), la *extensio*, dentro de la cual pueden contarse el espacio y el tiempo. Sin embargo, Descartes iguala inmediatamente *extensio* con *spatium*. Por eso el ámbito no humano del ente finito, la «naturaleza», es concebida como *res extensa*. Detrás de esta caracterización de la objetividad natural se encuentra la proposición enunciada en el *cogito sum*: ser es representatividad.”<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit, pp. 137

Ahora bien, como se niega la perspectiva desde la cual se afirma que debido a que el intelecto humano es una creación divina y que gracias a la idea entonces lo que se enuncia del ente y el ente pueden concordar, el mundo pasa, de ser concebido como ordenado a partir de las ideas de ese intelecto divino, a ser posiblemente ordenado como un conjunto de objetos gracias a las facultades de la razón, o bien, gracias a que lo subjetivo funciona como fundamento. “Así pues, la verdad enunciada siempre significa la coincidencia de la cosa presente con el concepto «racional» de su esencia. Parece como si esta definición de la esencia de la verdad siguiera siendo independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que a su vez implica la correspondiente interpretación de la esencia del hombre como portador y ejecutor del intellectus.”<sup>31</sup>

Pero si lo subjetivo es lo que funciona como fundamento que posibilita que el ente se haga patente como representación, y lo que se pone en comparación es lo que se representa y lo que se dice, ¿cómo se vincula, tanto lo que se representa como lo que se dice, con el ser del ente? Desgraciadamente, la noción enunciativa de la verdad carece de un *punte* que permita establecer una relación, tanto de lo que se dice como de lo que se representa, con el ente, porque ya no estamos hablando aquí de una adecuación entre el enunciado y la cosa, hablamos de una adecuación entre una representación y un enunciado que habla de una representación.

En la metafísica de la modernidad pondera un cambio de perspectiva de la relación entre el hombre y el mundo, en tanto que se considera que ahora, lo más importante, porque de hecho, de eso depende se pueda *hablar* del mundo mismo, es el análisis y la determinación de las condiciones necesarias para el conocimiento, y eso que permite que el conocimiento se dé, es de naturaleza *interna* y en ese tenor, pareciera que la relación del hombre con el mundo queda determinada a partir nuestro conocimiento de lo *externo*.

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pp. 154. Sobre el concepto de razón, se hacen algunas aclaraciones en el último capítulo, cuando se discute la diferencia entre lo que Max Horkheimer denomina como razón subjetiva y razón objetiva, o bien, lo que podría entenderse como *logos* en la antigüedad y lo que se entiende en Kant como una facultad del conocimiento.

Sin embargo, lo que se olvida, es que la perspectiva de la verdad como concordancia entre el intelecto y la cosa, tiene como fundamento a algo que no puede ser la subjetividad misma, pues esta es sólo un medio, es condición necesaria, más no suficiente.<sup>32</sup> Es a causa de este olvido, que la verdad entendida como concordancia parece a primeras luces tan obvia que no pide por una indagación. Heidegger indica que precisamente por eso, es que habrá de retroceder, que hay que volver a pensar lo pensado, de tal manera que eso nos permita indagar en aquello que hace que la verdad sea tal, es decir, que la verdad se presente como una propiedad de las proposiciones que depende de la adecuación de lo que se dice con lo que la cosa es.

¿Qué es lo que se antepone a la verdad como adecuación? La libertad.

### 1.2.2.2 Verdad y libertad.

Entonces, para entender a la libertad como la esencia de la verdad, Heidegger propone hacer un regreso todavía más lejano, un regreso al significado de la verdad en la Antigüedad, es decir, quiere comprender el significado de la verdad como *alétheia*. “La palabra griega para verdad –esto nunca se puede tener demasiado presente, y hay que hacérselo presente una y otra vez, casi a diario– se llama ἀλήθεια, no ocultamiento. Algo verdadero es un ἀλήθεις, algo no oculto”<sup>33</sup>, la verdad, entendida como desocultamiento, implica el reconocimiento de una experiencia en la cual se funda o bien de la cual procede, que es una “experiencia

---

<sup>32</sup>“De manera explícita y determinante se le da aquí el título de «condiciones de posibilidad» a lo que Aristóteles y Kant llaman «categorías». De acuerdo con la explicación de este nombre dada antes, por categorías se entienden las determinaciones esenciales del ente en cuanto tal, es decir, la entidad, el ser; lo que Platón comprende como «ideas». El ser es, según Kant, condición de posibilidad del ente, es su entidad. Aquí, entidad y ser, en concordancia con la posición fundamental moderna, quieren decir representatividad, objetividad. El principio supremo de la metafísica de Kant dice: las condiciones de posibilidad del re-presentar de lo re-presentado son al mismo tiempo, es decir, no son otra cosa que, condiciones de posibilidad de lo representado. Constituyen la representatividad; pero ésta es la esencia de la objetividad, y ésta es la esencia del ser. El principio dice: el ser es re-presentatividad.” *Ibíd.*, pp. 188. Sin embargo, Heidegger va a destacar que la actividad filosófica se ha sostenido no sobre la representación como fundamento para el conocimiento, sino sobre el asombro como parte esencial de la *teoría* y en ese sentido, como lo que alimenta la búsqueda por la sabiduría. Esto se discutirá con mayor profundidad en las secciones venideras.

<sup>33</sup> Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. (Lecciones del semestre de invierno de 1931-32 en la Universidad de Friburgo), Herder, Barcelona, 2007. pp. 22.

humana original del mundo y de sí mismo”, puesto que la verdad como desocultamiento permanece ligada intrínsecamente a la existencia del hombre.

Pero ¿cómo rastrear una experiencia de este tipo, originaria, en las vidas de los antiguos, si es que fue de esa manera como se le otorgo el significado de *alétheia* a lo que hoy nombramos como verdad? Para ello, habrá primero que entender que existe un elemento en este significado de la verdad que nos refiere ya no al enunciado ni a lo que dice el enunciado, sino directamente al ente mismo del que se habla, este elemento es el ocultamiento. ¿Qué significa que el ser (del ente) se oculta?

Pareciera que es una cuestión sumamente intuitiva considerar que la verdad permanecerá siempre en relación con una contra parte de la cual debe buscar alejarse a como dé lugar. Esta contraparte puede nombrarse de distintas maneras, como falsedad, como mentira, como lo misterioso, pero siempre representa aquello que en confrontación con la verdad, deriva en una dualidad. Por ello, la verdad aparece como un antídoto frente a la mentira. Sin embargo, no podemos escapar de esa contraparte, al menos no completamente. La mentira, la falsedad, la no-verdad; figuran, dentro y desde el lenguaje, el sentido de lo encubierto. Cuando se dice algo del ente, cuando se responde a la pregunta de qué es aquello que es en tanto que algo que es, lo que se dice, aparece como un des-ocultar y siempre aparecerá de esa manera, porque lo que se espera es que al decir lo que el ente es, eso que se dice sea acorde con lo que el ente es, y en ese sentido, hay un des-ocultamiento del ser del ente.

Sin embargo, el concebir a la verdad atrapada en un dualismo permanente frente a la no-verdad, conlleva a que dicha relación nos haga percibir que no puede existir la verdad y la no-verdad en un mismo momento o espacio en el mundo, pues este es un principio básico de la metafísica occidental: lo que es no puede no ser. Si la verdad aparece, entonces, la no-verdad, desaparece; si el ser se des-oculta, entonces ya no hay nada que permanezca oculto.

Pero a lo que nos lleva esta dinámica, es precisamente, a olvidarnos de lo oculto, del encubrimiento: “Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza; «la naturaleza tiende a ocultarse», parece que dijo Heráclito. Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño.”<sup>34</sup>

El autor indica que, es precisamente la experiencia constante del ente ocultado lo que incita al hombre a buscar su des-ocultamiento, la verdad o lo verdadero en torno a ese ente, y es entonces cuando surge la pregunta por el ser:

“Cuando Aristóteles dice que en el filosofar se trata de ἀλήθεια, «de la verdad», no está queriendo decir que la filosofía tenga que establecer proposiciones correctas y válidas, sino que quiere decir que la filosofía busca lo ente en su no-ocultamiento como ente. Por consiguiente, previamente y al mismo tiempo lo ente tiene que estar experimentado en su ocultamiento, lo ente como algo que se oculta. La experiencia fundamental de ellos es, evidentemente, el suelo del que nace por vez primera la búsqueda de lo no-oculto. Sólo si lo ente se experimenta previamente en su ocultamiento y en su ocultarse, si el ocultamiento de lo ente abarca al hombre y le acosa en su conjunto desde el fondo, sólo entonces le es al hombre necesario y posible ponerse a arrancar a lo ente de ese ocultamiento y llevarlo al no-ocultamiento, poniéndose a sí mismo de este modo en lo ente no oculto”<sup>35</sup>

La libertad, entendida como “dejar ser a lo ente” implica precisamente que no se olvide que el ente se oculta. “Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma.”<sup>36</sup> Con estas declaraciones, Heidegger pretende hacer patente que esencialmente la verdad no es un cierto modo de adecuación, sino que más bien, la adecuación es posible porque hay desocultamiento, porque hay un *comportarse* que “se atiene siempre a un elemento manifiesto *en cuanto tal*”, es decir, al ente. Este comportarse “consiste en mantenerse siempre abierto a lo ente. Toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo del comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente. Todo

---

<sup>34</sup> Gadamer, *Verdad y método II*, op. cit., pp. 53

<sup>35</sup> Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre...*, op. cit., pp. 24.

<sup>36</sup> Heidegger, *De la esencia...*, op. cit., pp. 160

obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a este punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose a éste a una indicación que consiste en decir lo ente *tal como* es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua a lo ente”<sup>37</sup>

Ese mantenerse abierto implica el reconocimiento de que la no-verdad, o mejor dicho, que el ocultamiento de lo ente, no se agota cuando otorgamos una proposición desde la cual se pretende definir al ente y que se supone que es verdadera porque se adecua a lo que el ente es. Creer lo anterior, es creer que se puede encerrar al ente y con ello, al ser, es creer que una vez definido el ente, se ha desocultado de una vez y para siempre lo que el ente es. Por ello, habrá que mantenerse en lo abierto.

Aceptar sin más, la concepción moderna de que conocemos el mundo porque lo pensamos, lo calculamos, lo medimos, lo delimitamos, lo ordenamos y en ese sentido, nuestra relación con el mundo se da a partir y gracias a la subjetividad y que es precisamente esa subjetividad lo que permite fundamentar a lo ente, concebido expresamente como lo externo, oculta un ámbito de convivencia con el ser desde el cual, el hombre, como ente que es, no sólo es, sino que esencialmente, es en la existencia. Es decir, el hecho de que nos relacionemos con el mundo a partir de lo que *conocemos* de él, tomando al conocimiento como un conjunto de enunciados verdaderos justificados que nos dicen lo que es lo ente, lo que la realidad es, es posible sólo y en la medida en que podemos *comprender* aquello que se nos está diciendo cuando alguien afirma *esto es...*, en ese sentido, Gadamer indica:

“Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella. Si queremos comprender ciertas ideas que se nos han transmitido, movilizamos unas reflexiones históricas para

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp. 157

aclarar dónde y cómo se formularon esas ideas, cuál es su verdadero motivo y por tanto su sentido. De ahí que para actualizar una idea como tal, debamos evocar a la vez su horizonte histórico (...) No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado.”<sup>38</sup>

Siguiendo lo anterior, el que la libertad sea la esencia de la verdad implica que “se entiende como el fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido.” Recordemos por ejemplo cuando hablamos acerca de la patencia del ente; Heidegger indica que “todo comportarse destaca por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiende siempre a un elemento manifiesto *en cuanto tal*”. Eso que sólo así y en sentido estricto es manifiesto, se experimenta tempranamente en el pensamiento occidental como lo «presente» y desde hace mucho tiempo recibe el nombre de «ente».<sup>39</sup>

En la metafísica, la pregunta por el ente ha sido fundamental, de hecho, es su punto de partida. Cuando se pregunta ¿qué es...? la forma de la pregunta va ya acompañada, de antemano, por una interpretación peculiar del “qué”, como espacio de pre-comprensión desde el cual se responde por lo ente:

“Nos preguntamos: ¿qué es eso...? En griego, esto suena así: τί ἐστίν. Sin embargo, la pregunta por lo que algo es resulta ambigua. Podemos preguntarnos: ¿qué es aquello que se ve en la lontananza? Y obtenemos la respuesta: un árbol. La respuesta consiste en que damos su nombre a una cosa que no reconocemos de una forma precisa.

Pero podemos seguir preguntando: ¿qué es esto que llamamos «árbol»? Con esta pregunta ya nos vamos aproximando al τί ἐστίν griego. Se trata de aquella forma de preguntar que Sócrates, Platón y Aristóteles llevaron a la práctica. Ellos preguntan, por ejemplo, ¿qué es la belleza? ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué es el movimiento?

Ahora bien, debemos concentrar nuestra atención en el hecho de que en las preguntas que venimos planteando no sólo se trata de delimitar con mayor exactitud qué es la naturaleza, qué es el movimiento o qué es la belleza, sino que en las mismas se ofrece simultáneamente una interpretación sobre el significado del «qué», del sentido en el que ha de comprenderse el τί. El significado del «qué», del *quid est*, del τὸ *quid*, remite al término de la *quidditas*, de la quiddidad. Con todo, la *quidditas* se ha determinado de diversas maneras en diferentes épocas de la filosofía. Así, por

---

<sup>38</sup> Gadamer, op. cit., pp. 58, 60.

<sup>39</sup> Heidegger, op. cit.



ejemplo, la filosofía de Platón ofrece una interpretación peculiar del significado del τί, un significado que remite a la noción de ἰδέα. No es de ningún modo evidente que cuando preguntamos por el τί, por el *quid*, tengamos presente la «idea». Aristóteles ofrece una interpretación del τί distinta de la de Platón. Kant todavía da otra explicación del τί, al igual que Hegel. La pregunta que se realiza en cada caso a propósito del τί, del *quid*, del «qué», ha de determinarse cada vez de nuevo.<sup>40</sup>

Entonces, la interpretación y significado del qué, así como la búsqueda por un fundamento para la totalidad de lo ente, se muestran a sí mismas como el punto de partida desde el cual se pregunta por el ente; dicho punto de partida se establece desde la relación dada entre la existencia del hombre y el ser, pues, el ente es, ante todo, en el ser. Esto parece algo, a primeras luces, demasiado trivial, sin embargo, si no hubiera acontecido en algún momento de la historia de occidente, que el ente siempre se muestra “a la luz del ser”, no hubiera habido necesidad de la filosofía,<sup>41</sup> pues “los filósofos son interpelados por el ser del ente para que digan qué es el ente en cuanto que es”.

Este des-ocultamiento originario, si se le puede llamar así, re-sitúa a aquel ente al que se le presenta dicha verdad, el hombre, en estados de ánimo desde el cual es posible hablar y re-pensar a lo ente. Heidegger habla de diversos *estados de ánimo* que *animan* al des-ocultamiento, desde los que la propia actividad del preguntar se alimenta y sigue aconteciendo.

Ahora bien, con *estado de ánimo*, nos referimos aquí a un estado disposicional desde el que el hombre se aventura constantemente a cuestionarse y a re-pensar al ente, es por eso que *animan*, disponen, o si se quiere, concebido de manera quizá un tanto extrema, obligan. En el caso de la primera filosofía, ese estado de ánimo es concebido por Heidegger como el *asombro* y en ese sentido, el asombro es más que un sentimiento que acontece una vez que la verdad se ha presentado,

---

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 37, 38

<sup>41</sup> “Todo ser es en el ente. Escuchar tal cosa suena trivial a nuestros oídos, cuando no ofensivo. Nadie tiene que preocuparse de que el ente permanezca en el ser. Todo el mundo sabe que el ente es aquello que es. ¿Qué otra cosa le queda al ente sino esto: ser? Y, a pesar de todo, fue justamente este hecho –que el ente permanezca reunido en el ser, que el ente aparezca a la luz del ser- lo que en primera instancia asombró a los griegos, y solamente a ellos. En el ente en el ser: esto fue lo que causó a los griegos el mayor de los asombros.” *Ibíd.*, pp. 44

pues de esta manera se estaría concibiendo al asombro como una consecuencia psicológica del acto de conocer. Heidegger indica que el asombro, al menos y según él, para la filosofía antigua, fue más que eso, el asombro es principio (ἀρχή), pero además, es pasión (πάθος):

“Pretender que Platón y Aristóteles se limitan aquí a constatar que el asombro es la causa del filosofar sería muy superficial y, ante todo, extraño al modo de pensar de los griegos. Si fueran de esa opinión, esto vendría a decir lo siguiente: en algún momento los hombres se asombraron, a saber, se asombraron del ente, del hecho de que es y de qué es. Impulsados por este asombro, comenzaron a filosofar. Pero tan pronto como la filosofía se puso en marcha, el asombro entendido como impulso se convirtió en algo superado, hasta el punto de que desapareció. Pudo desaparecer porque sólo se trataba de un impulso. Ahora bien, el asombro es ἀρχή, domina de cabo a rabo cada paso de la filosofía. El asombro es πάθος. Generalmente se traduce πάθος como pasión, apasionamiento, sentimientos en eferescencia. Pero πάθος guarda una estrecha relación con πάσχειν, que significa sufrir, soportar, tolerar, sobrellevar, dejarse llevar por, dejarse determinar por. Como sucede siempre en estos casos, no deja de ser arriesgado traducir πάθος por estado de ánimo cuando lo que queremos dar a entender es dis-posición y de-terminación afectivas, No obstante, debemos correr el riesgo, porque es la única traducción que nos guarda de la moderna representación psicológica de la palabra πάθος. Sólo si comprendemos al πάθος como estado de ánimo o disposición anímica (*dis-position*), podemos caracterizar con mayor precisión el κατάπληξη, el asombro.”<sup>42</sup>

Este estado de ánimo es fundamental para lo que Heidegger denomina como *estar abierto a lo ente*. Hablará también, por ejemplo, de la duda como el estado afectivo desde el cual, el hombre moderno y con ello, la filosofía de la modernidad, se aventuran por un encuentro con el ente<sup>43</sup>.

Todo esto debe, de alguna manera, relacionarse con la noción de formación, en tanto que la discusión de lo pedagógico debe ser un eje para el desarrollo de este trabajo. Las aclaraciones anteriores fueron pertinentes en tanto nos permiten trasladarnos a nuestros siguientes secciones, donde se discutirá la relación que existe entre la formación, la verdad y el conocimiento, por un lado y con ayuda de lo que podemos rescatar con Heidegger, y por el otro, de poner en entredicho cómo la relación de la pedagogía con la formación le imposibilitó el reconocimiento

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 59, 60

<sup>43</sup> En *¿Qué es filosofía?*, Heidegger señala que la duda representa el estado afectivo desde el cual el hombre moderno comienza a hacer filosofía, así entendido, Descartes es el primer hombre moderno que, partiendo de la duda, configura un método con miras a la infalibilidad para la filosofía moderna.

por parte de la epistemología como una ciencia de la educación, a pesar de que ambas, tanto pedagogía como ciencia, se han nutrido de la filosofía (o de la metafísica) de la Edad moderna.

### **1.3 Formación y pedagogía.**

Históricamente, el significado de aquello que se conoce como formación dentro de la tradición pedagógica no ha permanecido estático, ha transformado su significado, ha ido a la par del tiempo cambiando su sentido y con ello, la práctica pedagógica también ha dado respuesta a dichas transformaciones.

Sin embargo, cuando hablamos de formación, a qué nos referimos. ¿Nos referimos a un proceso de crecimiento?, ¿de qué tipo de crecimiento?, ¿a una transformación inacabada del espíritu hacia un ideal ético, quizá político?, ¿a la adquisición de habilidades para el óptimo desempeño de una labor específica?, ¿al desarrollo de habilidades cognitivas?, ¿a un camino hacia la intelectualidad?... ¿Qué estamos queriendo decir por formación cuando relacionamos dicho concepto con la práctica pedagógica?<sup>44</sup> Podemos concentrarnos, de entrada, en trazar un mapa histórico de las variaciones y rupturas de aquello que se ha considerado como la *formación*, y en ese sentido, podemos apoyarnos en investigaciones anteriores.

Gerardo Meneses, por ejemplo, en su libro *Formación y teoría pedagógica*, ubica el inicio de la pedagogía, así como el del sentido moderno de formación que deriva en la noción alemana de *Bildung*, en relación con el advenimiento de la modernidad, sin embargo, no descarta que la pedagogía haya estado presente, metamorfoseada y respondiendo a las condiciones de su tiempo, anteriormente al advenimiento de la Edad moderna, y dice:

---

<sup>44</sup> Esta pregunta es de crucial importancia para el desarrollo de este trabajo, pues intentaré indicar que la respuesta a dicha pregunta determina el status de la relación entre la pedagogía (o lo que defenderé aquí como pedagogía, es decir, una pedagogía que se dedica al estudio de la formación del hombre) frente a la epistemología moderna, cuestión que trataré más adelante, cuando me dedique a definir qué entiendo por epistemología moderna. Pero además, y más importante, por qué esa relación parece detener a la pedagogía, es decir, por qué a partir de dicha relación, la reflexión pedagógica en torno a la posibilidad de la formación del hombre se presenta como mermada, en tanto dicha reflexión no responde a los cánones y exigencias del modelo de conocimiento proposicional que la epistemología moderna defendió.

“Los griegos veían en el pedagogo al esclavo encargado de dirigir al niño hacia su educación. Con el tiempo, la pedagogía se convirtió en *Paideia* o espacio en el que se aprendía a ser un digno ciudadano de la *polis*. Entonces el saber pedagógico era el de una *techné*, una reflexión para el hacer; mirada teleológica imbricada a la cultura. Protágoras sostenía la importancia de la pedagogía en el desarrollo de la virtud, mientras la utopía de Platón tomaba voz en Sócrates, cuya razón soñaba en alcanzar la República ideal, donde la música y la gimnasia serían el fundamento de la prudencia y la justicia. El medioevo alteró el sentido, la pedagogía fue teología, amalgama de voces sustantivas, moralidad armónica con un mundo presentado unitariamente por el *logos* de la revelación, *logos* protréptico e inconmensurable. La modernidad complejizó las cosas: a veces la pedagogía soñó ser ciencia, a veces filosofía práctica, al final se redujo a tecnología. Empero también vivió un episodio de ensoñación reflexiva, donde la aparición de lo público le exigió tener una piedra de toque: esa fue la formación. Infortunadamente, lo real existente y el triunfo de la unidimensionalidad pretendió hacerla trizas y la mandó o a la marginalidad o a un frío consentimiento, el de la soberbia”<sup>45</sup>

Esa piedra de toque de la que habla Meneses, la formación, es el concepto en que nos concentraremos en este momento, pues se busca ante todo, comprender por qué la formación aparece como uno de los conceptos más importantes en el devenir de la pedagogía y qué relación mantiene con la *Paideia* griega, pues se considerará a esta como un punto de partida para comprender los rasgos esenciales de la formación.

Uno de los momentos más importantes del desarrollo de la pedagogía se da a partir de la reflexión en torno a un concepto fundamental en la tradición alemana, el concepto de *Bildung*.

Miguel Salmerón, en su libro *La novela de formación y peripecia*, realiza un recorrido historiográfico de la idea de *Bildung* en la tradición alemana, desde el siglo XIII hasta el siglo XIX y comienza con una aclaración, al indicar que la *Bindung*, traducida como formación, es esencialmente una idea y retoma la noción kantiana de idea para justificar dicha tipificación:

“Kant distinguía entre concepto e idea. Los conceptos (si no son a priori o categorías) son abstracciones de la experiencia que realiza el entendimiento. Las ideas son síntesis de la razón que exceden el alcance de los sentidos y son necesarias para pensar todos los objetos relacionados con ellas. La formación es una idea de la razón práctica porque sirve al hombre para pensarse a sí mismo y para pensar qué quiere hacer de sí mismo.

Escogemos *Bildung* y no formación porque el vocablo *Bildung* contiene un conjunto de rasgos semánticos que no encuentra equivalente en otro idioma y lo hace

---

<sup>45</sup> Meneses, Gerardo, *Formación y teoría pedagógica*, Lucerna DIOGENIS, México, 2004, pp. 27.

hipotéticamente intraducible. Además su procedencia etimológica de *Bild* permite un juego lingüístico con las dos acepciones que en alemán tiene este último término: imagen y forma

(...) *Bildung* designa tanto la formación corporal como la espiritual”<sup>46</sup>

Es interesante cómo Salmerón recalca el concepto de *idea* desde la perspectiva kantiana, aduciendo que al ser una idea de la razón práctica, esta sirve al hombre para pensarse a sí mismo y para pensar qué quiere hacer de sí mismo. Sin embargo, discreparé un poco en tanto que considero que la formación no es solamente una idea que “sirve al hombre para pensarse a sí mismo y para pensar qué quiere hacer de sí mismo”, pues si bien, se está de acuerdo en que eso es, efectivamente, una idea de la razón práctica para Kant, la *Bildung* es algo más que eso, pues remite en su tradición fundamentalmente a la *adopción de un modo de ser* del hombre que parte de un *modelo* (*Bild*, en la tradición alemana) a partir del cual se enmarca un deber ser y que se presenta, tal y como veremos más adelante que dice Kant, como un *destino*, como aquello que *debemos llegar a ser*. Esta es la manera en que se pensará a la formación en lo subsecuente.

Para justificar lo anterior, pretendo vincular a la formación con la noción de carácter y entender a la primera más bien como la manera en que el hombre va adquiriendo un carácter, entendiendo a este último como *êthos*. Para ello, regresaré a la tradición griega antigua y retomaré también, como un antecedente a la idea de formación moderna, la de *Paideia*, pues desde ahí puede aparecer como más clara la relación entre formación y carácter que pretendo llevar a cabo. Esta vinculación también ira de la mano de otro concepto que consideraré como primordial a la hora de hablar de formación, me refiero al *logos*

Además, me ayudaré retomando algunas reflexiones de Martin Heidegger con respecto a la esencia del hombre y a su condición de ser posibilidad que irán siempre ligadas con la lectura que Heidegger realiza de la verdad como *aletheia*.

Ahora bien, la exigencia metafísica de que el mundo se nos *presente tal como es*, viene a componer, al relacionarse con lo *oculto*, el movimiento o dinámica desde la

---

<sup>46</sup> Salmerón, Miguel, *La novela de formación y peripecia*, A. Machado, Madrid, 2002, pp. 15

cual el hombre se relaciona con el mundo y con el ser a partir de su esencia, lo cual, permite que este se conciba a sí mismo como ente que se relaciona con el mundo en tanto que existe y no sólo en tanto que es, y es por ello que, según Heidegger, la esencia del hombre se determina a partir de la relación entre el ser y la existencia y, a ese *lugar* desde el cual y gracias al cual, la relación entre el ser y la existencia acontecen, es denominado por Heidegger como el *Dasein*, como el “ser-ahí”: “¿Qué significa «existencia» en *Ser y tiempo*? La palabra nombra un modo de ser, concretamente, el ser del ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte”<sup>47</sup>

El hombre es el único ser que se puede cuestionarse por el ser, pero no sólo eso, es el único ser que puede cuestionarse por su ser interpretándose a sí mismo como ente. El lugar que el hombre ocupa frente a la totalidad de lo ente ha posibilitado que durante la historia de occidente, este se haya pensado determinado en relación con la totalidad de lo ente, o bien, que haya pensado a la totalidad de lo ente determinada en relación consigo mismo, como acontece en la Edad moderna, cuando se concibe como sujeto (privilegiado).

Es por ello que, a partir de lo anteriormente dicho, en este momento aparece un poco más *claro* por qué el hombre ha buscado siempre definirse a sí mismo bajo la misma pregunta que ha dado sentido a la metafísica. Responder a la pregunta ¿qué es el hombre? también ira, durante toda la historia de la filosofía, acompañada por un suelo o terreno que prepara para la comprensión de nuestra propia *esencia* y que dispone a la una respuesta a partir de una interpretación particular del *qué*, como ya habíamos indicado.

Sin embargo, este terreno de pre-comprensión que nos dispone a dar tan anhelada respuesta a tan importante pregunta, muchas veces es pasado por obvio o por alto, debido a que, por ejemplo, en el caso de la formación dentro de la tradición pedagógica, pudiera ser mucho más *seguro* y *alentador* creer que ya sabemos lo que la formación significa y que por ello no hay nada que indagar, nada más que decir.

---

<sup>47</sup> Heidegger, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, op. cit., pp. 78

Mi pretensión de relacionar la discusión de lo pedagógico con una indagación en lo filosófico y sobre todo, de rescatar qué consecuencias para nuestro campo pudo haber tenido la manera en que se va dando la metafísica en nuestra historia, en la historia de occidente, se alimenta por una disposición no a decir algo que pueda ser considerado como nuevo o innovador, sino simplemente, por la disposición a pensar lo pensado y por la fe de que gracias a lo anterior, es posible comprender el devenir de nuestro campo que acontece paralelo a la historia de nuestra cultura, porque de esta manera no se olvidará lo que otorga sentido a la actividad pedagógica, siempre relacionada con la formación del hombre.

Y entonces, ¿qué puede haber más importante para el hombre que la pregunta por su ser en el mundo?

### **1.3.1 *Êthos, logos, idea y formación.***

También, la pregunta por el hombre en tanto que ente, ha dado sentido a la filosofía desde diversas posturas, sin embargo, no solamente ha sido esencial para el desarrollo del pensamiento occidental otorgar una respuesta a ella, sino que, además, ha sido fundamental indicar de qué manera el hombre puede *transcender* aquello que descansa en una simple definición. Y esto, debido básicamente a que, como apunta Heidegger, el ser del hombre se antepone y deviene en una “finitud esencialmente existente”, y es por ello que su ser es, ante todo, posibilidad.

Sin embargo, este *ser posibilidad* no se refiere estrictamente a todo aquello que continuamente logramos alcanzar, a la imposición de metas y objetivos tangibles para la vida, se refiere de hecho, a lo que hace posible que nos ubiquemos de dicha manera en el mundo. Ahora bien, la pregunta ¿qué es el hombre? lanza de sí toda una serie de determinaciones y definiciones que han sido, desde siempre, parte del devenir de la filosofía, sin embargo, esta pregunta no solamente se responde a partir de los esfuerzos que han intentado dilucidar la esencia del hombre, concebido este, ya sea como ente parte de la totalidad de lo ente, ya

como el ente supremo, como sujeto; sino que además, está reflexión tiende a escurrirse siempre hacia lo que el hombre *puede llegar a ser*.

En ese sentido, la noción de formación puede concebirse a primeras luces como ese concepto que ha intentado exponer, de manera súbita, la condición del hombre como ser-en-el-mundo. Ahora bien, se propone por ello, que un acercamiento primigenio a la noción de formación habrá de presentarse entablando una relación con dos palabras griegas sumamente importantes en lo subsecuente de esta sección: *êthos* y *logos*. A partir de esta relación, se indagará posteriormente cómo la formación ha sido parte esencial de la tradición pedagógica, en tanto se concibe como parte de su objeto de estudio.<sup>48</sup>

Heidegger tenía presente, por ejemplo, cuando hizo una re-lectura de lo que denomina como la doctrina de la verdad en Platón, que la formación de alguna manera se relaciona con el *êthos*, en tanto que concibe que la relación entre formación y verdad se hace presente porque gracias y por medio de la formación se da un cambio de *morada* del ser del hombre, tal y como veremos más adelante. De entrada, vale decir que *êthos*, traducido generalmente como *carácter*, tenía, en sus inicios, para la tradición griega antigua, una referencia a la morada, antes de ser designado como algo propio de la condición de *ser* hombre:

“Se sabe que en su origen más arcaico *ethos* (ἦθος) significó "morada" o "guarida" de los animales, y que sólo más tarde, por extensión, se referirá al ámbito humano, conservando, de algún modo, ese primigenio sentido de "lugar de resguardo", de refugio o protección; de "espacio" vital seguro, al cubierto de la "intemperie" y en el cual se acostumbra "habitar". El sentido de "habitar" o "morar" está ciertamente entrañado en el *ethos* humano: remite a la idea esencial de "morada interior". El *ethos* es "lugar" humano de "seguridad" existencial (autarquía). Aunque también significativo es que se trate de un lugar acostumbrado, habitual, familiar. De ahí que *ethos* signifique también costumbre, uso. Remite a una forma habitual de comportamiento. Y de ahí también su asociación al término casi idéntico (ἔθος) que significa expresamente hábito o costumbre. Y en tanto que "hábito": acción continuada o reiteración de una conducta ("habituarse"), el *ethos* remite, no ya a un lugar o espacio sino más bien al tiempo, a la continuidad temporal. Es un modo habitual, continuo, de comportarse, de ser en el tiempo; forma de estabilidad y persistencia temporal. Aunque quizá sea más preciso decir que en el *ethos* en particular, se expresa de manera eminente la condición espacio-temporal del hombre.

---

<sup>48</sup> Tal y como se plantea en la introducción de este trabajo, se toma a la formación como parte del objeto de estudio de la pedagogía y desde ahí se concibe la posibilidad de mirarla retomando el concepto de *êthos*.



De esa idea de "consistencia" existencial derivaría la noción esencial del *ethos* como "carácter", en el sentido de literal *modo de ser, disposición* ("*carácter moral*", "*modo ético de ser*"). En tanto que disposición o actitud es forma de estar *ante* el mundo, ante los otros: forma de relación (de "recibir" y "dar"). El *ethos* hace patente la condición "relativa" del hombre (su ser-en-relación). Asimismo el *ethos* revela que el ser para el hombre es, en efecto, "modo" o "manera" o "forma de ser", cualitativamente diferenciada; *el "cómo" del vivir humano resulta determinante del propio ser*. Y el *ethos* revela también que la "manera de ser" depende de una acción (hábito) y, por tanto, no es algo dado, sino creado, generado por la propia acción (*ethos* se opone, en este sentido, a *physis* y a *pathos*: a la mera naturaleza y al mero "padecer" o a la simple "pasión"). El *ethos* sin duda lleva la idea de estabilidad, consistencia, persistencia, fidelidad a sí mismo e "identidad" temporal. Pero en tanto que acción, el *ethos* implica también dinamismo, movimiento; el *ethos*-hábito no es inerte, sino al contrario, es actividad permanente, libre creación y recreación, libre renovación de sí mismo, desde sí mismo. Es *praxis* y es *póiesis*. De ahí que -como se suele reconocer- la idea más aproximada al significado del *ethos* sea la de "*segunda naturaleza*". El *ethos* es ciertamente nueva naturaleza, naturaleza *libre, naturaleza moral*, creada "sobre" la "primera" naturaleza ("natural", originaria: la *physis*), a partir de ella. Pero es a la vez "naturaleza", forma definida y determinada de ser. El *ethos*, en efecto, sobrepasa, trasciende permanentemente la mera naturaleza creando un nuevo orden "necesidad", un nuevo "destino"; es, paradójicamente, forma libre de *fatum*."<sup>49</sup>

Esa "condición espacio temporal del hombre" que se hace patente en *êthos*, en el carácter, se mantiene en estrecha relación con lo que Heidegger denominó como *existencia* cuando indica que la "palabra nombra un modo de ser, concretamente, el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser," y, como podemos ver, siguiendo la cita anterior, el *êthos* se habrá de mantener en constante relación con el movimiento, con el tiempo, con la re-creación (porque el hombre *fue* creación divina) libre y permanente de su propia existencia. Pero el *êthos* no se *forma* de manera azarosa, pues se circunscribe dentro del tiempo, del mundo y frente a los otros.

Siguiendo lo anterior, no debe pensarse al carácter simplemente como la adquisición de ciertos rasgos de personalidad, pues de lo que se trata, al menos en este trabajo, es de no detener la comprensión del "carácter" en su sentido psicológico en tanto no se concibe más que como un conjunto de contenidos mentales que determinan el actuar del hombre de manera particular y que pueden ser expuestos y categorizados a partir de ciertos parámetros de medición, sino que, se refiere a una cuestión de carácter ontológico propia del ser del hombre, de

---

<sup>49</sup> Gonzalez, Juliana, *El ethos, destino del hombre*, FCE-UNAM, México, 2007, pp. 10

su existir, que va más allá de la simple distinción de rasgos de personalidad, porque también se busca una reflexión del cómo y del por qué se va dando ese carácter, es decir, de cómo se va *formando*, pues el *êthos* implica pensar en la formación de una imagen de lo que el hombre quiere y puede ser.

Estas imágenes de lo que el hombre quiere y puede ser, es posible concebirlas como *ideas*. Aquí ya vemos un primer acercamiento entre el *êthos* y el *logos*. La idea pues, pasará a representar el espacio lingüístico donde convergen, tanto la reflexión en torno a lo *propio del hombre*, pensado desde y a partir de la tradición metafísica como *ente*, como lo que se ha dicho en torno a su *êthos* al pensar al hombre como posibilidad; todo ello que habrá de sustentar la posibilidad de concebir una *idea* del hombre, la cual, como veremos más adelante, aparecerá como esencial a la hora de comprender el sentido de la formación como un camino (de vida, pues así se ha de expresar la formación en su más profunda manifestación) que se alimenta de dicha idea.

Ahora, en cuanto al *logos*, la palabra aparenta tener una gran multiplicidad de significados: puede referirse tanto al lenguaje y en ese tenor, puede designar al enunciado, a la proposición o al juicio, como también puede referirse a la razón, ya sea que se considere como un carácter divino que es reflejado en el alma del hombre, como pensaban lo antiguos, o bien, como una facultad del hombre que depende de estructuras subjetivas, como la pensaba Kant, por ejemplo, cuando indica que la razón es una de las facultades del conocimiento.

En el primer caso, la palabra *logos* se relaciona intrínsecamente con aquello que Aristóteles denominó como la *apophansis* (ἀπόφανσις) y partiendo de ello, el *logos* es primordialmente, un decir, un *mostrar* por medio de la palabra y es por ello que se concibe que un enunciado o proposición tiene un carácter bipolar esencial, el de ser o verdadero o falso:

“En cuanto decir, λόγος, significa tanto como δηλοῦν, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Aristóteles ha explicitado más precisamente esta función del decir como un ἀποφαίνεσθαι<sup>1</sup>. El λόγος hace ver algo (φαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver *para* el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. El decir “hace ver” desde, ἀπὸ..., desde aquello mismo de que se habla. En el decir (ἀπόφανσις), en la medida en que el decir es auténtico, *lo* dicho

debe extraerse *de* aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla. Esta es la estructura del λόγος en cuanto ἀπό ανσις. No todo “decir” tiene este modo de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo. La petición (εὐχή), por ejemplo, también patentiza, pero de otra manera. En su realización concreta, el decir (el hacer-ver) tiene el carácter de un hablar, de una comunicación vocal en palabras. El λόγος es φωνή, y más precisamente, φωνή μετὰ φαντασίας, comunicación vocal en la que se deja ver algo.

Y tan sólo *porque* la función del λόγος en cuanto ἀπόφανσις consiste en un hacer-ver mostrativo de algo, el λόγος puede tener la forma estructural de la σύν-θεσις. Síntesis no significa aquí enlace o conexión de representaciones, no significa un operar con procesos psíquicos, a cuyo propósito será forzoso que surja enseguida el “problema” del modo cómo estos enlaces, siendo algo interior, concuerdan con lo físico que está fuera. El συν tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa: hacer ver algo en su estar *junto con* algo, hacer ver algo *en cuanto* algo.”<sup>50</sup>

Anteriormente se dijo que en todo decir, que en todo momento en que se entrega una respuesta de lo ente, en ese momento ya se da una des-ocultación de lo ente. Precisamente, es debido a ese carácter de-mostrativo del lenguaje, del decir, de la palabra, que el *logos* acaece como aquello gracias y por medio de lo cual, es posible que la verdad acontezca. Pero como indica Heidegger, ese “hacer ver algo en su estar *junto con* algo” implica también un síntesis, implica una *unidad* que se da frente a la totalidad, es por ello que Heráclito indicaba que “Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*, es sabio decir juntos que todas las cosas son uno” [B1 12]

En el caso de concebir que lo más fundamental, como finalidad del *logos*, es llegar a lo que es propio de lo ente, entonces el *logos* funciona como vía gracias a la cual es posible el conocimiento de lo permanente y ya no de lo accidental. Este es el caso de la filosofía platónica por ejemplo, que, como veremos más adelante, indica que la actividad filosófica, pero sobre todo, el conocimiento (*episteme*) depende del desvelamiento de las Ideas como formas absolutas de manifestación del ser (de lo ente).

Pero esta pretensión, es decir, la de considerar que gracias y por medio del *logos* es posible llegar a lo que es propio del ente en cuestión, también se hace presente

---

<sup>50</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, España, 2012, pp. 45.

a la hora de preguntar por lo que el hombre es. En ese sentido, la noción de idea ha jugado un papel fundamental en la tradición filosófica, pues es por medio y gracias a la *idea* que se manifiesta la multiplicidad de perspectivas que intentan definir aquello que *le es propio al hombre*.

*Idea* tiene que ver con lo que se ve, con el aspecto. “El sustantivo “idea” proviene del griego *idéa*, que corresponde al verbo *idein*, ver. Idea equivale etimológicamente, por tanto, a “visión”, lo mismo que el latín *videre*.”<sup>51</sup>

Es por ello que Heidegger retoma el símil de la caverna que Platón expone en su libro VII de la *Republica* para hablar de cómo eso que *vemos* en un inicio no es fundamentalmente todo lo que se puede *ver*, es decir, que hay más *aspectos* de la realidad que no se limitan a lo empírico, sino que se desprenden de él. Se expondrá esto a continuación, pero antes, unas disquisiciones.

Para Heidegger, la esencial de la formación es la verdad; para poder justificar lo anterior habrá de considerar a la verdad primigeniamente como *des-ocultamiento* y en ese tenor, la formación es un camino hacia el *des-ocultamiento* de nuestro ser en el mundo que conlleva siempre, por un lado, una interpretación que es antecedente, desde la cual se parte, como punto de *convergencia* entre nosotros y la tradición, ese lugar será ocupado por la *idea* del hombre, hacia, por otro lado, lo que se *descubre* en ese camino.

Retomaré para lo anterior un pequeño ensayo titulado “La doctrina platónica de la verdad” que aparece en el año 1953<sup>52</sup>. En él, Heidegger hace un acercamiento a lo que él denomina “un giro en la determinación de la esencia de la verdad” que es reconocible en la filosofía platónica. Retoma para ello el símil de la caverna de Platón e interpreta en él un camino, ese camino representa un cambio en la manera en que el hombre concibe la realidad y en lo que considera como

---

<sup>51</sup> Horneffer, Ricardo, “La idea del hombre” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVIII, núm. 112, México, 2007, pp. 27

<sup>52</sup> El texto original, titulado “*Wegmarken*” cuenta con al menos dos traducciones al español, una de ellas realizada por Helena Cortés y Arturo Leyte, y otra hecha por Juan David García Bacca; ambas traducciones han sido leídas para realizar este apartado del trabajo y se utilizan términos que aparecen en ambas traducciones, sin embargo, las citas serán específicamente de la traducción de Cortés y Leyte.

verdadero de esa realidad, lo cual dice, altera toda la esencia del ser del hombre. Esa alteración, que es posible gracias a una extrañeza frente a lo que aparece como real se relaciona directamente con la *Paideia*, porque para Platón, según Heidegger, la *Paideia* es una lucha, la lucha por el encuentro con la verdad entendida como desencubrimiento.

Para poder comprender el símil de la caverna como una imagen de la forma de la formación hay que apelar a la metafísica platónica y a la doctrina de las Ideas. *Idea* o *eidos* significa aquí *aspecto* y, tal como ya se comentará posteriormente, para la metafísica platónica, las cosas o bien, la realidad que se percibe en lo sensible tiene su fundamento, su posibilidad interna de ser en las Ideas, y por ello, hay que indagar en el “aspecto” último de las cosas. El *conocimiento* de estos *aspectos* fundantes representa la pretensión metafísica de dar cuenta de lo que la realidad es en tanto se considera que el único camino para dar con ese *desencubrimiento* es posible no porque haya una *concordancia* entre lo dicho y lo visto, sino porque el propio decir ya es una *muestra* de lo que la realidad es y en ese sentido, el *logos* puede apartarse de lo empíricamente cognoscible e ir hacia el ámbito de lo teórico, de la contemplación pues “Conviene recordar que, en sus orígenes, la palabra griega *theoria* significaba “contemplación”, es decir, la visión limpia de la realidad. Cuando, por ejemplo, Platón habla de “teoría”, se refiere a la observación no empañada ni mediada por nada ajeno a la pura capacidad de quien ve la verdad radical, constitutiva, de las cosas. De ahí que, para él, la educación del filósofos consistiera en la adquisición de ese poder de ver, sin mediaciones, el fundamento último del mundo”<sup>53</sup> Y es precisamente por ello, que más adelante indagaremos en cómo se conjunta *êthos* y verdad en lo que podría denominarse como un proyecto de formación en Platón.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Landa, Josu, *Ensayos*, Eternos malabares, México, 2013, pp. 61

<sup>54</sup> Como ya se había indicado más atrás, se pretende entablar una relación entre *ethos*, *logos* y verdad a la hora de reflexionar a la formación y es por ello que se hablará de proyectos de formación. Se indica en este momento que los proyectos de formación habrán de comprenderse, por un lado, partiendo del reconocimiento de las presuposiciones desde las cuales se busca educar al hombre con base en una idea que se conjuga tanto con la condición de ser como con la de posibilidad de ser del hombre.

Ahora bien, según la interpretación del símil<sup>55</sup> hecha por Heidegger, la *verdad* que se nos presenta en primera instancia como lo *dado* por la percepción es sólo un *tipo de verdad* y esto es así porque, como ya habíamos indicado, todo decir es ya un desencubrimiento. El conocimiento de las Ideas como fundamento último del mundo (*episteme*), será, en esta lógica propuesta por Heidegger, el más alto grado de verdad, el más alto grado de desencubrimiento del ente.

Hay entonces una historia de tránsitos en el símil, el tránsito entre *grados* de desencubrimiento. Heidegger identifica cuatro momentos del tránsito, momentos que trataré de resumir a continuación.

PRIMER MOMENTO: vivir en las sombras. En la primera parte de este tránsito, el esclavo vive y ha vivido encadenado en la caverna de tal forma que ha visto sombras toda su vida creyendo que eso que ve es la realidad, sin siquiera percibir la posibilidad de *algo más*: “El hombre de la caverna, obstinado en su “punto de vista”, ni siquiera es capaz de sospechar la posibilidad de que su realidad pudiera ser sólo una sombra”<sup>56</sup>, es decir, el esclavo no percibe que las sombras que él piensa como lo “real” son, más allá de su criterio, sombras de *algo más* porque no se piensa la posibilidad de algo que no sea perteneciente al mundo de las sombras, porque eso y sólo eso es lo que ha sido mundo para los esclavos durante toda su vida.

SEGUNDO MOMENTO: el desencadenamiento. Cuando uno de los esclavos se ve libre de las cadenas y tiene la posibilidad de mirar aquello que provoca las sombras, es decir, el fuego de la fogata que yace detrás; el

---

<sup>55</sup> El “símil de la caverna”, que aparece en el libro VII de la *Republica* de Platón, puede encontrarse, si es que se desea consultar en este momento, en el capítulo siguiente.

<sup>56</sup> Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 181.

resplandor del mismo le deslumbra de tal forma que ya no hay realidad posible. Es debido a la oscuridad, a las sombras que pertenecen al mundo donde ha habitado toda su vida, por lo que la luz del fuego le ciega de tal suerte que las sombras y la oscuridad se tornan la única realidad posible y definida. Aquí se presenta un momento de retroceso en la dialéctica de la verdad o del descubrimiento, el hombre liberado de cadenas dirige su vista hacia la luz y esta lo ciega de tal forma que la misma le refuerza la realidad de las sombras y por ello, ellas parecen ahora más que nunca la única realidad definida. Pero esta primigenia libertad, al igual que el descubrimiento, se dará también en grados, pues la libertad de las cadenas es sólo una primera forma en que la libertad va a ir fungiendo como esencia de la verdad en el símil. El hombre aún no ha cambiado de morada o de dirección, sigue viviendo en la caverna y pensando a esta como bóveda celeste y las sombras siguen siendo la realidad.

TERCER MOMENTO: cambio de morada o dirección. Sólo cuando el esclavo sale de la caverna y presencia esa otra realidad, la realidad en donde se topa con los entes de los cuales sólo veía sombras, el ente se muestra *tal cual es*, no ocultado ni tergiversado. Ya no es sombra, es el ente mismo del cual devienen las sombras y frente a ello el esclavo tiene un momento de extrañeza que sólo ha sido posible por el cambio de morada, por la salida de la caverna. Algo que antes ni siquiera se pensaba posible se muestra como la otra realidad descubierta, como el máximo descubrimiento de la

realidad, como lo “desencubiertísimo” o lo más desocultado.

CUARTO MOMENTO: el regreso, la lucha. El libertado regresa a la caverna para tratar de liberar y sacar a sus compañeros, para mostrarles esa realidad que ellos no piensan posible, para llevarlos al máximo nivel de descubrimiento y aunque él ya no se halle bien ni a gusto en la caverna, regresa, en esta analogía dialéctica, a las sombras porque asume el compromiso de llevar a los otros con él, porque ese descubrimiento ha sido tan revelador, tan extraño, tan avasallante que la totalidad de la esencia de su ser se ha visto transformada.

Retomando la analogía del símil de la caverna en la interpretación de Heidegger, se dijo que ésta relata un camino, un camino hacia el encuentro con la verdad como descubrimiento así como un cambio de morada o dirección que altera la totalidad del ser del hombre. Esta alteración de la totalidad del ser del hombre sólo es posible si partimos de considerar que el hombre es de cierta manera, por tanto, hay un movimiento de ida y retorno de una forma de ser a otra.

Ahora bien, cuando se habla de la verdad no se habla de asumir una verdad como la indicación de que un enunciado es la verdad, tampoco se pretende hacer una teoría de la verdad bajo la cual se pueda indicar una serie de cualidades del conocimiento verdadero, de tal forma que esas cualidades sean identificadas en todos y cada uno de los tipos de conocimiento posibles y existentes. Lo que Heidegger propone es la verdad como acontecimiento, como experiencia, y



partiendo de ello, la verdad como desencubrimiento sólo puede ser identificada en tanto acontece como experiencia de cambio en la manera en que vemos el mundo y en la forma en que nos relacionamos con lo otro.

Cuando se habla de la caverna se habla de las sombras, de la oscuridad que en un primer momento son la verdad del mundo para el hombre-esclavo, pero el punto clave para entender la verdad como desencubrimiento es pensar en ella como un acontecimiento, el cual ocurre en diferentes momentos de la estancia del hombre en la caverna hasta que éste de pronto cambia de morada, y entonces ocurre otro momento, el momento de lo desencubiertísimo. Esto nos indica, según el autor, que ya los griegos pensaban al ser como encubierto y a la verdad como un acontecimiento: “Inicialmente, para los griegos, el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse sobre la esencia del ser y por ende también determina a lo ente en su presencia y accesibilidad (“verdad”), y por eso el término griego para lo que los romanos llaman “veritas” y nosotros “verdad” se define por su a privativa (ἀλήθεια).<sup>57</sup>

Retomando lo anteriormente dicho, es decir, que la esencia de la formación se funda en la verdad, el autor menciona que este trascurso, el del esclavo que sale fuera de la caverna para encontrarse con la verdad como desencubrimiento, no es un trascurso fácil pues implica paciencia y máximos esfuerzos, es decir, implica una búsqueda que súbitamente se vuelve un fin, o bien, se vuelve una posición frente al mundo que *se asume* y que comienza siendo una adaptación “insistente en fijar la mirada en los límites precisos de las cosas”, y en ese sentido, se asume como *êthos*.

La libertad en este contexto y en relación con la verdad como *alêtheia* se entiende como una no determinación de la cosa a aquello que se piensa que la cosa es de antemano, es decir, podríamos entender a la libertad como una lucha constante contra el prejuicio injustificado que determina lo que la cosa es. Y por ser precisamente una lucha, la formación también es una lucha constante contra la falta de formación (ἀπαιδευσία). Heidegger no pretende comprender a la

---

<sup>57</sup> Ibid, pp. 187.

formación como un proceso por medio del cual el hombre alcanza la concreción de metas o logros, ni la erudición; sino más bien, como un camino que está presente en todo el trascurso de la vida, en donde se asume que la vida misma es el suelo sobre el cual la libertad puede expresarse gracias y por medio de la aceptación de nuestro *êthos*, de ahí que la libertad sea la esencia de la verdad. Si la libertad es la esencia de la verdad, la esencia de la formación se funda en la libertad:

“La liberación no se sigue automáticamente del hecho de liberarse de las cadenas y no consiste en la ausencia de ligaduras, sino que sólo comienza a la manera de una constante acomodación a una mirada fija sobre los límites precisos de las cosas, las cuales se hallan firmemente asentadas en su aspecto. La auténtica liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en dicha manifestación. La libertad sólo consiste en volverse de esa manera. Y es este volverse lo único que consuma la esencia de la παιδεία en tanto que un cambio de dirección. Así pues, la consumación esencial de la “formación” sólo puede cumplirse en el ámbito y sobre el fundamento de lo más desocultado: el ἀληθέστατον, esto es, lo más verdadero, en definitiva, la auténtica verdad. La esencia de la «formación» se basa en la esencia de la «verdad».

Como, sin embargo, la παιδεία tiene su esencia en la περιαγωγή ὀληστῆς ψυχῆς (conversión del alma entera<sup>58</sup>), permanece constante como superación de la ἀπαιδευσία en cuanto tal cambio de dirección. La παιδεία guarda dentro de sí una referencia esencial respecto a la falta de formación”<sup>59</sup>

Y si se piensa entonces en “volverse de una manera”, en la adopción de una posición frente al mundo, se está pensando en una relación entre verdad, formación y *ethos* o bien, y como se constatará más adelante, de una relación entre verdad, formación y ética. Tal como se comentará posteriormente, en las primeras nociones de virtud (*areté*), se pensaba a ésta no sólo como el discurso que la describía, sino también como las acciones que determinan o indican que en efecto, ese pensamiento puede tener un peso en el mundo al ser *mostrado*. Ese ser mostrado comprende que el ser virtuoso no se detiene solamente en expresar o describir un discurso ético, sino en vivirlo, en llevarlo a cabo.

Y esta toma de posición ética se puede leer en la última parte del símil, cuando el esclavo regresa a la caverna para contar, para compartir lo que ha podido ver. Pero no solamente se trata de compartir, se trata de una conversión tal que

---

<sup>58</sup> La traducción de “ περιαγωγή ὀληστῆς ψυχῆς ” como “conversión del alma entera” es rescatada de la traducción de Juan David García Bacca y la incluyo para ayudar la lectura del párrafo.

<sup>59</sup> Ibid., pp. 186.

impulsa al hombre hacia otra dirección (se asumir un carácter y luchar por formarlo); en este impulso el hombre desencadenado ya no es el mismo que era cuando vivía en la caverna, sin embargo, esa actual *forma de ser*, que ahora es propia de la manifestación de su ser en el mundo, le empuja a buscar mostrarse como eso que *ahora* asume que es, aunque eso tenga un riesgo para sí mismo:

“Por eso, en el relato de Platón la narración no termina, como se quiere creer, con la descripción de la adquisición del grado supremo, cuando se sale de la caverna. Por el contrario, también forma parte del «símil» el relato del retorno del liberado a las profundidades de la caverna junto a los prisioneros. El liberado debe conducir también a estos otros fuera de lo que para ellos no está oculto para mostrarles arriba lo más desocultado. Pero ocurre que el libertador ya no se orienta bien en la caverna. Corre peligro de caer bajo el poder superior de la verdad allí reinante, esto es, de quedar sometido a la pretensión de la «realidad» común de prevalecer como la única. El libertador corre incluso el riesgo de que lo maten, una posibilidad que se hizo realidad en el caso del destino de Sócrates, el «maestro» de Platón.”<sup>60</sup>

Esto recuerda a un pasaje del *Protágoras* en donde se habla del poema de Semónides, el cual dice así:

*“Difícil es, por cierto llegar a ser de verdad un hombre de bien,  
Ni siquiera me parece ajustada la sentencia de Pítaco,  
Aunque dicha por un mortal sabio:  
Difícil, dice, es ser un hombre digno”* (339a, 339c)

En esta parte del diálogo se dice que lo verdaderamente difícil no es *ser* sino *llegar a ser*, y esto se debe básicamente a la manera en que nuestra forma de ser se expresa en el mundo, como ya habíamos indicado, como posibilidad, como existencia: “«Pítaco, no dices verdad; pues no *ser*, sino *llegar a ser*, por cierto, un hombre de bien, equilibrado de manos, pies e inteligencia, forjado sin tacha, es *difícil de verdad*.» Así parece que está colocado, con razón, el «por cierto» y el «de verdad», justamente puesto al final. Y todo lo que sigue atestigua que está dicho así (...) Después de esto, avanzando un poco, dice, como si expusiera un razonamiento, que «llegar a ser hombre de bien es, por cierto, *difícil de verdad*»,

---

<sup>60</sup> Ibid., pp. 186, 187.

pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esta disposición y «ser hombre de bien» como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que «sólo un dios tendría tal dominio». (344a, 344c)

Es por ello que Heidegger concibe a la *Paideia* como una “habituación y rehabilitación de la esencia del hombre al campo a que está, según los casos, consignado” y, ateniéndonos a lo que el propio Platón indica, *Paideia* significa “dirigir la reversión del hombre entero a su esencia”, es por ello que primordialmente se concibe como un tránsito.

Ahora bien, si tratáramos de conectar el significado de *Paideia* con alguna palabra utilizada en épocas posteriores, Heidegger concluye que la palabra que más se conecta con ésta es la palabra alemana *Bildung*, y dice: “La palabra que mejor responde al nombre de παιδεία, aunque no del todo, es el término alemán «Bildung» (formación)<sup>61</sup>. Lógicamente tenemos que devolverle a la palabra toda su fuerza significativa originaria y olvidar la incorrecta interpretación que adoptó a finales del siglo XIX. «Bildung» significa dos cosas: por un lado, es un formar en el sentido de ir desarrollando un carácter. Pero este «formar» también «forma» (imprime carácter) conformándose anticipadamente de acuerdo con una visión que da la medida y que por eso se llama pre-forma o modelo. **«Formación» es por lo tanto, imprimir carácter y dejarse guiar por una imagen**”<sup>62</sup>.

El punto clave en este apartado radica en lo siguiente, pareciera que el concepto formación va encaminado a designar un tipo de actitud frente al mundo y que esa actitud se basa en un movimiento del *ser* del hombre, de su esencia. Este movimiento pretende encaminarse hacia un *dejar de ser* para pasar a *ser* algo que sólo se es en potencialidad, el hombre no es, por lo tanto, lo que puede ser más que en potencia y no lo es porque el hombre es, en esencia, un ser *falto de formación*. Esta cuestión es de suma importancia porque no se trata de negar la falta de formación del hombre, sino de admitir que es debido a esa falta

---

<sup>61</sup> *N. de los T*: la traducción corriente del alemán «Bildung» es ‘formación’, ‘educación’, pero hay que tener en cuenta que incluye en su raíz la palabra «Bild» que significa ‘imagen’, ‘modelo’, etc.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 182. Negritas mías.

fundamental que el hombre tiende hacia la formación de un carácter, porque la formación, es un movimiento entre un estado de *no formación* hacia un ideal que guía ese movimiento.

Heidegger rescata esta importante relación entre la formación y la no-formación cuando habla de la relación entre *Paideia* y *apaideia* en el pensamiento griego antiguo y dice: “Ese cambio y acomodación de la esencia del hombre al ámbito que se le asigna en cada ocasión es la esencia de lo que Platón llama *Paideia*. Dicha palabra no se puede traducir. Para Platón y de acuerdo con su definición de la esencia, παιδεία significa lo que conduce a un cambio de dirección de todo hombre en su esencia. Por eso, la παιδεία (*Paideia*) es esencialmente un tránsito, concretamente de la απαιδευσία (*apaideusia*) a la παιδεία. De acuerdo con este carácter de tránsito, la παιδεία siempre queda referida a la απαιδευσία (...) La esencia contraria a la παιδεία es la απαιδευσία, la falta de formación. En ella ni se despierta el desarrollo de la posición fundamental ni se dispone ningún modelo normalizador”<sup>63</sup>

Este cambio y acomodación que concierne al ser del hombre del cual habla Heidegger no es un elemento ajeno al sentido que adopta la palabra *Bildung* en el pensamiento de la modernidad, pues podríamos hablar de una apropiación de aquello en lo cual y por medio de lo cual uno se forma, es decir, eso en lo cual uno se forma y por medio de lo cual uno se forma se vuelve, de alguna manera, parte del ser del hombre en el devenir mismo de la formación, porque ese cambio de dirección en que ahora el ser deviene se torna una posición en el mundo desde la cual se actúa:

“Realmente la victoria de la palabra *Bildung* sobre la de *Form* no es casual, pues en *Bildung* está contenido «imagen» (*Bild*). El concepto de «forma» retrocede frente a la misteriosa duplicidad con la que *Bild* acoge simultáneamente «imagen imitada» y «modelo por imitar» (*Nachbild* y *Vorbild*).

Responde a una habitual traspolación del devenir al ser el que *Bildung* (como también la actual *Formation*) designe más el resultado de este proceso del devenir que el proceso mismo. La traspolación es aquí particularmente parcial, porque el resultado de la formación no se produce al modo de los objetivos técnicos, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, Paréntesis míos.

constante desarrollo y progresión. No es casual que la palabra formación se parezca es esto al griego *physis*. Igual que la naturaleza, la formación no conoce objetivos que le sean exteriores. (Y frente a la palabra y la cosa: «objeto de la formación», habrá de mantenerse toda la desconfianza que recaba de una formación secundaria de este tipo. La formación no puede ser un verdadero objetivo; ella no puede ser querida como tal sino es en la temática reflexiva del educador). Precisamente en esto el concepto de formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas, del por otra parte deriva. Cultivo de una disposición es desarrollo de algo dado, de modo que el ejercicio y cura de la misma es siempre medio para un fin. La materia docente de un libro de texto sobre gramática es medio y no fin. Por el contrario en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma”<sup>64</sup>

Ahora bien, admitimos que existen dos maneras de usar la palabra formación, cuando nos referimos a ésta para designar la adquisición de una capacidad ya sea intelectual o técnica, o bien, para hablar de un cambio o movimiento en la esencia del hombre, en su carácter, que se manifiesta de manera libre cuando se asume un destino, el cual se puede entenderse a partir de una *imagen* o *idea* de lo que debe ser el hombre. El primer tipo de formación, la formación de capacidades intelectuales o técnicas, puede acontecer al margen de la reflexión ética, es decir, sin la consideración fundamental de adquirir un carácter desde el cual nos relacionamos con el mundo y con los otros, el otro sentido no.

Además, no puede el segundo sentido de formación darse apartado o despojado de la reflexión en torno a la verdad porque en esta segunda manera de comprender la formación se involucran asuntos de índole ética. La preocupación por el sentido de la verdad en el campo de lo ético es sumamente relevante, pues todo precepto moral, valor o asignación de significado en torno a lo correcto, lo incorrecto, lo justo o lo injusto viene a tener sentido cuando se le considera verdadero o no verdadero bajo cierto contexto, es decir, aquello que consideramos como verdadero y la manera en que entendemos la verdad es algo determinante en la forma en que nos comportamos en el mundo, aunque no reflexionemos sobre ello en nuestra cotidianidad.

Y ¿qué importancia puede tener esto para nuestro campo? Uno de los objetivos fundamentales de este trabajo, es intentar justificar el supuesto de que, frente a un

---

<sup>64</sup> Gadamer, op cit, pp. 40.

reduccionismo radical al que puede llegar a ser sometido el significado de la formación dentro del campo pedagógico, de tal manera que dicho concepto deje de tener importancia, tanto para la teoría pedagógica como para la práctica pedagógica, el rescate de la noción de *êthos* y su posible relación con la formación ayudarían a comprender que no se habla de otra cosa que no sea, nada más y nada menos, que de la forma de ser y del destino del hombre, tanto en un sentido particular como universal y que ese destino no puede dejar de ser pensando al margen de la ética ni de la condición política del hombre, mucho menos de su existencia.

Ahora bien, esto nos lleva a la especificación de una diferencia, porque habrá que reconocer que hay una diferencia entre hablar de la formación humana como la formación de un *êthos* reflexivo en que el hombre procura y cuida de sí mismo y de su actuar en todo momento, porque dicha reflexión implica tomar en cuenta los fines de nuestras acciones, frente a la manera en que se usa el concepto de formación cuando se alude a la adquisición de habilidades, como destrezas que se aprenden dirigidas a la concreción de una actividad particular para la que no es necesario una reflexión sobre los fines de la misma, sino la concreción de dicha actividad.

La distinción a la que me refiero es la que Gadamer hace de la *techné* frente a la *phronesis*, basándose en lo dicho por Aristóteles: “Una técnica se aprende y se puede olvidar, se puede perder un oficio. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro. Sin embargo, el sujeto de la *phronesis*, el hombre, se encuentra ahora y ya en una situación de acción, está ya siempre y desde ahora obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de su situación concreta”<sup>65</sup>

Es por ello que la ética, como decía Aristóteles, forma parte de la política si concebimos a esta última como la ciencia que tiene como principal objetivo determinar las normas generales para la acción que aseguren el bien de los

---

<sup>65</sup> Gadamer, Hans-George, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 88.

miembros de una comunidad<sup>66</sup>, de una ciudad, de ahí que la formación de ciudadanos sea uno de los principales y básicos fines que se le atribuyen a la ética como contenido educativo.

Ahora bien, para Gadamer, la *phronesis* es un tipo de saber práctico con base en el cual el hombre aprende a juzgar su actuar en el mundo, pero manteniendo ese acto de juzgar siempre en relación con la otra persona y en ese sentido, conlleva una cierta *preocupación* constante sobre la acción que se asume como parte de una forma de ser:

“El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad. Y esto es también lo que Vico destaca explícitamente. Es claro que sólo tiene en cuenta que este saber se sustrae al concepto racional del saber. Pero en realidad esto no es un mero Ideal resignado. La oposición aristotélica aun quiere decir algo más que la mera oposición entre un saber por principios generales y el saber de lo concreto. Tampoco se refiere solo a la capacidad de subsumir lo Individual bajo lo general que nosotros llamamos «capacidad de Juicio». Más bien se advierte en ello un motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *sensus communis*. Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (εἷς). En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una «virtud dianoética». Aristóteles ve en ella no una simple habilidad (*dynamis*), sino una manera de estar determinado el ser ético”<sup>67</sup>

Ahora bien, una virtud dianoética, siguiendo a Aristóteles es una virtud que “se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la (virtud) ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre (...) de ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Véase: Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094b.

<sup>67</sup> Gadamer, op. cit., pp. 51

<sup>68</sup> *Ética Nicomáquea* [ 1103a 15,20, 25]



Cuando Aristóteles usa la palabra “costumbre” entre comillas se refiere a la palabra griega *ethikós* que procede de *êthos* “carácter” pero que también se relaciona con *êthos* “costumbre, hábito” pues para Aristóteles, la costumbre es primordial para la adquisición de la virtud, entendiendo por costumbre una forma de comportamiento que se adquiere en comunidad y que se busca conservar en la práctica, de ahí que la costumbre sea un elemento importante a la hora de adoptar un carácter y que por ello, éste requiera precisamente de formación.

Ahora bien, como dije anteriormente, el remitirnos a la palabra *êthos* y no detenernos únicamente en asumirlo como “carácter” nos permite otorgarle una dimensión más profunda que la que el término carácter puede asumir a primera vista, que es esa perspectiva que indica que el carácter se define a partir de la especificación de ciertos rasgos de personalidad, pues no necesariamente se ha de vincular la adquisición de esos rasgos con un actuar ético. Además, la especificación del carácter desde la perspectiva anterior, permite concebir que es posible *predecirlo, medirlo y orientarlo* hacia la adquisición de ciertos rasgos fundamentales según sea la situación y el fin que se desee obtener de la conducta de una persona. El carácter, asumido como *êthos* no se interpreta únicamente como la manera en que enfrentamos ciertas situaciones o a las habilidades y destrezas que habrán de *aprehenderse* si se quiere salir triunfante en determinados casos o a una manera de *pensar*, remite, más allá de eso, al destino último del hombre, a la reflexión de aquello que le da sentido a la existencia y a la indagación de por qué eso que le da sentido se lo otorga, a la comprensión de las circunstancias por las cuales mi ser en el mundo acontece de esta manera y no de otra, y en ese sentido, el *êthos sostiene* a la formación.

Las ideas sobre lo que el hombre es y puede ser han estado presentes como una manifestación de la imposibilidad de delimitar el ser del hombre a una definición concreta, pero todas y cada una de ellas manifiestan una verdad sobre lo que somos y hemos sido y es por ello que en ellas se expresa también la ardua necesidad que tenemos de otorgarle un sentido a nuestro existir, pues, actuar con base en una idea de lo que el hombre debe ser también es algo determinado

históricamente, pero lo característico de la idea es que pretende encaminar al hombre hacia una forma de vida que resguarde ciertos valores, ciertos significados, ciertos modos de actuar para con los otros.

Y entonces nos preguntamos ¿qué consideramos que es *el hombre, verdaderamente*? ¿Hacia dónde debe encaminarse las acciones del hombre? ¿Tenemos o podemos llegar a contener un conjunto de preceptos indubitables bajo los cuales el hombre encamine su actuar? ¿Podemos delimitar con certeza los límites del hombre, de tal forma que delitemos con certeza los límites de aquello que no es el hombre?

Lo que la formación nos dirá es que no podemos hacer eso, podemos hablar de aquello que consideramos *debe ser* el hombre, este deber ser es precisamente lo que expresa la *imagen* o *modelo* que guía a la formación, pero no podemos resumir dicha imagen a una manifestación certera y concisa de lo que el hombre puede o debe ser, pues esta imagen o modelo habrá de comprenderse como parte esencial de la tradición en dónde se presenta. Es por ello que se requiere de un marco teórico e histórico que permita comprender las particularidades de las distintas formas en que se ha pensado que el hombre puede formarse, pues en esa reflexión yace la posibilidad de sacar a la pedagogía de esa actitud reduccionista que afirma su aparente *imposibilidad* de adaptarse al modelo de conocimiento que la ciencia ostenta.

Es por ello que se intenta constatar que la noción de *êthos* puede ser rescatada para ayudarnos a comprender cómo ha ido configurándose la tradición pedagógica y a comprender por qué no existe ni puede existir una única mirada sobre la formación del hombre, en tanto que la formación de su carácter no está determinada por cuestiones biológicas y cognoscitivas estrictamente, sino que fundamentalmente, se encuentra anclada a nuestro devenir, a nuestra estancia en el mundo como existencia y a la manera en que nos relacionamos con los otros.

En ese tenor, lo consecuente será parte también de este intento por justificar que puede re-pensarse lo pensado de tal manera que eso nos ayude a comprender

qué sentido ha tenido la formación en sus múltiples manifestaciones durante nuestra historia y es por ello el atrevimiento de incluir a un personaje como Platón en estas disquisiciones, pues considero que también es posible comprender dentro de su pensamiento la definición de un camino de formación que se sostiene de una idea o noción fundamental de lo que el hombre debe ser.

En el siguiente apartado se expone lo referente a esta cuestión.

## **2. Un camino de formación en el pensamiento platónico.**

Como ya se había indicado, en este apartado me interesa rescatar la posibilidad de comprender cómo, desde la filosofía platónica, es posible atisbar un camino de formación para el hombre, para su *êthos*, tomando en cuenta que siempre habrá un punto de partida desde el cual se piense ese camino de formación del ser del hombre, ese punto de partida, que funciona también, como finalidad última, como destino, encamina hacia una forma de vida, hacia un deber ser.

Se considera, por tanto, la aparición de una imagen del hombre que habrá de encaminar una ruta de formación. Esa imagen es, en el caso de Platón, la del amante de la sabiduría, la del hombre sabio, la del filósofo.

### **2.1 La imagen: el amante de la sabiduría.**

En pocas palabras, el sabio es aquel hombre que ama a la sabiduría o bien, que es amigo de la sabiduría, es decir, el filósofo. Sin embargo, para comprender a fondo qué quiere decir esta afirmación, indagemos qué entiende Platón por sabiduría.

Una de las más notables expresiones de a qué se refiere Platón por sabiduría la encontramos en el diálogo *Apología*, en donde Sócrates expone su forma de vida como una analogía con la actividad de filosofar, a la cual denomina como *docta ignorantia*. Esta perspectiva de vida, criticada y aparentemente odiada por quienes la etiquetaron como creadora de corrupción; le costaría la vida a su más grande exponente.

Esta *docta ignorantia* se basa principalmente en el reconocimiento de aquello que no se sabe, que no significa simple y llanamente la aseveración de que no se sabe nada, pues aquel que ama la sabiduría solamente puede buscarla si anteriormente acepta que no es sabio, es decir, que no tiene sabiduría y que sin embargo, sabe que debe buscarla porque no la tiene, es decir, se parte de supuestos fundamentales que buscan justificar la existencia de un impulso hacia la búsqueda de sabiduría, ese impulso será, como más adelante veremos, alegorizado en la

imagen de Eros, el cual es, a la vez, la fuerza que otorga movimiento a la dialéctica platónica como vía para acceder a la verdad.

Sócrates relata en la Apología las acusaciones que se le imponen legalmente, a saber: «*Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros*» [19b-c].<sup>69</sup> Estas acusaciones y mala fama que se le imponen como delito tienen su origen en la adquisición de “cierta sabiduría”. ¿A qué se refiere esta sabiduría? Sigamos el diálogo para poder comprender:

En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Éstos, de los que hablaba hace un momento, e quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. [22d-e] Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto -pero como he dicho, no protestéis, atenienses-, preguntó si había alguien más sabio que yo. [21a] «¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito.» [21b] Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: «Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo.» [21c] Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. [21d] En efecto, tras los políticos me encamine hacia los poetas (22a) Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas. Pero no saben nada de lo que dicen (...) En

---

<sup>69</sup> Todos los fragmentos de la obra de Platón citados en este trabajo han sido tomados de la edición y traducciones de editorial Gredos. Se utilizará la numeración canónica para indicar a qué página se refiere cada fragmento citado.

último lugar, me encamine hacia los artesanos [22c] por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría. [22d] Y parece que éste habla de Sócrates (el oráculo de Delfos)- se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría». Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio.” [23a-b]

Queda aquí expuesto, a través de la anécdota del oráculo de Delfos, una visión sobre la sabiduría (representada por la filosofía de Sócrates) contrapuesta a otra noción de sabiduría (representada en los políticos, poetas y artesanos) que contiene en su diferencia la base del fundamento de la *docta ignorantia*. Aquellos que se creen sabios, en realidad no lo son; Sócrates que no se cree sabio en realidad lo es pues admite que no sabe *muchas cosas*. Esta perspectiva de una sabiduría más “universal”, la profesada por el Dios en Sócrates, es la que él mismo pretende encontrar en todos y cada uno de aquellos a quienes interroga, sin éxito, como muestra de aquello que el mismo Dios le ha profesado como tarea.

Para comprender mejor esta visión de sabiduría hay que hacer mención de la aparente absurdez que presenta. El hombre entonces, en lugar de hacerse cada vez más sabio mientras obtiene conocimiento, se hace cada vez más ignorante en tanto reconoce que sabe cada vez menos. Esta es la afirmación que otorga sentido al movimiento de ida y vuelta de un estado de reconocimiento de la falta de sabiduría a un estado en el que se busca la sabiduría como meta final de tal movimiento. Sócrates admite que no sabe, pero en realidad no quiere decir con eso que no sabe absolutamente nada, sino que sabe que la sabiduría no es un estado absoluto de conocimiento que pueda ser alcanzado, pues si fuera sabio de antemano, o más bien, si se *creyera* sabio, no habría la necesidad de buscar nada. La condición de ignorante le proporciona, por lo tanto, el punto de partida hacia el

encuentro con la sabiduría, búsqueda que se asume como una forma de vida, pues esa búsqueda parece ser interminable.

Para comprender por qué se considera que esa búsqueda es interminable, recordemos la dialéctica. Si bien Platón jamás expone una definición teórica claramente delimitada de a qué se refiere con dialéctica en sus diálogos, existe un texto que nos otorga la clave para su entendimiento, sobre todo en relación con la figura del filósofo. Ese diálogo es el *Banquete* o *Simposio*, en donde se exponen las razones por las cuales el sabio es, ante todo, un *amante* o *amigo* de la sabiduría.

Esta noción del filósofo es de suma importancia para comprender el proyecto pedagógico de Platón, pues Eros, el amor, esa fuerza que impulsa al filósofo a la búsqueda por la sabiduría, será entendida como un *deimon* o *daimon*, entidad intermedia entre los dioses y los hombres, impulso erótico hacia la búsqueda de lo divino, de la belleza y de la verdad.

Sócrates es, a lo largo y ancho de la obra platónica, el arquetipo del filósofo y, siendo coherentes con lo antes dicho, este se presenta a sí mismo en el *Banquete* como aquel que dice “no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor” [177e], pero ¿qué significa esto? A primera vista pudiéramos pensar que se refiere a que Sócrates es un gran conquistador, pero esa afirmación está muy alejada de lo que se ira exponiendo en el diálogo.

Me interesa por lo tanto, rescatar la participación de Diotima de Mantinea, a quien podríamos considerar como aquella persona que le enseñó “las cosas del amor” a Sócrates, tal como él mismo afirma.<sup>70</sup> Anteriormente a la participación de Sócrates, quien es el narrador indirecto del pensamiento de Diotima, se exponen los discursos o encomios a Eros de Fedro (178a-180a), Pausanias [180a-185c],

---

<sup>70</sup> Esta anotación me parece interesante, la cual aparece en 201d. Si bien, es ampliamente sabido que los griegos y sobre todo, los atenienses, mantenían un tipo de relación muy particular entre varones, la pederastia, es decir, el encuentro amoroso entre maestros y aprendices, resulta interesante que sea una mujer quien haya enseñado a Sócrates todo lo relacionado con el amor, y que no se le reste ninguna importancia a su figura debido a su género. Para indagar en este tema, véase el libro de Halperin, David, *¿Por qué Diótima es una mujer? El eros platónico y la representación de los sexos* [Cuadernos de Litoral, Argentina, 1999].

Erixímaco [186a-189e], Aristodemo [189a-193e] y finalmente, el de Agatón [195a-197e]. Se trata pues, de indagar en la pregunta por la naturaleza de Eros. Cada uno presenta una noción de Eros diferente, pero con algunas discrepancias, diremos que se concluye lo que el mismo Sócrates pensaba antes de dialogar con Diotima, a saber, que Eros es un gran dios y que lo es de las cosas bellas, por lo tanto, que Eros es bello y bueno., sin embargo, también se decir de Eros que *busca* lo bueno y lo bello<sup>71</sup>

Diotima está en contra de esta afirmación, principalmente debido a que ella cuestiona la naturaleza radical que algunos de los anteriores participantes concuerdan, el hecho de que, primera, Eros es un dios bueno y bello, segundo, que Eros no puede ser ni feo ni malo debido a que siempre busca lo bueno y lo bello. Sin embargo, Diotima destaca que *puede haber algo intermedio* y que Eros es de esa naturaleza, a saber, que Eros es una entidad intermedia entre los dioses y los hombres. Esto, debido a que, como hace ver Diotima a Sócrates, si Eros fuera bueno y bello como los dioses, no tendría necesidad de *buscar* ni la belleza, ni el bien. Por ello, si decimos que Eros busca, es porque en principio, carece de eso que busca.<sup>72</sup>

Siendo pues Eros una entidad intermedia entre los hombres y los dioses, carece él de belleza y de bien. Es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal, es, por lo tanto, un *demon*:

“Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda adivinación y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo...” [203a]

Para sustentar ello, Diotima introduce el mito de la creación de Eros. Eros como hijo de Poros y Penía, uno la representación de la abundancia y la otra la

---

<sup>71</sup> Cfr., 201e.

<sup>72</sup> Cfr., 202a-202e.



representación de la pobreza, engendran a Eros en una fiesta dedicada a Afrodita, de ahí que se le relacione con ella también<sup>73</sup>. Posteriormente, pasa a indicar las características de este tan importante deimon:

“En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que florece y vive, a cuando está en la abundancia, y otra muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y de la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficiente. Así pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar” [203d-204a]

Es pues, de esta manera, como Diotima concibe la naturaleza de Eros, pero, ¿qué tiene que ver la naturaleza de Eros con la forma de vida o con el modelo del filósofo? “La sabiduría, es efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante.” [204b], este argumento se relaciona directamente con la descripción que Diotima da sobre el sabio y dice que “el que es sabio es tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es el cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros” [203a], es decir, que el filósofo es, ante todo, la representación de la figura de Eros entre los hombres, es decir, que es un hombre demónico (y, recordando un poco la influencia que Heráclito tuvo en el pensamiento de Platón, viene al caso recordar la frase del primero en donde afirma “Para el hombre, el carácter (*ethos*) es destino (*daimon*) [B119]).

---

<sup>73</sup> Cfr., 203b-203c.

El hombre dionísico que juega en medio de la ignorancia y de la sabiduría, es aquel que busca, gracias al impulso de Eros, al impulso erótico hacia lo bello, el encuentro con aquello que es considerado lo más bello, a saber, las Ideas, lo absoluto, la sabiduría, la belleza y la verdad. Esta cuestión quedará un poco más clara cuando hablemos sobre la naturaleza del conocimiento y de la verdad en Platón, pero quede aquí expuesto que se considera que esa es precisamente la finalidad del sabio, el acceso al conocimiento de las Ideas.

Sabio, sería entonces, aquel que vive en una constante búsqueda de la sabiduría y no aquel que se autoproclama como conocedor de algo, lo cual nos lleva a una diferencia importante, la diferencia entre el sabio y el intelectual, pues no se implican necesariamente, ya que una de las cuestiones primordiales que Platón trata de exponer a lo largo de su filosofía, es la divergencia entre aquellos que buscan frente aquellos que creen que no tienen nada que buscar, esa búsqueda es el supuesto fundamental que otorga sentido a la *docta ignorantia* y en general, a la figura del filósofo<sup>74</sup>

Pero esta figura, la del filósofo, no representa simplemente un capricho del autor, si no que permanece íntimamente ligada a un proyecto mucho más ambicioso, el proyecto de la República de Platón, de la organización política ideal en donde el filósofo tiene un papel muy importante, pues se considera que esta organización política depende enteramente de las cualidades que el filósofo tendría como gobernante al representar este la figura de un hombre que tiene un acceso privilegiado a la verdad, al conocimiento. Su amor hacia la sabiduría y el constante cultivo de su alma es lo que le otorga una superioridad epistémica y ética para ser el mejor gobernante para cualquier polis y dice en la República (libro V): “A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples

---

<sup>74</sup> Esta divergencia se puede ver claramente en su constante refutación de la actividad sofística, cuestión que también es tratada más adelante.

naturalezas que actualmente hacen así, no habrá querido Claucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo para el género humano;” [473d].

Este papel e importancia que evidentemente le otorga Platón al filósofo es crucial para entender su supremacía frente a todas las otras actividades que definen la profesión de los demás ciudadanos del Estado, pues el filósofo, con su amor a la sabiduría, es el único que busca y aspira al conocimiento de las cosas tal y como *son*, es decir, a la *episteme*, al conocimiento de las Ideas. El cultivo del alma y la educación privilegiada del filósofo, aunada a su forma de vida, lo convierten en el gobernante ideal para cualquier tipo de estructura político social.

La dialéctica, por lo tanto, podría ser entendida como un camino racional hacia el conocimiento, camino que es impulsado por una fuerza erótica, por la búsqueda del conocimiento de lo que es y no de lo que parece, de las Ideas como la Idea de la belleza, no de los objetos bellos, sino de la belleza en sí y con ello, diremos que también se busca el conocimiento de las Ideas. Así pues, la dialéctica podría ser considerada como el método racional de acceso al conocimiento de las Ideas, es decir, el método platónico para llegar a la *episteme*, el cual se encuentra, como ya dijimos, relacionado a una forma de vida particular, la del filósofo. Por lo tanto y siendo considerada la Idea del Bien como “la más luminosa” [República, 518d], y siendo el filósofo aquel que puede llegar al conocimiento de las Ideas al hacer uso de un método racional, es el más indicado para la realización de esta organización ideal de gobierno, la organización a la que los hombres deberían aspirar.

Teniendo en cuenta lo anterior, pasaré a indicar qué entendía Platón por conocimiento, en tanto juega también un papel importante a la hora de pensar el camino de la formación que habrá de asumir el hombre, como amante de la sabiduría, en tanto que es precisamente, gracias a su noción de conocimiento, como *episteme*, que el hombre puede acceder a la verdad, a la *aletheia*, y recordemos que se pretende seguir sosteniendo que la verdad se vincula de manera esencial con la formación, en tanto que es gracias a ella que se puede vincular a la *episteme* con la virtud. Si seguimos nuestra pretensión de indicar que la adquisición de una determinada forma de vida, que lleva a la manifestación de

nuestro *êthos* en el mundo, se mantiene siempre vinculada con lo ético, la noción de virtud o mejor dicho, de *areté*, nos permitirá percatarnos que dicha conexión también aparece como parte de la formación del carácter del filósofo.

## **2.2 Significado de *episteme* y *arete*.**

### **2.2.1 *Episteme* como la experiencia de lo absoluto.**

Antes que nada hay que tener en cuenta que *episteme* no puede ser tomando simple y llanamente como un sinónimo de ciencia, pues, si nos atenemos a lo que la tradición nos dice, la noción de ciencia tal y como nosotros la entendemos actualmente nace en un tiempo posterior a la época en que Platón vivió. Esto es algo a todas luces, obvio, si se quiere, pues puede parecernos un anacronismo muy evidente creer que la *episteme*, traducida como ciencia o conocimiento, no puede referir el mismo sentido que el de ciencia cuando hablamos de las ciencias empíricas o sociales modernas, sin embargo, lo importante en este caso es comprender por qué dicha comparación no es a todas luces correcta y, es por ello que, debido a que posteriormente se hablará del significado de ciencia en la modernidad, se realiza esta advertencia preliminar, sobre todo porque posteriormente se indagará en dos sentidos de razón que es posible conectar tanto con la *episteme* como con la ciencia moderna.

Es por ello que, cuando se use la palabra conocimiento en este apartado, se hará aludiendo a lo que Platón consideraba como la *episteme*. Pues bien, Platón parte de una pregunta guía que, de entrada, nos indica una conexión con la forma en que esencialmente la filosofía habrá de preguntar por lo ente, tal y como ya se comentó, esta pregunta es ¿qué hace que el conocimiento sea tal? O más concretamente, tal y como lo expresa en el *Teeteto*, ¿qué es realmente el saber (*episteme*)? [146a].

Platón se cuestionará sobre todo por dos cualidades esenciales del conocimiento que derivan en problemas importantes, el primero es la determinación de la *fuentes* del conocimiento, el segundo es la *imposibilidad* del conocimiento debido al cambio que sufren los objetos al estar sometidos al paso del tiempo. El primer

problema será tratado gracias a la lectura y reflexión en torno a un pasaje de su obra titulado *República*, expresamente, el pasaje que es comúnmente nombrado como la alegoría o el símil de la caverna y que aparece al inicio del libro VII de la *Republica*, dice:

“-Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene en entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos de halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

-Me lo imagino

-Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan

-Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

-Pero sin como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

-Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas

-¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

-Indudablemente.

-Pues entonces, si dialogan entre sí, ¿no ye parece que entenderían estar nombrando los objetos que pasan y que ellos ven?

-Necesariamente.

-Y si la prisión contará con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan

-¡Por Zeus que sí!

-¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

-Es de toda necesidad.

-Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, ¿qué pasaría si naturalmente les ocurriese que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes? ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

-Mucho más verdaderas.

-Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

-Así es.

-Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

-Por cierto, al menos inmediatamente.

-Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

-Sin duda.

-Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

-Necesariamente.

-Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

-Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

-Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

-Por cierto.

-Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquellos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y "preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre" o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

-Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

-Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

-Sin duda.

-Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y, se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

-Seguramente"

Ahora, pensemos en la fuente inmediata bajo la cual se nos presenta *la realidad*, que es la percepción y veamos que, para Platón, la percepción sólo nos otorga sombras: los esclavos mencionados en la caverna sólo pueden ver eso de aquella realidad que yace detrás de ellos, pues no la conocen más que por reflejo. Por medio de su experiencia empírica, los esclavos no tienen la posibilidad de percatarse que, en efecto, aquello que miran son sólo sombras de *otra* realidad que no conocen.

Pero cuando uno de ellos tiene la posibilidad de romper las cadenas que lo atan a la inmediatez proporcionada por los sentidos, logra éste darse cuenta que hay

mucho más de aquello que él pensaba era la *totalidad* de la realidad y se encuentra con aquel otro mundo que es fundamento de las sombras, es decir, se percata que las sombras por sí solas no existen en tanto sólo existen porque algo más las hace posibles: los entes de los cuales son sombras. Cuando el esclavo sale de la caverna y se encuentra con esos entes, se da cuenta que son bastante distintos a como él estaba acostumbrado a conocerlos y que ahora lo que le otorga la posibilidad de verlos no es una fogata, es el sol o bien, la luz del sol.

Pero esta forma de conocer, la del esclavo que sale de la caverna, ya es, en principio, diferente de la manera en que los esclavos que siguen atrapados en la caverna conocen, pues ellos sólo conocen la sombra que se proyecta, en contraste con el esclavo que está fuera de la caverna, quien “finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.” ¿Qué quiere decir Platón cuando afirma que el esclavo *contempla el sol como es en sí y por sí*?

Para poder entender a fondo esta afirmación hace falta que nos adentremos, aunque sea un poco, en la denominada teoría de las Ideas de Platón.

Toda noción de conocimiento parte de una perspectiva en torno a *la realidad*, es decir, pretendemos tener conocimiento acerca de *la realidad* y aquello que pensemos como *la realidad* también determina qué aceptaremos por conocimiento, así como también, lo que aceptaremos como verdadero y como verdad. La posición de Platón frente a la realidad parte, en una explicación un poco arcaica, de una posición dualista de la realidad. Por un lado, tendríamos una realidad que es accesible a los sentidos y por otro lado, una realidad metafísica en donde yacen las *Ideas (eidos)*, las cuales permiten la posibilidad de conocer y nombrar a los objetos de la realidad física.

Pero hay que tener cuidado cuando dividimos de esta manera a la *realidad* o noción de realidad de la cual parte Platón. La existencia de las Ideas en su sistema filosófico no es ni azaroso ni un capricho metafísico, sino un intento por

alegorizar una cuestión sumamente compleja, que es, la posibilidad de los universales. Por ello, hay que aclarar primeramente que las Ideas para Platón no son algo que se encuentra en la mente o en el cerebro, como inmediatamente tendemos a pensar. Las Ideas pues, no son algún tipo de creencias, las Ideas son absolutos, es decir, son modelos inteligibles (de ahí que se les denomine también como formas) gracias a los cuales podemos nombrar a particulares que se presentan a la experiencia como objetos concretos.

Existe una alegoría muy popular en la filosofía de Platón, la de la *anámnesis* o reminiscencia, que encuadra y expone la naturaleza de las Ideas y que aparece en el diálogo *Menón* [79a-82b]. A grandes rasgos, el alma o más bien, las almas que se depositan en los hombres, seres inmortales, guardan en sí la reminiscencia de las Ideas cuando ascienden al *Topus Uranus*, lugar en donde habitan estas últimas; cuando bajan y se depositan en el cuerpo del hombre, la reminiscencia de las Ideas en el alma permite que éste identifique a las Ideas con objetos que le recuerdan la Idea misma.

En el símil de la caverna observamos dos momentos cruciales, un primer momento, en que se nos presenta a los esclavos encadenados, condenados a vivir en un mundo donde sólo *perciben* sombras, y el momento en que el esclavo sale de la caverna y puede, finalmente, contemplar la luz del sol como es en sí y por sí. El esclavo jamás habría podido percatarse de la existencia del sol, ni de los entes de los cuales veía sombras si no hubiera salido de la caverna, y al tener esto en cuenta, Platón cuestiona el lugar que la percepción tiene en este movimiento hacia el conocimiento del sol cómo es en sí, pues esta finalidad, la de conocer al sol como es en sí, no puede ser otorgada por la percepción en principio.

Pero qué significa *conocer al sol cómo es en sí*. Recordemos que el esclavo conoce su realidad, si bien gracias en principio por las percepciones y las experiencias que devienen de esas percepciones, cuando está encerrado en la caverna sólo ve sombras, pero en ningún momento cuestiona la legitimidad de esas sombras, cree que sabe que esa es la realidad, cree que conoce.



Recordemos la imagen del sabio, el sabio que es aquel que se embarca en la búsqueda de la sabiduría porque no conoce, porque es ignorante. El esclavo no es sabio, no cuestiona en ningún momento a las sombras, lo que percibe, lo que cree que es la realidad, no se da cuenta que hay una luz, mucho más potente que la emitida por la fogata y que ilumina a los entes para que el los vea *tal y como son*. Ese ver a las cosas *tal y como son*, y que acontece y se experimenta únicamente al salir de la caverna, es la representación alegórica del acceso al conocimiento de las Ideas, porque son estas, en última instancia, el fundamento del conocimiento, de la *episteme*, entendida esta como la contemplación de las cosas como son en sí y por sí.

Pero para llegar a ese punto, el esclavo sufrió una notable transformación, una transformación que le obliga a cuestionar su modo de ser en el mundo y que ahora le impide regresar a su modo de ser anterior. Esta transformación lo obliga, primero, a reconocer que lo que creía verdadero ahora no lo es y que precisamente por tener ese conocimiento, debe regresar a la caverna, para hacer del conocimiento de los otros lo que ha visto.

Pero los esclavos en la caverna no aceptarían tan fácilmente lo que su compañero les está por decir, ellos viven todavía en la caverna, no ha *experimentado* lo que su compañero ha vivido, no admitirán tan fácilmente lo dicho, incluso si este les otorga excelentes argumentos, hasta el punto en que podrían darle muerte si el esclavo liberado intenta desatarlos de sus cadenas y llevarlos hacia afuera. Está parte es extremadamente crucial para comprender la naturaleza de la *episteme*, pues al parecer, no puede ser algo completamente expresable y enseñable por medio del lenguaje.

Para comprender de manera más profunda a qué se refiere Platón entonces con *episteme*, recordemos aquella dicotomía clásica en la filosofía platónica: la diferencia entre *doxa* y *episteme*.

Esta dicotomía nos lleva a la constante discusión que Platón establece con algunos sofistas a lo largo de sus diálogos y que se remite al problema de la

aparente inexistencia de la verdad. Sin embargo, hay que aclarar que no se trata expresamente de ese problema, sino del problema de la relatividad de lo verdadero.

Entonces ¿basta con que yo perciba la realidad para considerar que aquello que percibo es verdadero? ¿Basta con tener opiniones? Platón responde a estas preguntas cuando presenta el siguiente problema en el *Teeteto*: las opiniones de los hombres, o bien, son SIEMPRE verdaderas o bien, son ALGUNAS verdaderas y otras son falsas. Para creer lo primero, es decir, que mi opinión es siempre verdadera, tendría que creer que NUNCA puede ser falsa, pero, debido a que existen otros que también tienen opiniones, el otro tenderá a pensar, al igual que yo, que TODAS sus opiniones son siempre verdaderas y que las mías (o las de cualquier otro) son siempre falsas, por tanto, sería imposible que él otro llegará a pensar que tengo opiniones acertadas, pero además, yo tendería a pensar siempre que la opinión del otro es errada [170b-171c]. Dicho de otro modo y en pocas palabras, nadie admitirá en principio que lo que cree es falso, sin embargo, creer que es verdadero no es suficiente para considerar que de hecho, lo es.

Es por ello que la *doxa* no es *episteme*, la *episteme* implica, como en el símil de la caverna, hacerle frente a todas nuestras opiniones al cuestionar las razones por las cuales podrían ser o no verdaderas, y así, en contraposición con algunos sofistas y en concreto, contra Protágoras (que es el sofista que se cita en el *Teeteto*), Platón se expresa en contra de la afirmación que dice que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son, tal como expresa Protágoras.

Pero entonces ¿cómo tener conocimiento, cómo tener *episteme*?

Platón dice “resulta que el saber no sería ni percepción, ni opinión verdadera, ni explicación acompañada de opinión verdadera” (210b). Para Platón, el conocimiento como *episteme* no es un conjunto de proposiciones verdaderas que habrán de justificarse en razones *objetivas*, como veremos más adelante que se

define al conocimiento en la época moderna, *episteme* es la experiencia de las Ideas, de las cosas como son en sí y para sí.

Ahora, no se busca discutir si esto es o no realmente posible, pues creo que la finalidad última de Platón es indicar que la *episteme* debe concebirse siempre como algo que se puede alcanzar, más no como algo que se posee o que se va poseyendo con el paso de los años. Si el conocimiento fuera un conjunto de proposiciones verdaderas y justificadas que se aprenden y que por ello mismo, se puede decir que se *tiene*, entonces toda la idea de la *docta ignorantia* perdería su sentido fundamental. El sabio no sería aquel que se declara ignorante y que busca la *episteme* incansablemente, sino aquel que puede hacer una enunciación ordenada y sistemática de sus *conocimientos*, aunque nunca haya reparado en cuestionarse a sí mismo qué quiere decir con *conocimiento*.

Es por ello que las Ideas cumplen un papel fundamental en la noción de *episteme* para Platón, pues gracias a ellas se puede justificar la posibilidad de conocer a las cosas *en sí*, y no solamente conocerlas a partir de las percepciones que nos otorgan representaciones de ellas, pues si así fuera, al preguntar por la belleza podríamos señalar al objeto que ostenta belleza y decir que eso es la belleza, por ejemplo, y no habría ninguna necesidad de diferenciar entre ese objeto y la belleza, se diría que el objeto es la belleza, pero Platón sabía que esto es una falacia. La belleza es *algo más*, es una propiedad que nosotros le otorgamos a los objetos cuando los vemos, cuando los percibimos, pero la belleza no es el objeto. La finalidad entonces es acceder al conocimiento de la belleza en sí gracias al cuestionamiento de las percepciones que nos indican la existencia de ese objeto bello y de las opiniones, pues son relativas a mis creencias, es decir, lo que yo considero como bello bien puede no serlo para alguien más y viceversa.

Ese conocimiento, el conocimiento de la belleza, al menos para Platón, debería ser la experiencia de la belleza en sí, no como un atributo de algún objeto en específico, sino como un absoluto.

De esta manera, podemos percatarnos que la posibilidad de vivir como un sabio se sustenta principalmente en la negación de mi modo de ser, que en este caso se resume como la negación de lo que sé, es decir, aceptar que soy un ignorante pero no para vivir despreocupadamente de ello, sino para encaminarme en la búsqueda de la *episteme* y de la *verdad*, pues en ello se hace patente un carácter, un *êthos*.

Esta búsqueda de la *episteme* y de la *verdad* avanza guiada por una facultad que Platón enmarca y comenta en el diálogo *Protágoras* cuando discute con su interlocutor sobre el problema de la naturaleza de la *arete* y sobre la posibilidad de su enseñanza, esa facultad es la *phronesis*.

Ya se había visto un poco qué quiere decir esta palabra en el contexto griego para Aristóteles cuando se citó a Gadamer, pero veamos ahora cómo la entiende Platón y cómo la vincula con lo se ha venido mencionado del *êthos*.

### **2.2.2 La naturaleza de la virtud y el problema de su enseñanza.**

El problema en torno a la enseñanza de la *areté* se expresa principalmente en dos diálogos del autor, a saber: el *Protágoras* y el *Menón*. El primero de ellos, el *Protágoras*, es un diálogo escrito en la época de juventud de Platón, que va desde los años 393 a 389 a.c. y es uno de los denominados diálogos aporéticos; el segundo fue escrito en una época posterior que se ha tendido a denominar como “época de transición” por mostrarse en ella una autonomía incipiente con las ideas de Sócrates.

Concretamente, el problema en torno a la enseñanza de la *areté* se resume en las siguientes dos preguntas: ¿cuál es la naturaleza de la *areté*? y, considerando esa naturaleza ¿podría ser enseñable? Se perciben dos posibles respuestas a lo largo de los diálogos que llevan a dos caminos distintos, uno tiene que ver con la sofística, el otro, con la filosofía platónica. Ambos caminos describen concepciones de la *areté* que están en estrecha relación con la manera en que ambas posturas comprenden al conocimiento, es decir, hay detrás de la forma en que se entiende a la virtud una concepción del conocimiento que permite concebir

si en efecto la primera puede ser enseñada y más importante aún, para qué debe ser enseñada, pues con ello también se manifiesta, aunque no explícitamente, la formación de un *êthos*, de una manera de ser en el mundo.

La *areté* o virtud de la que habla Platón tiene sus orígenes en la cultura griega antigua, los cuales se remontan a la época de Homero, en dónde se la consideraba como un don divino otorgado al hombre en general pero solamente conservado por los más aptos, por los valientes, por los honorables:

“El concepto de *areté* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles, El hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté*, y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su *areté* y no es ya el mismo que era. La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante, señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra *areté* es la misma que la de *aristos* el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza.”<sup>75</sup>

En este momento, hay una relación entre una “cierta clase de hombres” y la conservación de la *areté* que no puede expresarse en el hombre común, en el hombre que no realiza actividades que le exijan actos de valentía. La aristocracia y más concretamente, los caballeros o guerreros griegos de la época de Homero, son hombres que tienen como más alto principio la valentía; su código de guerra y educación les exige adquirir un cuidado del deber ser basado en el dominio de una naturaleza débil, en la superación del miedo y de la muerte. Como Aquiles en la *Iliada*, la valentía y coraje se antepone frente a la muerte, el deber se convierte en lo más importante pues sólo el honor otorga inmortalidad a aquellos destinados a perecer. Aquiles es el *ideal* del hombre virtuoso, tal como lo entiende Homero, y la muerte es la culminación de su perfeccionamiento.

Observemos pues que la palabra *areté* es usada para expresar la aspiración de alcanzar un *ideal* por medio del seguimiento de un código de conducta, o bien, gracias a la guía de ciertos principios éticos en un anhelo de superación espiritual.

---

<sup>75</sup> Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 2006, pp. 21.

Sin embargo, esta adquisición de principios y códigos debe corresponderse con la puesta en práctica de ellos, es decir, el hombre virtuoso no es solamente aquel que puede enunciar los principios que rigen una actitud virtuosa, el verdadero hombre virtuoso es aquel que también puede llevar a cabo aquellos principios que ha aprendido, sin importar si ello implica morir a sabiendas, cosa que, como muchos sabemos, le ocurrió a Sócrates.

Ahora bien, se había planteado anteriormente que es posible identificar en la obra platónica dos maneras en que es usada la palabra *areté*, una de ellas es, según Platón, la manera en que es usada por los sofistas, la otra es la manera en que Sócrates la usa. En ambos casos, cuando se hace uso de la palabra *areté* se habla conjuntamente de la *posibilidad* del hombre de ser virtuoso, porque, como ya se había mencionado, se concibe que el hombre es, ante todo, posibilidad, y dentro de esa posibilidad está la de ser virtuoso.

En el *Protágoras*, cuando Sócrates y Protágoras se embarcan en la discusión en torno al problema de la enseñanza de la *areté*, Sócrates le pregunta a Protágoras qué es aquello en lo que él haría mejor a cualquiera que fuera instruido por él – que para el caso diremos que ese cualquiera es representado por la figura de Hipócrates-, a lo que Protágoras contesta que lo instruiría en la ciencia política o *techné politiké* [318a – 319a], Sócrates le reitera que no cree que la ciencia política sea enseñable por dos razones, a saber: primero, porque para Sócrates todos los atenienses son, en principio, sabios sobre cuestiones referentes a política; y segundo, porque algunos de aquellos que han logrado ser virtuosos no han podido instruir a sus hijos o discípulos en la virtud. La primera razón es sostenida debido a que todos los atenienses, al formar parte de la polis o bien, al ser ciudadanos, están comprometidos con los asuntos del estado y bajo esta afirmación, no es posible considerar que existan expertos en el tema, tal como hay expertos en ciertas ciencias tales como la medicina, esto debido también a que no hay una instrucción específica de la ciencia política y por ello no se recrimina a ningún ateniense cuando quiere dar consejo en temas de política. La segunda razón se sostiene al poner algunos ejemplos de estos sabios virtuosos que no han

podido instruir a sus hijos en la virtud y menciona a Pericles, posteriormente le pide a Protágoras que explique las razones por las cuales él sí considera enseñable la *areté* [319b- 320c]. Si bien los argumentos de Sócrates son muy débiles, sirven en el decurso del diálogo para otorgarle la palabra a Protágoras.

Protágoras empieza sus disertaciones haciendo uso de un mito, el mito de Prometeo. El mito de Prometeo enmarca la relación existente entre política y comunión, entre la creación y preservación de ciudades y una actitud ciudadana que conserve esa estructura como parte de la vida común del hombre. Zeus le otorga al hombre el sentido moral (*aidos*) y la justicia por medio de Hermes para garantizar la existencia de orden y ligaduras de amistad, sin las cuales el hombre terminaría disgregándose, apartándose de la posibilidad de convivir y de acordar formas de vida y convivencia con el otro.

El mito de Prometeo va desde 320d hasta 323b de la numeración canónica del diálogo y sirve principalmente para exponer que tanto Sócrates como Protágoras están de acuerdo en que es gracias a la adquisición o posesión de una actitud política que el hombre se hace parte de una comunidad, en este caso, de una polis; al adoptar una serie de conductas que vayan acordes con lo que bajo la tutela del estado se ha denominado como leyes, como acuerdos de convivencia y estancia de la comunidad.

Protágoras afirma entonces que es gracias a que es posible enseñar lo que es lo justo y lo injusto que la virtud se aprende, pues el hombre no nace ni nació con una actitud política, con el sentido moral y el sentido de la justicia como parte de su naturaleza, más bien, como el mito relata, ha sido un regalo divino que habrá de ser conservado en el lenguaje y puesto a prueba en las acciones. Si la virtud no es, por tanto, algo propio del hombre, es decir, que nace y se desarrolla a la par de su desarrollo físico e intelectual, Protágoras repara en que es necesario que se enseñe al hombre a ser virtuoso de tal forma que se garantice la estructura de la polis y el seguimiento de las reglas que hacen que sea posible la convivencia y que de ser necesario, habrá que reprimir, castigar e incluso echar de la ciudad a aquellos que después de la instrucción no opten por ser justos y virtuosos [323c].

Posteriormente, Platón concuerda con Protágoras cuando afirma que el mal es producto de las acciones humanas, cosa interesante que relata también en el *Teteeto* justo cuando habla de la relación entre sabiduría y justicia, ahí Platón habla del mal como producto de las acciones humanas y designa a la virtud como **un camino hacia la divinidad**, virtud como la huida del mal para acercarse a la Idea del Bien, además, recalca que la maldad es producto de la ignorancia [176b-c] (entendiendo ignorancia aquí como el desinterés por el conocimiento de uno mismo y la búsqueda de la verdad, es decir, la ignorancia contra la que lucha Sócrates y que se expresa en el diálogo *Alegoría*, del cual ya hablamos). Si bien el mal es producto de las acciones humanas, Platón parece remarcar que el hombre tiene la posibilidad de alejarse del mal para llegar a ser justo y sabio, o bien, para encaminarse en la virtud, aunque nunca pueda ser completamente justo, pues el Bien, al ser la idea que unifica todo, representa lo divino y sólo un dios podría representar el bien supremo.

Es por ello que en el *Menón*, el autor considera que la virtud no es algo que se pueda enseñar. En él, Platón dice que la virtud no es un tipo de conocimiento, la virtud es *un tipo* de discernimiento o *prhonesis* y afirma “Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultara útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser alguna forma de discernimiento” [88d], y es útil porque es un camino hacia la divinidad, lo que quiere decir que es un camino hacia un ideal y aquello que se acerca más al ideal de lo divino, para Platón, es el sabio.

Esto queda un poco más claro cuando en el diálogo con Protágoras se cita a Semónides y su poema. En esta parte del diálogo se habla de la diferencia entre ser (*einaî*) y llegar a ser (*genéstai*). En este poema citado por Platón se destacan los dos siguientes enunciados: “difícil, es por cierto, llegar a ser de verdad hombre de bien” [339b] y “Difícil, dice, es ser un hombre digno” [339c]. Al destacar estas dos partes del poema, Platón indica en la voz de Sócrates que no debe



entenderse lo mismo cuando se habla de ser que cuando se habla de llegar a ser, pues no son sinónimos, implicarían ambos caras de una misma moneda que representa la unidad absoluta del ser que enmarca la idea del Bien, es decir, la dualidad del ser y del no ser.

El hombre, cuando llega a ser digno, sabio, justo, puede dejar de serlo en cualquier momento. Habrá entonces que considerar que el paso de la dignidad a lo indigno es pues parte del proceso dialéctico de la virtud. Es aquí cuando entra la ética. Si el hombre, que bien puede llegar a ser virtuoso, sabio, justo; lo es en algún punto de su vida, deberá serlo por convicción de que precisamente está actuando de esa manera y no por azar o por conveniencia. La búsqueda de la verdad en Platón implica precisamente esto, tener una convicción de que se puede llegar a ser así, porque la búsqueda de la verdad encamina al hombre hacia la justicia, hacia la sabiduría y hacia el Bien. Sin una metafísica detrás de la noción de virtud, el camino que Platón enmarca parece un sinsentido, un discurso agotado, una serie de ideas inaplicables para la época actual. Por lo tanto, el hombre virtuoso será aquel que busque, indefinidamente, la verdad, y en esa búsqueda se hará sabio y justo.

Si recordamos entonces, lo que ya se había comentado acerca de la manera en que se comprende a la verdad esencialmente, es decir, como *aletheia*, la búsqueda de la verdad implicaría, precisamente, una apertura al encuentro con lo que se *hace patente*, en el sentido de poder acceder a aquello que yace como fundamento de lo ente, que en caso de Platón, se refiere a las Ideas. Tal y como veíamos a la hora de hablar del símil, sobre todo cuando se hizo un recorrido por lo que el símil deja entre ver con respecto a la relación del *Paideia* y de la verdad, es posible atisbar entonces que dicho tránsito, en el que se encuentra el esclavo de sale de la caverna y que conlleva, según vimos, a una alteración de su ser, es algo que sólo puede acontecer gracias al descubrimiento.

Siguiendo esta línea de argumentación, pasaré a continuación a presentar otra manera de comprender a la formación que se dio posterior a Platón, pero sigue

permaneciendo fuera de lo que ya habíamos comentado como las características de la metafísica o del pensamiento moderno.

Me refiero al pensamiento de Meister Eckhart, en dónde se intentará indicar que aquí también es posible interpretar un camino de formación, en tanto se percibe que el encuentro con aquello que aparece como fundamento de lo ente es parte de ese camino de formación de un *ethos*, aunque en el caso de Eckhart ya no se alude a las Ideas como fundamento, sino a Dios, quien en su revelación como imagen divina en el alma, también alude al *desencubrimiento* pues Dios habrá de presentarse como la manifestación de la Verdad que acontece cuando el hombre adopta una forma de ser.

### **3. Eckhart y la mística especulativa alemana.**

Si bien Eckhart es uno de los pensadores que tratan el tema de la de la formación menos estudiados o remitidos en la actualidad dentro del área de la pedagogía, es de gran ayuda que la mayoría de sus escritos o sermones hayan sobrevivido al paso del tiempo de tal manera que el acercamiento a lo que denominaré como *su proyecto de formación* es relativamente de fácil acceso. Las características del proyecto son, claramente, acordes a su época y a la formación del pensador como filósofo dedicado a la teología. Ahora, trataré de demostrar que la manera fundamental en que Eckhart comprende a la formación no se diferencia de la manera en que, según Heidegger, es posible comprender a la *Paideia* en Platón, es decir, como un movimiento de transformación del modo de ser del hombre.

En el caso particular de Eckhart, estamos hablando concretamente de una transformación del espíritu que se realiza o se presenta cuando el hombre busca asemejarse en la mayor medida de lo posible a Dios. Las condiciones teóricas que posibilitan poner en práctica este camino son, fundamentalmente, las siguientes: la comprensión de Dios como la nada que sirve de fundamento metafísico para todo lo existente y que también se expresa como el Ser en sí, la consideración de un vínculo entre Dios y el hombre dado gracias al alma, y la puesta en práctica de ciertos principios éticos y epistémicos que llevarán al hombre a un estado de extrañamiento tal, que llevara a este hacia la negación de su sí mismo en favor del reconocimiento de la nada como fundamento creador de lo existente.

#### **3.1 La religión en Eckhart.**

Ahora, hay que tener muy presente dos aclaraciones antes de acercarnos al pensamiento del místico alemán, las cuales son importantes recalcar para evitar posibles críticas superficiales a su proyecto en lo subsecuente. Con esto me refiero a, primero, la manera en que Eckhart parece entender la religión y por otro lado, la manera en que Eckhart considera que el hombre debe acercarse a Dios.

Primero, la forma en la que el pensador alemán propone el acercamiento a Dios parece ser más congruente con el ascetismo que con llevar a cabo un conjunto de

prácticas religiosas que institucionalmente se consideran como indispensables para la permanencia y aceptación de individuos en grupos religiosos. Es decir, en Eckhart, la puesta en práctica de una postura religiosa se entiende básicamente como la experimentación de estados anímicos y psicológicos que son interpretados por el religioso como experiencias místicas de acercamiento a Dios, es decir, no entiende la puesta en práctica de la religión como el llevar a cabo rituales de adoración ni acepta la existencia de intermediarios entre la relación del creyente y Dios.

Para dejarlo más claro, podríamos hacer una comparación entre aquello que Eckhart afirma como religión y la noción de *religión personal* que otorga William James, en contraposición con la religión institucional:

“Por un lado, se sitúa la religión institucional, por otro, la personal. Como dice Sabatier, una vertiente de la religión atiende a la divinidad, la otra no pierde de vista al hombre. Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica, son los elementos de la religión en la vertiente institucional. Si nos tuviésemos que limitar necesariamente, tendríamos que definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituyen las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Y pese a que el favor de Dios ya esté perdido o ganado, sigue siendo un hito esencial de la historia, y la teología desempeña en él un papel vital: los actos a los que este género de religión incita no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador”.<sup>76</sup>

Aquí, la finalidad de la religión no es obtener un producto tangible de su puesta en práctica, la manera en que Eckhart entiende a la religión es elementalmente, como una serie de postulados y prácticas que pueden llevar al hombre hasta el cuestionamiento de los principios básicos que otorgan sentido a la vida misma, a la existencia, de tal manera que eso permite una conversión en su modo de ser. El hombre se abandona a sí mismo dando paso al encuentro con Dios, que es representado varias veces como la nada.

---

<sup>76</sup> James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, pp. 17.

Ahora bien, quisiera de nuevo acercar el pensamiento de Eckhart al de un filósofo contemporáneo con la finalidad de dejar un poco más claro cómo creo que Eckhart entiende a la religión. Según el filósofo japonés, Keiji Nishitani, entender a la religión a partir de la pregunta por su utilidad (¿qué fin tiene la religión?, ¿por qué la necesitamos?), impide que esta intervenga en nuestras vidas como una práctica de cuestionamiento sobre el sentido de la existencia misma. Para Nishitani, la religión no debe considerarse desde el punto de vista de la utilidad (forma en que se entiende a la religión institucional, regresando a la distinción hecha por James). Nishitani propone entender a la religión como una actividad individual que afecta directamente a la persona en las creencias más fundamentales que unifican su noción del mundo y de sí mismo, de tal manera que “la religión altera la postura desde la cual nos pensamos como *telos* y centro de todas las cosas, pues en lugar de eso plantea como punto de partida con qué fin existo”<sup>77</sup>, de igual forma, también pronuncia: “Podemos referirnos a la relación del hombre con Dios como el abandono de la propia voluntad para vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, o como la visión o el conocimiento de Dios, o bien, como la revelación de Dios en uno mismo”<sup>78</sup>. Esa es precisamente la misma manera en que Eckhart entiende la religión, pues como veremos, el desasimiento de uno mismo se expresa precisamente en un constante acto de aceptación de la voluntad de Dios como elemento constitutivo de lo existente.

### **3.2 La mística especulativa de Eckhart y su noción de formación.**

Con referencia a la noción de formación que puede ser leída en Eckhart, me interesa rescatar que se seguirá intentando defender que es posible interpretar a la formación, tal y como ya se había mencionado, como la adopción de un modo de ser del hombre que parte de un modelo desde el cual se enmarca un deber ser y que se presenta un destino, aquello que debemos llegar a ser.

Ahora bien, la noción de formación en Eckhart es sumamente interesante porque puede comprenderse esencialmente como “un momento necesariamente negativo,

---

<sup>77</sup> Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Siruela, España, 1999, pp. 39.

<sup>78</sup> *Ibid*, pp. 41.

un *Ent-werden*, un *Ent-bilden* (*ent-* es un prefijo privativo, *werden* significa *llegar a ser*, *bilden* *formar(se)*), Dicho momento se concreta en una pérdida, en la disolución de las imágenes de todo lo creado con vistas a la preservación de lo esencial, de ahí que este momento sea denominado *muerte mística*<sup>79</sup>. Esta muerte mística se entiende como el abandono o alejamiento del hombre de sí mismo con la finalidad de dar paso a la acuñación de la imagen de Dios en el alma, con lo que, a la vez, se está pensando en la adopción de una forma de vida.

### **3.2.1 *Gelassenheit* o el abandono de sí mismo.**

La clave para comprender a Eckhart radica en tener en cuenta las condiciones bajo las cuales es posible que el hombre llegue al *Gelassenheit*, al desprendimiento o desasimiento de sí mismo, pues esta condición será la que dará lugar a una transformación en su forma de ser: el hombre niega su propia naturaleza, su condición en el mundo, con la finalidad de experimentar a Dios: Aquí, si bien la figura de Dios puede ser entendida desde muchos matices, Eckhart dejará bien claro que comprende a Dios como la causa fundante de todo lo existente, dirigiéndose a él con otros nombres, tales como el Ser en sí o la Nada absoluta, pues Dios representa el principio fundante pero indeterminado de la realidad.

Habíamos comentado anteriormente que para que la formación pueda darse como una experiencia auténtica bajo este contexto, el hombre debe pasar por un momento de negación de sí mismo, esto quiere decir esencialmente, que hay un momento en el que se cuestiona todo lo que otorga sentido a nuestro *modo de ser*.

En el caso del proyecto eckhartiano, negar nuestro modo de ser, fundamentalmente mortal y mundano, significa mirar hacia lo divino, es decir, aspirar a tener la misma naturaleza que lo divino. En ese sentido, tiene una cierta similitud con lo planteado por Platón cuando indicamos que una de las aspiraciones del filósofo es la sabiduría y la virtud, pero que ello es algo que sólo puede pertenecerle enteramente a los dioses. El filósofo sería aquel que aspira a

---

<sup>79</sup> Salmerón, Miguel, *La novela de formación y peripecia*, A. Machado, Madrid, 2002, pp. 17.

ser como los dioses, pero que al no poder serlo, se encuentra en un punto intermedio, entre la ignorancia y la sabiduría, en una constante búsqueda de la *episteme*.

Para Eckhart, como veremos más adelante, Dios representa no solamente una imagen divina, representa ante todo, el Ser o la nada, es decir, el fundamento gracias al cual todo lo demás se forma y puede existir. Dios es lo indeterminado y debido a ello, es el absoluto gracias al cual todo lo demás tiene forma. Pero también es la nada, puesto que nada puede instanciarse en el Ser como absoluto.<sup>80</sup>

Este camino de *ascenso* o de movimiento de formación hacia la acuñación de la imagen de Dios en el alma, se expone en la alegoría de la *muerte mística*, una experiencia de disolución de todos los límites de lo creado, un momento de experiencia de lo divino en todo su esplendor, el momento en que todo lo creado se funde en la nada absoluta, el cual, podríamos interpretar como un momento de *desocultamiento*.

Sin embargo, Eckhart jamás especifica un método como tal para llegar a esa denominada *muerte mística*, pues precisamente como el nombre de tal acontecimiento lo indica, esa experiencia es inefable, es decir, se encuentra más allá de los límites del lenguaje que permiten expresar nuestros distintos estados emocionales o mentales, de tal suerte que denomina a este camino de transformación como *el modo sin modo*, “pues quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo; y tal hombre vive con el Hijo y es él en la vida misma.”<sup>81</sup>. A pesar de ello, es innegable que Eckhart considera que la experiencia de esa *muerte mística* es real y que acontecerá cuando se pongan en juego todas las condiciones necesarias para que suceda, las cuales

---

<sup>80</sup> Al hacer estas afirmaciones, pretendo sobre todo, el reconocimiento del conocimiento de Dios como algo inexpresable, es decir, no se puede definir, ni conocer, ni describir a Dios teóricamente, sino que debe aspirarse a la *experiencia de Dios* para su conocimiento. Esta aspiración es, como en el caso del proyecto platónico, lo que permite la puesta en práctica del proyecto.

<sup>81</sup> Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2008, pp. 49.

son expuestas bajo la especificación de un modo de ser y de vida que habrá de llevar a cabo.

### 3.3 La acuñación de la imagen de Dios en el alma.

Hay una relación fundamental gracias a la cual es posible esta transformación o experiencia de *muerte mística*: la relación entre Dios y el alma del hombre. En la filosofía de Eckhart, Dios se muestra, básicamente, en una relación dialéctica con todo aquello que ha sido generado de él. En esta relación, todo lo que las criaturas son, lo son gracias a Dios y lo tienen todo por Dios y no por sí mismas: “La naturaleza de Dios es darse a toda alma buena y la naturaleza del alma es recibir a Dios y esto puede decirse en relación con lo más noble que el alma puede realizar, [pues] allí el alma lleva consigo la imagen divina y es semejante a Dios. No puede darse imagen sin semejanza, pero muy bien puede darse semejanza sin imagen”.<sup>82</sup>

Dios es en la misma medida en que las cosas no son ellas mismas, y no es en la medida en que las cosas son ellas mismas, es decir, Dios aparece cuando no hay *nada* que obstruya su aparecer: “¿Quiénes son semejantes en este modo (con Dios)? Los que son semejantes a nada, sólo ellos son semejantes a Dios. Nada es semejante al ser de Dios, en el no hay ni imagen ni forma. A las almas que le son semejantes de esta manera, el Padre les da por igual y no las priva de nada”<sup>83</sup>, “Todas las cosas han sido creadas de la nada; por ello su verdadero origen es la nada”<sup>84</sup> “Sólo Dios es libre e increado e igual el alma, según la libertad y no según lo increado, pues ella ha sido creada”.<sup>85</sup>

Ahora, Dios no se entiende aquí como una entidad de carácter divino, sino más bien como un principio creador increado, como el fundamento indeterminado e increado de todo existente. Pero este fundamento creador es algo de naturaleza ininteligible, es la nada inconmensurable que yace más allá de todo lo creado, de

---

<sup>82</sup> Ibid, pp. 61.

<sup>83</sup> Ibid, pp. 54.

<sup>84</sup> Ibid, pp. 50.

<sup>85</sup> Ibid, pp. 38.



cualquier ente y en esa misma lógica, representa al Ser desligado de cualquier ente en particular, cuestión que Eckhart representa con la disolución de imágenes y formas de Dios mismo: “si tomamos ahora el ser en su desnudez y pureza, tal como es en sí mismo, entonces es mayor que el conocimiento o la vida; pues en el tener ser, tiene [también] conocimiento y vida” (..) “Dios no conoce otra cosa que el ser, no sabe de nada más que el ser, el ser es su anillo (..) Lo propio de Dios es ser. Un maestro dice: una criatura puede muy bien darle a otra la vida. Precisamente por eso, todo lo que de alguna manera es se fundamenta en el ser”.<sup>86</sup>

En esta categorización de Dios como la nada es en donde, al perder las cosas su carácter de ente particular, dan paso al Ser, pues al integrarse todo lo existente en ese origen o causa primera que es Dios, todas las cosas *pierden su esencia (unwesen)* y pasar a igualarse con la nada, que es Dios, de ahí que “Todas las cosas han sido creadas de la nada; por ello su verdadero origen es la nada”<sup>87</sup>. El hombre, como todas las demás criaturas, fue en el origen uno con Dios antes de ser hombre, antes de que le fuera otorgado un cuerpo que lo separar de la nada, que lo materializará y lo inmortalizara. Sin embargo, el alma permanece como un vínculo con la divinidad desde el cual Dios puede ejercer su voluntad y con ello, vincularse con lo creado por medio de las acciones del hombre que se abandona a esa voluntad divina.

El alma del hombre puede ir *más allá* de todo lo creado y de todo lo material, pues el alma es, en la misma medida que es Dios, libre. Para sostener esto, Eckhart parte de un principio básico que yace en las santas escrituras, la afirmación que dice “¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!”<sup>88</sup>, bajo este principio, Eckhart propone una forma de acercamiento a Dios que se no basa en la alabanza o en la puesta en práctica de rituales. Para Eckhart, acercarse a Dios por medio de actos como el ayuno o la oración orientada a la perpetuación de un milagro o al cumplimiento de un deseo implica un entendimiento erróneo de aquello que debe

---

<sup>86</sup> Ibid, pp. 58.

<sup>87</sup> Ibid, pp. 50.

<sup>88</sup> Gen. 1: 26.

significar Dios para el hombre pues “en la medida en que el hombre busca en todas sus obras algo de lo que Dios puede o quiere dar, en eso es igual a los mercaderes (...) mercaderes son todos aquellos que se preservan de los pecados graves y a quienes les gustaría ser gente de bien y hacer buenas obras para agradar a Dios, como ayunar, velar, rezar y cosas por el estilo; todo tipo de obras buenas, y las cumplen con el fin de que Nuestro señor les dé algo a cambio o que Dios haga algo por ellos que sea de su agrado: todos ellos son mercaderes”<sup>89</sup>. El hombre que así cree que se acerca a Dios no está actuando por amor a Dios, sino por amor a sí mismo antes que a cualquier cosa, o bien, en palabras del autor, hace las cosas “con apego a lo propio, al tiempo y a la cantidad, al antes y al después”<sup>90</sup>. “Pero alguna gente quiere ver a Dios con los mismos ojos con los que ve a una vaca y quieren amar a Dios como aman a una vaca, a la que quieren por su leche y su queso y los beneficios que obtienen. Así hacen aquellos que aman a Dios por las riquezas exteriores o por el consuelo interior; pero éstos no aman a Dios rectamente, más bien aman su interés personal. Sí, en verdad digo que todo a lo que aspiras y no es Dios en sí mismo no puede ser nunca tan bueno como para no ser un obstáculo en el camino de la verdad suprema”<sup>91</sup>

Sin embargo, asumir estos principios no tendría sentido si no se pudiera expresar en la práctica como una forma de vida. Es por ello que también me interesa rescatar la importancia de la coherencia que es imperativo que exista entre los principios de acción que llevan al hombre al acercamiento con Dios y las acciones que en efecto, se llevan o no a cabo para el cumplimiento del proyecto. Sólo al llevar a cabo ciertos principios éticos, al *aplicarlos*, el hombre puede decir de sí que se acerca a Dios, que se vacía de sí mismo, que se transforma en algo que yace fuera de sí, porque potencialmente puede aspirar a eso. No basta sólo pues, con enunciarlo.

---

<sup>89</sup> Eckhart, op. cit., pp. 36.

<sup>90</sup> Ibid, pp. 37.

<sup>91</sup> Ibid, pp. 64.

### 3.4 Principios éticos para una forma de vida.

En los discursos de Eckhart titulados “La imagen desnuda de Dios” y “Vivir sin porqué”, Eckhart expresa los imperativos que llevarán al hombre a esa forma de vida, una vida *sin porqué*. Pero, de entrada, ¿qué significa vivir sin porqué?, vivir sin porqué significa ser un hombre justo que ha entregado sus actos a la voluntad de Dios, significa ser un hombre que vive en constante negación de su sí mismo, es decir, como siendo nada, que actúa precisamente, sin tener un porqué más allá de aquello que la voluntad de Dios le anima a hacer.

El autor afirma:

Ahora prestad atención a lo que el hombre debe tener si quiere vivir en él, es decir, en Dios. Debe poseer tres cosas. Lo primero es que se haya negado a sí mismo y de todas las cosas y que no dependa de nada que los sentidos toquen interiormente, es más, que no permanezca en ninguna de las criaturas que se hallan en el tiempo o en la eternidad. Lo segundo es que no ame este bien o el otro, sino aquel del que fluye todo bien; porque nada es más gozoso o apetecible que en donde está Dios. (...) Lo tercero es que [el hombre] no debe aceptar a Dios, por su bondad o justicia, sino que debe comprenderlo en la sustancia pura y limpia en la que él se comprende a sí mismo en su pureza. Pues la bondad y la justicia son un vestido de Dios que lo ocultan.<sup>92</sup> Quien desea algo de otro es siervo y quien paga es señor (...) si el hombre consigue alguna cosa desde fuera de sí o la recibe, no está bien. No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como mi bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor propio ni por nada que nos sea ajeno, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su propio ser y su propia vida.”<sup>93</sup> “Preguntáis con frecuencia cómo tenéis que vivir. Eso lo tenéis que aprender aquí con aplicación (...) no tienes que ser de ti ni para ti; no tienes que ser nadie.”<sup>94</sup> Por eso sólo es justo el hombre que ha aniquilado todas las cosas creadas y, sin mirar hacia afuera, se ha orientado en la palabra eterna y en ella se ha formado y reformado en la justicia”<sup>95</sup> “¿Quiénes son los justos? Un escrito dice: «Justo es aquel que da a cada cual lo que es suyo»: así, pues, justos son los que dan a Dios lo que es suyo y a los santos y a los ángeles lo que es suyo y al semejante lo que es suyo.

El honor es de Dios. ¿Quiénes son los que honran a Dios? Lo que han salido totalmente de sí mismos y no buscan en cualquier cosa nada que les pertenezca, sea lo que sea, grande o pequeña; los que no consideran nada por debajo ni por encima de sí mismos, ni junto a sí ni en sí mismos; los que no consideran el bien ni el honor, ni aposento, ni placer, ni necesidad, ni intimidad, ni santidad, ni premio, ni el reino de los cielos y son extraños a todas estas cosas, a todo lo que les pertenece; el honor de Dios proviene de ellos y sin quienes, propiamente, honran a Dios y le dan lo que es suyo”<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Ibid, pp. 67.

<sup>93</sup> Ibid, pp. 55.

<sup>94</sup> Ibid, pp. 63.

<sup>95</sup> Ibid, pp. 64.

<sup>96</sup> Ibid, pp. 51.

Como ya enmarcaba anteriormente, no hay que perder de vista que el proyecto de Eckhart puede considerarse como *negativo*, en el sentido en que su base primordial es la negación del sí mismo con la finalidad de dar paso a la voluntad divina. Esta propuesta que radica en la aplicación de esa vida *sin porqué* no solamente indica una vida de completa entrega hacia Dios, sino también, una vida enmarcada en la comprensión de la realidad como existente y posible a partir de la Nada. Esto queda expuesto cuando Eckhart dice que “debemos comportarnos como si estuviéramos muertos, de modo que ni el amor ni el sufrimiento nos conmuevan (...) La muerte les da un ser”<sup>97</sup> “el hombre debería aceptar voluntariamente la muerte y morir, con el fin de que se le conceda un ser mejor”<sup>98</sup>. Esta muerte voluntaria es necesaria para que el proceso dialectico de regeneración o nacimiento constante de la imagen de Dios en el alma del hombre sea posible, lo cual se da gracias al *desocultamiento* de la imagen de Dios en el hombre: “Atiende a esto: por el desocultamiento de la imagen en el hombre, se asemeja el hombre a Dios, pues por la imagen se asemeja el hombre a la imagen de Dios, la cual es Dios según la pureza de su esencia. Y cuanto más el hombre se desnuda, tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se hace uno con él. Y así hay que entender el nacimiento constante del hombre en Dios, aquella imagen que Dios es según la pureza de su esencia, y con la que el hombre es uno. Y la unidad del hombre y de Dios se entiende por la semejanza de las imágenes; porque el hombre se asemeja a Dios por la imagen”<sup>99</sup>

Dios es, en su imagen, la imagen de la pureza, del Ser, de la Nada. Pero Eckhart no se detiene solamente a dar este tipo de sermones que a muchos podrían parecerles demasiado oscuros, Eckhart también logra exponer, de manera brillante, cómo comprender esa acuñación de la imagen de Dios en el alma por medio de una ruptura con el tiempo, pues la imagen de Dios es atemporal. Vivir acuñando la imagen de Dios, es decir, vivir como si se estuviera muerto, como si no se fuera nada es equivalente a vivir como si únicamente existiera el presente,

---

<sup>97</sup> Ibid, pp. 37.

<sup>98</sup> Ibid, pp. 59

<sup>99</sup> Ibid, pp. 68.

es decir, como si el mundo fuera sólo aquello que se nos presenta en un eterno ahora, lo cual permitirá al hombre el desapego de todo anhelo trascendental y de todo sufrimiento del pasado.

Es por ello que Dios deberá ser quien “gubierne en el alma”. El hombre que vacía su alma es el hombre que permite la expresión de la voluntad de Dios. Pero ¿cómo podemos entender a esta “expresión de la voluntad de Dios”? es claro que el elemento especulativo de la filosofía de Eckhart se muestra en este tipo de afirmaciones, pero creo que, sin embargo, es posible comprender a qué se refiere Eckhart cuando habla de entregarse a la voluntad de Dios si hacemos una analogía entre la voluntad de Dios y el mundo como un conjunto de hechos contingentes.

Eckhart desprecia a aquellas personas que toman a la voluntad de Dios como algo que puede ser alterado por sus deseos y peticiones, la voluntad de Dios no actúa conforme a los deseos particulares de nada ni nadie, la voluntad de Dios es, única y exclusivamente, el acontecer del mundo tal y como *está siendo*, o bien, el mundo como contingencia absoluta.

Si consideramos que el mundo se compone, lógicamente y formalmente, de hechos, es decir, cuando afirmamos de un objeto que este es, cuando lo describimos, distinguimos y ubicamos en la realidad especificando sus propiedades materiales, podemos hacer eso debido a que es un *hecho* que ese objeto es así. Es un hecho que yo soy mexicana y gracias a ello puedo describirme como siendo mexicana, es un hecho que México es un país y que es parte del continente americano y es por ello que puedo describir a México como “país que forma parte del continente americano”, y es por ello que también puedo decir de mí misma que soy americana, etc. Pero pudo haber sido de otra forma, pues nada impide lógicamente que así pudiera haber sido. Eso que nosotros abstraemos como *mundo*, no es un conglomerado de estados de cosas posibles, el mundo es, valga la redundancia, *como es*, o bien, tal y como se nos presenta. Eso que determina que el mundo, a pesar de ser contingente, tenga una forma, es lo que considero que Eckhart entiende como la voluntad de Dios.

Ahora bien, vivir bajo estos principios, es decir, aceptando que el mundo es únicamente lo que se me presenta *ahora*, significa *vivir como siendo nada*, es decir, significa que lo único que determina a la realidad es, tanto el presente como los principios éticos en los que creo, no mis deseos. Eso es vivir como siendo *nada*, eso es vivir *sin porqué*, ya que ninguna de mis acciones deberá estar determinada por mis inclinaciones.

La palabra *nada* proviene del latín *res nata*, que en español se traduce como *cosa nacida*, la cual se usaba en el sentido de “el asunto en cuestión”<sup>100</sup>. Ahora bien, la diferencia ontológica fundamental entre las cosas y los hechos recae en que una cosa es indeterminada, es decir, es aquello que sólo existe como posibilidad en el mundo y los hechos son aquello que se nos presenta como *lo que acontece*. Sin embargo, no son uno independiente del otro pues, la cosa y el hecho se encuentran en relación debido que todo hecho es un estado de cosas que se da en el mundo y que la cosa, al representar todos los estados posibles de ella misma, como cosa, no puede ser pensada por el hombre porque para ello, la cosa tendría que aparecer como un absoluto a la conciencia.

Dios, como un absoluto, como la nada total, no puede ser conocido en su naturaleza divina de la manera en que podemos conocer un hecho del mundo o un objeto físico, sin embargo, el hombre puede llegar a *experimentar a Dios* al hacer una analogía entre la voluntad de Dios y el orden místico en que las cosas acontecen en el mundo, es decir, de todos los estados posibles de las cosas, aquello que acontece como hechos, acontece así porque esa es la voluntad de Dios. Eso es lo que Eckhart quiere que el hombre acepte cuando le pide que se niegue a sí mismo, que niegue su voluntad y todo lo que es de suyo.

Al final, cuando Eckhart nos propone un vivir sin porqué, un vivir como siendo nada, lo que es posible interpretar a partir de esto, es que nos dice que vivíamos el mundo de los *asuntos en cuestión*, es decir, que vivamos teniendo como mundo a las cosas nacidas, a los hechos, pero que, paradójicamente, solamente al vivir

---

<sup>100</sup> Joan Corominas y José A. Pascual. Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Madrid, Gredos, 1980, pp. 410,411.

en un ahora constante que enmarque al mundo como siendo solamente lo que acontece en el presente, sólo así, podemos entonces conocer lo que está más allá, lo indeterminado, es decir, a Dios, a la Nada, pues al final, al vivir en un eterno ahora, el hombre puede conocer al mundo como una serie de acontecimientos que no permanecen, sino que sólo se *dan* y entonces, comienza a vivir en la nada.

Sin embargo, quisiera recalcar que lo dicho en los párrafos anteriores no es más que mi interpretación de una vida enmarcada en los límites emitidos por Eckhart, así pues, es así como concibo que se puede comprender, de cierta forma, lo que Eckhart nos dice cuando habla de vivir en la nada o de llevar una vida sin porqué. A pesar de ello, sea o no una interpretación apegada a lo que Eckhart expresa en sus sermones, por ser haber en él una manifestación de la formación, esta expresado idealmente, es decir, esto es lo que se *supone* que el hombre debe hacer para poder experimentar la acuñación de Dios en el alma.

Nada garantiza, ciertamente, que eso suceda, más que la experiencia de Dios como parte indisoluble de mi ser en el mundo, tampoco se puede dar una descripción de las características de esta experiencia pues es un tipo de experiencia mística, es decir, es inefable, algo que se encuentra más allá de los límites del lenguaje.

Considero entonces que podemos encontrar cierta relación con la *episteme* de Platón, en el sentido en que ambas, la experiencia de la *episteme* y la experiencia de Dios en el alma, son experiencias que trascienden las posibilidades del lenguaje y es por ello que son aprehendidas de esta manera.

Sin embargo, Eckhart presenta algunos retos específicos para su análisis, uno de ellos es el hecho de no existe un modo *racional* para acceder a la experiencia de Dios en el alma. Tal como lo indiqué anteriormente, ese *modo sin modo* que es la manera en que el hombre asciende a ese encuentro, que es un modo de acceder a la verdad, y no tiene forma ni puede ser sistematizado en pasos específicos a seguir. Sin embargo, sí podemos encontrar una serie de principios éticos que se supone debe seguir el hombre que desea fundirse con Dios por medio del

reconocimiento de su imagen en el alma, trayéndonos de regreso del campo de la pura especulación, en un intento por tratar de esclarecer qué significa o cómo puede encaminarse ese proyecto de formación.

Por lo tanto, cuando nos referimos a la dificultad que implica especificar cómo funciona ese modo o método para llegar a la experiencia de Dios en el alma, creo que Eckhart destaca precisamente el hecho de que no podemos especificar ni en qué momento ni con base en qué clase de situaciones se va a presentar esa experiencia, pero que tal experiencia existe, pues quizá haya sido experimentada por él y posiblemente, por algunos otros pensadores en quienes reconoce tal suceso:

“Un año antes de la llegada de Eckhart a París, había tenido lugar el ajusticiamiento de Marguerite Porete, beguina y autora de *Le miroeur des simples ames anienties*, la obra que mayor influencia ha tenido en lengua vulgar durante la Edad Media y de la que, a pesar de las continuas prohibiciones que sufrió su difusión, se conservan numerosas traducciones. El modelo de pobreza, evangélica que se encuentra en la obra de Marguerite guarda espectaculares similitudes con el expuesto por el maestro en teología en muchos de sus sermones alemanes. El nihilismo moral de la escritora, que expresa el proceso de separación del espíritu como *anima anichilata (ame anientie)*, puede estar en los orígenes del nihilismo intelectual de Ekchart, que también busca en el alma vacía (*ledic*) un modelo de libertad, único en la mística. Para Marguerite, el alma aniquilada ya no necesita de las virtudes exteriores y puede comunicarse directamente, sin mediación, con la divinidad”<sup>101</sup>

Claro está que, el reconocimiento de la posibilidad del conocimiento de Dios, de lo absoluto o de cualquier otra figura que represente a lo indeterminado como fundamento de la realidad existente, debe plantearse desde términos alejados de dogmas que determinan y excluyen lo que se puede conocer y lo que no se puede conocer, y en ese sentido, está alejado de las determinaciones metafísicas modernas que indican que el conocimiento sólo es posible en tanto se concibe como un conjunto de creencias justificadas, como veremos más adelante, pues Eckhart no está pensando aún en la imagen del Dios como el elemento subjetivo que da sentido a la formación.

---

<sup>101</sup> Ibíd (“Introducción” de Amador Vega Esquerra), pp. 21.



Sin embargo, no podemos comprobar de manera indirecta que esta experiencia es posible y esa es la gran dificultad que enfrenta su postura, pues no puede dar cuenta con la exigencia de *objetividad* que ciertamente, el conocimiento científico, sí cumple, pues en general, la concepción de la verdad un acontecimiento de desocultamiento habrá de comprenderse fuera del ámbito de lo representacional.

Ahora, si la única validación de la existencia de estas experiencias nos la puede otorgar la fe, habría que cuestionar también, hasta qué punto es válida la negación absoluta de la fe como sustento teórico-filosófico de un método para el conocimiento. ¿Podríamos afirmar, sin refutaciones, que en el actuar del científico no hay también *cierta fe* para con los métodos de la ciencia? Y si no fuera así, ¿realmente eso tendría algo de *malo*?

En el siguiente apartado me concentraré en indicar cuales son las características que atribuyo a una noción de formación que acontece bajo el contexto de la modernidad, me refiero, específicamente, a lo que Emmanuel Kant expone en su pedagogía, pero antes de ello, valdrá la pena indicar a grandes rasgos, el contexto bajo el cual la obra de Kant tiene sentido.

Si bien ya se indicó anteriormente cómo es posible comprender el acontecimiento de la modernidad apelando a la manera en que la metafísica adquiere ciertos rasgos distintivos que pasarán a definir toda una manera de hacer filosofía, me remitiré en lo subsecuente a debatir cómo es que la filosofía sufre un cambio fundamental de su actuar de tal manera que terminará siendo reducir a ser, primordialmente, epistemología.

#### **4. Modernidad, ciencia y pedagogía.**

En este capítulo se indagará acerca de cómo, por medio de una reflexión en torno a cómo se relaciona la epistemología con la teoría del conocimiento, la reflexión filosófica se encamina hacia la inevitable consideración de dos ámbitos esenciales para la concepción del conocimiento en la modernidad: la subjetividad y la presentación pues me interesa comenzar a plantear el sentido de la relación aporética entre pedagogía y epistemología de manera más concisa, ya que para el planteamiento de dicha relación, pero sobre todo, para considerar una manera de enfrentarse a dicha aporía, haría falta tener en consideración una perspectiva anterior o bien, la posibilidad de comprender a la formación antes de los cambios que representan el giro moderno dentro de la metafísica, pues como indicaré más adelante, dichos cambios afectarán de manera importante la labor pedagógica en tanto que, gracias a la radicalización de la filosofía como epistemología y a la defensa que desde ella se hará de una cierta noción de conocimiento, la pedagogía pasará a ser considerada como *prescindible* en tanto que se percibe la posibilidad de una ciencia que tenga como su objeto de estudio a la educación.

##### **4.1 La relación entre epistemología y teoría del conocimiento.**

La teoría del conocimiento, a diferencia de la epistemología, no necesariamente se ha dedicado al estudio del conocimiento científico. Como rama de la filosofía, la teoría del conocimiento se funda en la pregunta por la esencia del conocimiento, es decir, en la pregunta ¿qué es el conocimiento?, y tal y como su nombre mismo lo indica, como respuesta a esa pregunta se emite una teoría que intenta explicar cómo es que el conocimiento es posible, para lo cual también habrán de discutirse cuestiones como la relación de nuestras creencias con la realidad, la posibilidad de justificación de esas creencias, la naturaleza de esa justificación y la relación entre esa justificación y la noción de verdad que aparezca en la propia teoría que se defiende. Entendida así la Teoría del conocimiento, algunos autores han indicado que el primer filósofo que realiza dicha empresa fue Platón:

“La teoría del conocimiento es, junto con la ética, la metafísica y la estética, una de las ramas originarias de eso que denominamos ‘filosofía’. Los primeros escritos que contienen una teoría acabada del conocimiento los encontramos en la obra de Platón. Naturalmente, que Platón haya sido el primer gran filósofo en enfrentar de manera sistemática problemas de la teoría del conocimiento le imprimió a las discusiones de esta área de la filosofía un sello peculiar del que, como veremos, todavía no acaba de desprenderse. Esta fundamental rama de la filosofía se caracteriza por una serie de temas, problemas, tesis y conceptos que no permiten duda alguna respecto de su autonomía. Muy a grandes rasgos, el principal objetivo de esta área de la filosofía es dar cuenta de eso que llamamos ‘conocimiento humano’”<sup>102</sup>

Si tomamos en cuenta que Platón fue el primer pensador en la historia en tratar problemas tales como la naturaleza de nuestras creencias, la fuente del conocimiento y la posibilidad de justificación de dichas creencias, se comprende que por ello éste haya presentado un parteaguas importante dentro de la filosofía a la hora de indagar en la pregunta por la naturaleza y sentido del conocimiento.

Sin embargo, la noción de teoría del conocimiento que cimentó a la epistemología no es, ni tiene, las mismas aristas o matices que la teoría del conocimiento que se puede encontrar en Platón, si es que se interpreta que de hecho, hay algo como una teoría del conocimiento en su pensamiento, ya que, como veremos, la distinción de la filosofía en disciplinas que tiene objetos de estudio específicos será una de las características esenciales que distinguen a la filosofía moderna.

En la epistemología, como ya veremos, se definió al conocimiento bajo una noción particular, denominada como *definición tripartita del conocimiento* o *análisis tradicional del conocimiento*. Esta definición del conocimiento forma parte de lo que se conoce como *una concepción clásica de la epistemología*: “La concepción clásica analiza el concepto mismo de conocimiento y para ello hace referencia al *conocimiento en abstracto* (...) En virtud de que el conocimiento se entiende como creencia verdadera y debidamente justificada.”<sup>103</sup>

Pero, ¿cómo o bajo qué condiciones se llegó a definir el conocimiento bajo este denominado análisis tradicional?

---

<sup>102</sup>Tomasini Bassols, Alejandro, *Teoría del conocimiento tradicional y epistemología wittgenteiniana*, Plaza y Valdés, México, 2001, pp. 19.

<sup>103</sup>Olivé, León y Pérez Tamayo, Ruy, *Temas de ética y epistemología de la ciencia: diálogos entre un filósofo y un científico*, FCE, México, 2011, pp. 42

Richard Rorty es uno de los filósofos contemporáneos que intenta darle una respuesta a dicho cuestionamiento partiendo de la pregunta ¿Por qué nos preguntamos cómo es posible nuestro conocimiento y por qué solemos aceptar que, en efecto, es posible de tal forma? Según Rorty, toda la Teoría del conocimiento, como área o rama de la filosofía, ha estado determinada por la búsqueda de un fundamento para el conocimiento.<sup>104</sup>

Esta búsqueda incansable por encontrar un fundamento responde a una de las inquietudes más antiguas de la filosofía, o bien, de la metafísica, como ya habíamos indicado, que se resume en la siempre presente indagación por un fundamento para la totalidad de lo ente. En el caso de la Teoría del conocimiento, se expresa específicamente la búsqueda por un elemento indubitable, autónomo, imperecedero y propio del conocimiento.

En ese tenor, Platón indica en su diálogo *Teeteto* (156d- 157b), la inquietud desde la cual nace la búsqueda por un fundamento para el conocimiento, ¿si todo aquello que se puede conocer es cambiante y no permanece, cómo es posible que haya conocimiento de ello? Si la realidad se presenta únicamente como devenir, el conocimiento parece entonces imposible, por lo tanto, debe buscarse un fundamento que sostenga y afirme la posibilidad del conocimiento. La búsqueda de un fundamento para el conocimiento posibilita afirmar no sólo que este es posible, sino que de hecho existe, en tanto se sostiene de algunos principios indubitables (generalmente de carácter metafísico) que justifican su naturaleza.

Ahora bien, durante el acontecer de la metafísica moderna, la concepción de la teoría del conocimiento se funda en la búsqueda por un fundamento que sea *parte de la constitución natural del hombre*, con lo cual, se da un viraje hacia lo subjetivo y hacia lo representacional. Rorty denomina a esta teoría del conocimiento como Teoría del conocimiento fundamentalista, la cual derivará en la especificación de la epistemología como la disciplina filosófica que, en una versión extremadamente

---

<sup>104</sup> Todas las citas y reflexiones referentes a Rorty son tomadas del libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, sobre todo del capítulo tercero de su obra.

reduccionista, ya como filosofía de la ciencia, terminará creyendo que puede reemplazar a la metafísica.

Siguiendo lo anterior, la epistemología se concibe básicamente como “el estudio del conocimiento y de la justificación de la creencia. Entre las cuestiones centrales a las que tratan de responder los epistemólogos están: «¿Qué creencias están justificadas y cuáles no?», «Si hay algo que podemos conocer, ¿qué es?», «¿Cuál es la relación entre conocer y tener una creencia verdadera?», «¿Cuál es la relación entre ver y conocer?». Cuestiones como éstas están en el corazón de la epistemología”<sup>105</sup>

Esto sólo será posible en el momento en que la teoría del conocimiento adquiere ciertos rasgos esenciales que le permiten no contradecir lo que la metafísica moderna ha ponderado ya. Uno de esos rasgos será lo que se denomina como una actitud fundamentalista.

Ahora bien, el fundacionalismo o fundamentalismo puede definirse a partir de los siguientes rasgos:

1.- “El fundamentalismo clásico divide nuestras creencias en dos grupos: las que necesitan el apoyo de otras y las que pueden apoyar a otras sin necesitar ellas mismas ningún tipo de fundamentación. Estas últimas constituyen nuestros fundamentos epistemológicos; las primeras, la superestructura construida sobre esos fundamentos. “

2.- “El fundamentalismo clásico, de este modo, da expresión a una asunción central del empirismo, el punto de vista de que todo nuestro conocimiento deriva de la experiencia. Lo hace así, insistiendo en que una creencia que no trata de nuestros propios estados sensoriales (experiencia inmediata) sólo puede justificarse apelando a creencias que tratan de ellos.”

3.- Por último “el supuesto de que las creencias sobre nuestros estados sensoriales presentes son infalibles. Es por ello por lo que pueden desempeñar el papel que se les adjudica en esta forma de empirismo; las creencias sobre nuestros estados sensoriales presentes pueden ser nuestra base —pueden mantenerse sobre sí mismas y sustentar a las demás— porque son infalibles.”<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 15.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pp. 71-72

La tergiversación de la teoría del conocimiento en epistemología durante la modernidad fue posible, siguiendo lo anterior, primero, al considerar que la metafísica anterior a la moderna ya no provee elementos suficientes para considerarse como una indagación *certera* que permita indicar, sin dubitaciones, las condiciones necesarias y suficientes que definen al conocimiento, segundo, que el conocimiento no puede ser otra cosa que un conjunto de creencias justificadas, y, tercero, si consideramos que las creencias no son otra cosa que representaciones u ocurrencias mentales, entonces habrá que vincularlas de alguna forma con lo que *ocurre* fuera de la mente, para lo cual se concibe que habrán de justificarse en *razones objetivas* que permitan su comprobación y verificación.

#### **4.1.1 La filosofía reducida a epistemología.**

Para sostener lo anterior, habrá que tener en cuenta que la epistemología parece fundarse en el momento en que la metafísica ya no puede dar respuestas satisfactorias a la pregunta que pide por los rasgos esenciales del conocimiento, aunque sea la propia metafísica moderna la que instaura los parámetros a partir de los cuales será posible preguntarse por éste, es decir, desde la metafísica se justifica la supremacía del ámbito de lo representacional y de la subjetividad, pero posteriormente, ya no será la encargada de designar los rasgos fundamentales del conocimiento y por ello, la epistemología es corolario de las pretensiones de la metafísica moderna.

Este cambio puede atisbarse, siguiendo a Rorty, desde Kant y su demarcación de la filosofía como crítica de la razón pura:

Sin esta idea de una “teoría del conocimiento”, es difícil imaginar que “filosofía” podría haber habido en la ciencia moderna. La metafísica –considerada como la descripción de cómo se encajan los cielos y la tierra- había sido desplazada por la física. La secularización del pensamiento moral, que fue la preocupación dominante de los intelectuales europeos de los siglos XVII y XVIII, no se consideraba entonces como la búsqueda de un nuevo fundamento metafísico que ocupara el lugar de la metafísica teísta. Kant, sin embargo, consiguió transformar la antigua idea de filosofía –la metafísica en cuanto “reina de las ciencias” por ocuparse de lo que era más universal y menor material- en la idea de la disciplina “más básica” –una disciplina con carácter

de *fundamento*. La filosofía se convirtió en “primaria” ya no en el sentido de la “más alta” sino en el sentido de lo “subyacente”.<sup>107</sup>

Pero la metafísica no desaparece con Kant, sino que más bien, lo que sucede con él, es que, por primera vez en la historia de la filosofía, se pregunta por una *fundamentación* para la metafísica y, con ello, se cuestiona por aquello que la ha hecho posible, que le ha otorgado sentido. En los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Kant dice:

“La metafísica, aparte de los conceptos naturales, que encuentran siempre su aplicación en la experiencia, se ocupa también de conceptos puros de la razón que jamás han sido dados en experiencia alguna posible siempre, por consiguiente, de conceptos y de afirmaciones, cuya realidad objetiva, para que no sean puras quimeras, y cuya verdad o falsedad no pueden ser confirmadas o reveladas por experiencia alguna; y esta parte de la metafísica es, por lo demás, aquella que constituye el objeto principal de la misma, del cual todo lo otro es medio y, así, necesita esta ciencia de una tal deducción en sí misma. La tercera cuestión que ahora nos es propuesta, corresponde, pues, igualmente a la médula y a lo más propio de la metafísica, a saber, al estudio de la razón con la razón misma, y, puesto que medita acerca de sus propios conceptos, al conocimiento de los objetos que, según la apariencia, brota de ella sin necesitar la mediación de la experiencia y sin poder, en general, por ella conseguirlos.”<sup>108</sup>

La posibilidad de fundamentar a la metafísica en la actividad de la razón, al estudio de la razón sobre la razón misma, como dice Kant, representa un punto de partida importante para la consolidación de la epistemología moderna, pues la supremacía del estudio de la razón por la razón misma, que es en pocas palabras, desde donde se funda la filosofía como Crítica de la razón pura, habrá de concebirse como más importante, como *más fundamental*, como más aclaradora que la actividad metafísica que se había dado anteriormente a Kant, hasta que este ofrece la posibilidad de una “metafísica de la metafísica”, desde las palabras de Heidegger.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 128

<sup>108</sup> *Ibíd.*, pp. 145, 146

<sup>109</sup> El hombre habrá de concebirse, ante todo y a diferencia de los demás seres, como el *animal rationale*: “En la interpretación corriente en Occidente del hombre como animal rationale, se experimenta en primer lugar en el ámbito de los animalia, ζώα, de los seres vivientes. Al ente que así aparece se le atribuye entonces, como distinción y carácter diferencial de su animalidad respecto de la de los meros animales, la

Es por ello que con Kant se origina la demanda que pide porque la metafísica sea, como “reina de las ciencias”, la más rigurosa y concluyente. “Esto exige que se ajuste a un ideal de conocimiento que le corresponda. Se considera como tal al conocimiento “matemático”. Este conocimiento constituye la ciencia racional y *a priori* en el más alto grado, es decir, es la “ciencia racional pura (...) En la metafísica, como conocimiento puro y racional del ente “en general” y de la totalidad de sus regiones principales, se efectúa un “traspasar” de lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular. Traspasando lo sensible, este conocimiento trata de aprehender al ente suprasensible. Pero “su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos”.\* La metafísica carece de una prueba rigurosa de su pretendido conocimiento”<sup>110</sup>

Pero para poder otorgarle esta “prueba rigurosa” a la metafísica, habrá que indagar antes sobre la delimitación de su posibilidad interna. Si como ya veíamos, es por medio y gracias a la metafísica que es posible “el conocimiento de la realidad tal y como es”, habrá que aclarar cómo es que la metafísica se conduce hacia el ente, de tal forma en que se pueda indicar las condiciones bajo las cuales el ente se puede manifestar a sí mismo, pues gracias a ello se podrá constatar que todo enunciado que hable, que diga lo que el ente es puede ser demostrable precisamente por ello.

Esta forma de conducirse en que la metafísica habrá de comportarse frente a lo ente, de tal manera que sea posible la manifestación de lo que es y su comprobación sin caer en un “mero tanteo” como lo indica Kant, es el método científico.

---

ratio, el λόγος. En el λόγος está ciertamente la referencia al ente, tal como lo vemos por la conexión entre λόγος y κατηγορία (categoría). Esta referencia, sin embargo, no se hace valer como tal. Por el contrario, el λόγος es comprendido como una facultad que permite al ser viviente «hombre» conocimientos superiores y más amplios, mientras que los animales no pasan de ser seres vivientes «irracionales», ἄ-λογος.”Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., pp.160. Más adelante hablaré de los sentidos que lo racional puede tener en tanto que en la modernidad la concepción de lo racional también se piensa desde y a partir de los límites que la metafísica de la modernidad establece, para lo que retomaré la lectura de Max Horkheimer al respecto de los dos sentidos de razón presentes en la historia de la filosofía: la racionalidad subjetiva y la racionalidad objetiva.

<sup>110</sup> Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Aguilar, Buenos Aires, 1959, pp. 145



Pero, ¿cómo es posible que se dé esta manera de conducirse que se resume en el método de las ciencias? La filosofía deberá ser capaz de dar respuesta a esta pregunta, y para ello, habrá de superar, como Crítica de la razón pura, al empirismo y al racionalismo, al exponer que las condiciones de posibilidad del conocimiento se encuentran en la síntesis: "De todo lo anterior se desprende la idea de una ciencia esencial que puede llamarse Crítica de la Razón Pura (...) Un organon de la razón pura sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr relativamente todos los conocimientos puros a priori. La aplicación exhaustiva de semejante organon suministraría un sistema de la razón"<sup>111</sup>.

Al respecto, Rorty indica por ejemplo, que es gracias a Kant que la filosofía podrá adoptar una *autoimagen* como Teoría del conocimiento, pues gracias a los esfuerzos que Kant realiza, es posible concebir una diferenciación fundamentada de la filosofía frente a la ciencia:

"La idea de que existe una disciplina autónoma llamada "filosofía", distinta de la religión y de la ciencia y capaz de emitir juicios sobre ambas, es de origen muy reciente. Cuando Descartes y Hobbes acataban "la filosofía de las escuelas" no pensaban que ellos estaban sustituyéndola por una filosofía nueva y mejor –una mejor teoría del conocimiento, o una metafísica mejor, o una ética mejor: Estas distinciones entre "campos de la filosofía" no habían llegado a trazarse todavía.

No se disponía todavía de la idea de la "filosofía" misma, en el sentido en que se ha venido entendiendo desde que el tema se consagró en forma de materia académica durante el siglo XIX.

---

<sup>111</sup> [B 24-25] Kant aportó por tanto, elementos de suma importancia en su obra filosófica, *Crítica de la razón pura*, para establecer una distinción entre los fines y actividades de la filosofía sobre la ciencia. La filosofía como trascendental debe basarse en los principios de la crítica de la razón pura, la cual se entiende en Kant como aquella "ciencia especial" que determina la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori* y afirma "La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura, de modo arquitectónico, es decir, a través de principios, -garantizando enteramente la exactitud y la certeza de todas las partes que componen este edificio [Es el sistema de todos los principios de la razón pura] (...) Según lo anterior, pertenece a la crítica de la razón pura todo lo que constituye a la filosofía trascendental. Dicha crítica es la idea completa de la filosofía trascendental, pero sin llegar a ser un ciencia misma, ya que la crítica sólo extiende su análisis hasta donde lo exige el examen completo del conocimiento sintético *a priori*". XXX Cuando Kant habla de una estructura "arquitectónica" para la filosofía trascendental postula la búsqueda del fundamento en el establecimiento de los principios que sostienen la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, esto es, en las categorías del entendimiento y en las formas del pensamiento o la intuición. Sin embargo, posteriormente, ya en el siglo XIX, las riendas de la epistemología serán tomadas por el empirismo y el positivismo.

Mirando hacia atrás vemos, a Descartes y a Hobbes como “iniciadores de la filosofía moderna” pero ellos pensaban en su función cultural en términos de lo que Lecky llamaría “la guerra entre la ciencia y la teología”. Estaban luchando (aunque discretamente) para conseguir que el mundo intelectual fuera más seguro para Galileo y Copérnico. No se veían a sí mismos como si estuvieran “ofreciendo sistemas”, sino como contribuidores al florecimiento de las matemáticas y mecánica, y como libertadores de la vida intelectual frente a las instituciones eclesiásticas. Hobbes definía a la “filosofía” como “aquel conocimiento de los efectos de las apariencias que adquirimos por raciocinio verdadero a partir del conocimiento que tenemos previamente de las causas de su generación”. No tenía interés en distinguir aquello que estaba haciendo de una cosa diferente llamada “ciencia”.<sup>112</sup>

El objetivo principal del criticismo kantiano, que inicia con la propuesta de la necesidad de la fundamentación de la metafísica, dará paso a la concepción de la posibilidad de una *filosofía mejor* como bien indica Rorty, de una metafísica que sobrepase las limitaciones de la especulación, y sobre todo, da paso a la idea de una Teoría del conocimiento capaz de fundamentar el conocimiento científico. Esta visión progresista que se instaura en la filosofía con Kant, terminará consolidando dicho objetivo, el de la justificación de la metafísica y lo tergiversará en la *destitución* de la metafísica del campo de la filosofía, sobre todo, del campo de la teoría del conocimiento, cuando surge la filosofía de la ciencia en el siglo XX tras la formación del denominado Círculo de Viena.

Pero la metafísica no desaparece del todo del campo de la filosofía, sino que, más bien, parece que queda relegada y acallada a un nuevo orden, en tanto que la búsqueda por un fundamento, que ahora se piensa exclusivamente para el conocimiento, sigue siendo la piedra de toque para esta *nueva* concepción de la filosofía como epistemología<sup>113</sup>. Sin embargo, esta búsqueda por el fundamento se caracteriza por ser, ante todo, la búsqueda por una certeza absoluta y universal que funcione como justificación última del conocimiento, sobre todo, del científico:

---

<sup>112</sup> Rorty, op. cit., pp. 127

<sup>113</sup> Siguiendo lo anteriormente dicho en cuanto a la reflexión de Heidegger sobre la metafísica, podríamos decir que esta se aleja, cada vez más, del ser. Cuando la filosofía comienza a consolidarse como una serie de disciplinas con un objeto propio y particular por el cual habrá que preguntarse, la filosofía se instaura en su época moderna, en la medida en que se intentará adaptar su devenir, su historia y su práctica, al modelo de la ciencia, es decir, se piensa a la filosofía separada en disciplinas, de la misma manera en que la ciencia se encuentra separada en ciencias, las cuales habrán de unificarse a partir de su método.

“La interpretación epistemológica consiste en una comprensión del conocimiento que encaja bien con la moderna ciencia mecanicista. Éste es uno de los grandes valores y ciertamente contribuye a la actual moda de modelos de la mente basados en la computadora. Pero no es todo lo que persigue. De hecho, está fuertemente sobredeterminada, ya que el punto de vista representacional también se vio fortalecido por los nuevos ideales de la ciencia y las nuevas concepciones de la excelencia del pensar, que surgieron al mismo tiempo.

Esta conexión fue central en la filosofía cartesiana, una de cuyas ideas rectoras fue que la ciencia —el verdadero conocimiento— no consiste simplemente en la congruencia entre las ideas de la mente y la realidad externa. Si el objeto de mis meditaciones coincide con los eventos reales del mundo, esto no me proporciona *conocimiento* de ellos; la congruencia tiene que llegar a través de un método fiable generando así una confianza bien fundada. La ciencia exige certeza y ésta sólo puede estar basada en aquella innegable claridad denominada por Descartes como *évidence*. «Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente», reza la primera frase de la segunda regla de *Reglas para la dirección del entendimiento*.

De modo que la certeza es algo que la mente puede generar por sí misma.”<sup>114</sup>

Como habíamos visto anteriormente, la actitud de Descartes es guiada principalmente por el objetivo de *superar* el realismo ingenuo que ha permeado a toda la metafísica anterior, pero el objetivo básico de todo este viraje es la búsqueda de *certezas*: “De este modo, Descartes está al origen de la moderna noción —que ha ejercido una poderosa influencia en nuestra cultura— de que la certeza es hija de la claridad reflexiva o del examen de nuestras propias ideas haciendo abstracción de lo que «representan» o como el modelo que tienen aquellos que comparten su confianza en el poder del razonamiento para probar tesis fuertes acerca de la realidad externa”<sup>115</sup>

Así, la epistemología depende de la consolidación total de la mente como el espacio interno que permite la autoconsciencia y reafirmación de la posibilidad de conocer el mundo, el cual se da gracias a la existencia de estructuras o facultades subjetivas. En ese tenor, Kant proporciona los elementos para el reencuentro o la conjunción de los ámbitos empírico y subjetivo cuando dictamina una dependencia del conocimiento a las facultades del conocimiento: el entendimiento, el pensamiento y la razón; y a la síntesis. El conocimiento del mundo es una síntesis

---

<sup>114</sup> Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 23

<sup>115</sup> *Ibíd.*, 24

(es algo de carácter *interno*) entre conceptos e intuiciones que tienen a la experiencia como vía de acceso. Los conceptos y las intuiciones no permanecen separados como producto de dos instancias distintas sino más bien, ambas son posibles en conjunto gracias a la existencia de lo *a priori*, es por ello que las indicaciones de Descartes aparecen como un antecedente importante al sistema kantiano, pues en ambos se concibe que la certeza depende enteramente de *algo* que se encuentra en el plano de lo subjetivo y de la representación pues “Lo que es nuevo en Descartes es la naturaleza reflexiva de este giro: quien busca la ciencia no se encuentra encaminado desde la cambiante e incierta opinión hacia el origen de lo inmóvil, como en Platón, antes bien, se dirige hacia adentro, hacia los contenidos de su propia mente.”<sup>116</sup>

Esto será lo que básicamente permitirá la reflexión del conocimiento como un *conjunto de creencias verdaderas justificadas*, pues como veremos más adelante, dicha noción implica, al menos y hasta el siglo XX, la concepción de las creencias como representaciones mentales o bien, como ocurrencias mentales.

#### **4.2 El análisis tradicional del conocimiento y las creencias como ocurrencias mentales.**

Lo que me interesa recalcar en este punto, es que para comprender el surgimiento de la epistemología moderna como aquella área de la filosofía que se dedica al estudio del conocimiento científico, es pertinente detenernos en un análisis de lo que implica esa *noción* de conocimiento que se asume como objeto de estudio. Recordemos que la definición tradicional del conocimiento considera a este como un *conjunto de creencias justificadas*.

La creencia como una imagen, representación u ocurrencia mental ha estado presente a lo largo de la filosofía prácticamente desde Descartes: “Ésta es la concepción más antigua y común sobre la creencia. Los escritos de Descartes, Locke, Hume coinciden en este enfoque, aunque varíen mucho al caracterizar el tipo de acto mental de que se trate. Para Descartes la creencia es una acto de la

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, pp. 23

voluntad, para Hume un sentimiento peculiar, para Locke un acto de asentimiento. En tiempos más cercanos, tanto la línea fenomenológica Brentano-Husserl, como la empirista James-Russell vieron también la creencia como ocurrencia mental. Para Husserl es la “cualidad” de un acto, llamada “posición”, para Russell, una “actitud proposicional” subjetiva”<sup>117</sup>

Ahora bien, al respecto de éste denominado análisis tradicional del saber:

“Partamos pues de la situación actual en el análisis del concepto “conocimiento”. Casi todos los estudios analizan el conocimiento proposicional, es decir, el que se refiere a un hecho o situación expresados por una proposición, En castellano, esa forma de conocimiento es traducida por “saber”. En pocos temas filosóficos podemos encontrar un consenso tan general como en la definición de “saber”. La mayoría de los autores contemporáneos que escriben sobre teoría del conocimiento, por diferentes que puedan ser sus enfoques y posiciones teóricas, coinciden en el análisis de ese concepto, con variantes sin duda en la manera de expresarse. Ese análisis puede acudir a una larga tradición que se remonta hasta el *Teetetes* de Platón. Podríamos designarlo como el “análisis tradicional” de saber (...) En palabras de Platón (*Teetetes*, 201cd): “La creencia verdadera por razones (μετά λόγου) es saber, la desprovista de razones (ἄλογου) está fuera del saber”.

En resumen, S sabe que *p* supone tres condiciones:

- 1] S cree que *p*,
- 2] “*p*” es verdadera,
- 3] S tiene razones suficientes para creer que *p*.

Podemos llamar “justificada” a una creencia basada en razones suficientes. Sabes es, entonces, *creencia verdadera y justificada.*”<sup>118</sup>

Una proposición es básicamente un enunciado o juicio de hecho, es decir, enunciados que hablan del mundo, concebido este último como un conjunto de hechos. Sin embargo, cabe reconocer que tanto lo proposicional como la noción de proposición, han estado presentes en la historia de la filosofía desde antes que aconteciera la especificación de la epistemología como una disciplina filosófica, tal como ya se había indicado cuando se concebía al *logos* como ese *lugar* en donde el mundo puede ser dicho, y con ello, mostrado. Al respecto, Gadamer indica: “Es frecuente traducir el discurso o habla, *logos*, por razón, y con ello es legítimo en cuanto que los griegos vieron pronto que son las cosas en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente. Es la razón misma de las cosas la

---

<sup>117</sup> Villoro, Luis, *Creer, saber y conocer*, Siglo XXI, México, 2008, pp. 25

<sup>118</sup> *Ibíd.*, pp. 14, 17.

que se representa y comunica en un modo específico de discurso. Este modo se llama enunciado, proposición o juicio. La palabra griega que lo designa es *apophansis*. La lógica posterior lo llamó juicio. El juicio se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es.”<sup>119</sup> La diferencia fundamental entre la noción de proposición vinculada a la *apophansis* y la que aparece dentro de la denominada *definición tripartita del conocimiento*, es que esta última se define a partir de considerar que deriva de una creencia, que es designada como el elemento subjetivo del conocimiento.

Esta concepción del conocimiento que se discute ahora, da por supuesto que la descripción del mundo puede darse a partir de un conjunto de este tipo de enunciados o juicios y que esa descripción puede ser exhaustiva al derivar en leyes que especifican la relación de ciertos hechos con otros, de modo que gracias a ello no sólo se pretende describir la realidad bajo esos términos, sino también ordenarla. Una de las más importantes características de las proposiciones es que tienen un carácter bipolar, es decir, que su valor de verdad puede ser *demostrado* como verdadero o como falso, diferenciándose así de otro tipo de expresiones tales como preguntas, exclamaciones, normas u órdenes. De esa manera, nuestras creencias verdaderas, que se dan en el ámbito de lo mental, de lo interno, pueden ser *comunicadas* al trasladarse al terreno del lenguaje como proposiciones.

De ahí se sigue entonces, que todo aquello en lo que llegamos a creer puede ser concebido como un conjunto de proposiciones, sin embargo, no es posible todavía decir de ello que sea conocimiento, y mucho menos que sea conocimiento científico, ya que el elemento primordial a considerar aquí, y que de hecho es el problema en que se concentró la epistemología desde sus inicios, es el de la justificación de las creencias por medio de razones, que sean tanto suficientes como objetivas, lo que garantizaría su *certeza*.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Gadamer, op. cit., pp. 53

<sup>120</sup> La noción de lo objetivo sólo puede ser comprendida frente a su *contraparte* si aceptamos que la creencia es el elemento subjetivo del conocimiento y que por ello, requiere, necesariamente, de algo que

Pero, ¿qué se entiende por creencia verdadera? “Si tomamos “creer” en un sentido más general significa simplemente “tener un hecho por existente”, aceptar la verdad y realidad de algo, sin dar a entender que *mis pruebas sean o no suficientes*. En este sentido general, saber implica necesariamente creer, pues no se puede saber sin tener, al mismo tiempo, algo por verdadero. Si alguien sabe que *p* (un hecho cualquiera expresado por una proposición) también cree que *p*. La prueba es que afirmar que alguien sabe algo sin creerlo sería contradictorio.”<sup>121</sup>

Nuestra creencia es tomada por verdadera entonces sólo en el sentido de tener algo por existente, sin embargo, no es certera en la medida en que no está justificada. Esto debido a que, por ejemplo, una persona puede tener un conjunto de creencias que sean certeras a la hora de contrastarse con la realidad, pero que hayan resultado como tales sólo porque atinó en que así fueran, *e.g.*, yo *creo* que hay vida en marte y entonces digo: yo *creo* que hay vida en marte, sin embargo, no tengo *razones* suficientes ni objetivas para sustentar mi punto, a pesar de ello, resulta que sí hay vida en marte, pero el que mis creencias fueran certeras se dio, por así decirlo, por adivinación o atine. Por otro lado, un conjunto de creencias pueden ser verdaderas únicamente para mí, y en ese sentido, no estaríamos vinculando dichas creencias con razones que puedan ser concebidas tanto válidas como comunicables a los otros. Para que esas creencias puedan ser concebidas como conocimiento, deben, además, estar justificadas, es decir, no sólo ser verdaderas.

Por tanto, las creencias se tornan ocurrencias mentales y entonces, habrá que designar un método infalible que nos permita discernir cuáles de ellas son certeras y cuáles no. En la filosofía moderna, estos modelos son básicamente inspirados

---

nos permita considerar que dichas creencias *hablan del mundo* y no que son sólo ocurrencias mías. En esa exigencia hacia las creencias como algo que hable *del mundo*, se incluye el ámbito de lo objetivo, es decir, el mundo, como el *elemento externo* del conocimiento, es algo accesible a cualquiera independientemente de lo que se crea de él. Si la constatación de lo que se cree se diera llanamente por el simple hecho de creer en ello, no sería posible la *construcción* de bloques de conocimiento *certero* sobre el mundo, es decir, no sería posible la ciencia. Esta noción de conocimiento da pie a que se considere que solamente el conocimiento que cumpla con la exigencia de poder ser justificado en razones objetivas sea considerado como científico, inicia el cientificismo.

<sup>121</sup> Villoro, op. cit., pp. 15. Cursivas mías.

en el método de las ciencias, sobre teniendo en cuenta a las matemáticas y a la física.

De esta manera, se pensó que se podía garantizar la *certeza* del conocimiento, en contraposición con la mera opinión, con la especulación, o con cualquier otro tipo o concepción del conocimiento que no pudiera acomodarse o satisfacer las exigencias de la epistemología:

“La invención de la mente hecha por Descartes -su fusión de creencias y sensaciones en las ideas lockeanas- dio a la filosofía nueva base en que apoyarse. Ofreció un campo de investigación que parecía “previo” a los temas sobre que se habían manifestado los antiguos filósofos. Además, proporcionaba un ámbito dentro del cual era posible la certeza, en oposición a la mera opinión.

Locke convirtió la “mente” de nuevo diseño de Descartes en el objeto material de una “ciencia del hombre” -la filosofía moral en cuanto opuesta a la filosofía natural. Lo hizo pensando confusamente que una analogía de la mecánica de partículas de Newton aplicada al “espacio interior” supondría de alguna manera “una gran ventaja en la dirección de nuestros Pensamientos en la búsqueda de otras Cosas” y nos dejaría “ver de qué objetos se podía ocupar adecuadamente nuestra Comprensión, y de cuáles no”<sup>122</sup>

Esa exigencia de la distinción entre qué objetos son apropiados para ser *pensados*, paso a la exigencia de objetos que, en relación entre uno y otros e interpretados como fenómenos, se presentaran como *legítimos*, en tanto fuera posible emitir creencias sobre ellos como proposiciones y esas proposiciones se mostraran como certeras a la hora de justificarlas con razones suficientes y objetivas.

La certeza queda definida gracias y primordialmente, a la posibilidad de que lo que creemos y lo que es dicho, concuerde con lo que se presenta *allá afuera*. Esta perspectiva de la verdad, como certeza, que parece tener en su esencia a la concordancia, ya fue discutida en el capítulo anterior, en donde además discutimos sus dificultades y carencias, pero ahora podemos afirmar con mayor entendimiento porque la noción de certeza va directamente ligada a esta distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, cuestión que es propia de la filosofía de la modernidad pues se da por hecho que “Crear es un sentimiento o un acto de una cualidad específica que ocurre en la mente de un sujeto; por lo tanto, sólo es

---

<sup>122</sup>Rorty, op. cit., pp. 132.



accesible a este sujeto; sólo él podrá percatarse de tener esa ocurrencia, porque sólo él tiene acceso a los datos de su propia conciencia. Todas estas concepciones tienen que acudir, para caracterizar a las creencias, a conceptos que se refieren a cualidades subjetivas, privadas por lo tanto. Y aquí es donde se enfrentan a dos dificultades decisivas”<sup>123</sup>

La primera de esas dificultades recae en que no nos es posible indicar en qué momento éstas se hacen presentes en la mente. Si se considera que todo conocimiento no puede ser más que un conjunto de creencias y que estas creencias no son más que meros datos de la conciencia, pero que además, *ocurren* como representaciones mentales, deberíamos poder indicar cómo es que ocurren y bajo qué condiciones ocurren. Si bien podemos señalar momentos en que llegamos a creer algo en específico, no sabemos cómo o en qué momento, muchas de nuestras creencias han pasado a conformarse como contenido mental.

La noción de creencia como ocurrencia mental parece dejar de lado ámbitos indiscutiblemente importantes, como el del aprendizaje, la comprensión y la reflexión que constantemente realizamos, porque lo que creemos también va *conformándose* a partir de nuestro lugar en el mundo, de lo que vivimos, de la manera en que nos relacionamos con los otros y, por otro lado, también deja de lado el hecho de que muchas de nuestras creencias no son conscientes a nosotros mismos, porque yo puedo decir (y de hecho, creer) que creo en algo, pero comportarme como si creyera algo distinto. Al respecto, Villoro rescata que además de esto, la noción de creencia como ocurrencia mental no puede dar respuesta a la manera en que ocurre en la mente, porque saber y creer “son “potencias” en el sentido aristotélico, que pueden o no, actualizar en la conciencia, en ciertos momentos”<sup>124</sup>

Y, ahora que ya hemos trabajado desde dónde y cómo se ha configurado esta noción del conocimiento como *creencia verdadera justificada* preguntamos, ¿puede ser la pedagogía conocimiento, partiendo de esta noción? ¿es posible

---

<sup>123</sup> Villoro, op. cit. pp. 27

<sup>124</sup> *Ibíd.*, pp. 28

comprender a la pedagogía como una ciencia si concedemos que la ciencia es, como conocimiento, un conjunto de creencias justificadas?

### 4.3 La pedagogía en la modernidad.

Todo lo que se ha venido diciendo anteriormente fue un preámbulo para que pudiéramos hablar de la ciencia en este momento, pero valga decir de entrada, que la ciencia se habrá de concebirse, ante todo, como conocimiento y que la noción de conocimiento de la que se parte para afirmar lo anterior es la que se ha venido trabajando y que se resume como *la noción tradicional del conocimiento*. El conocimiento es un conjunto de creencias que, como proposiciones, habrán de ser justificadas en algún momento, es decir, sometidas a examen para determinar si son certeras o no. Teniendo en cuenta lo anterior, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de *ciencia moderna*?

Podríamos concebir, de manera muy laxa a la ciencia como un conjunto de conocimientos que parten de la aplicación de un método. Sin embargo, la cuestión que va a darle sentido a la ciencia en la modernidad, es la especificación de las cualidades de su método, y lo que dará supremacía a ese método es creer que puede llevarnos a un *conocimiento exacto* del mundo:

“En la actualidad, cuando empleamos la palabra ‘ciencia’ ésta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la Edad Media como de la ἐπιστήμη griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso, carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. Del mismo modo, tampoco se puede decir que la teoría de Galileo sobre la libre caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles, que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa, porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales”<sup>125</sup>

Ahora bien, sería difícil y arriesgado indicar que durante el devenir de la ciencia, su método ha permanecido unificado, estático, que puede identificarse sin

---

<sup>125</sup> Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 64

dubitaciones todas y cada una de las características que lo componen, vaya, que existe algo como el *método científico* y que debido a eso, el conocimiento sólo puede ser aquello que devenga de la puesta en práctica de dicho método.

Dogmáticamente se ha considerado que la exactitud es algo *propio* del método de las ciencias e *impropio* de cualquier otro método o campo del conocimiento y, aunque eso sea algo cierto, lo que nos preocupa es que eso sea lo único que pueda ser considerado como válido y como valioso cuando se remite al conocimiento.

No es la intención de este trabajo hacer un recorrido de cómo la ciencia ha cambiado y configurado sus métodos hasta nuestra época actual, pues eso rebasaría con creces los objetivos de este trabajo, sin embargo, se pretende tener en consideración que desde la epistemología se ha dado y creado esta imagen de la ciencia como único conocimiento de lo posible en tanto es *exacto* frente a otras formas de decir, de indagar y de reflexionar en torno a lo que es el mundo y el hombre.

Ahora bien, el desarrollo de esta determinación de la ciencia como único conocimiento exacto e infalible tiene su origen en nuestra cultura moderna, pues, siguiendo las palabras de Taylor, el ideal de exactitud, de certeza autorreflexiva y autodada, puede comprenderse semejante a un ideal moral, pues deviene de la suposición de que el hombre es, ahora y frente al pasado, responsable de sí mismo, a la vez que libre:

“El ideal de autorresponsabilidad es fundacional en la cultura moderna, no sólo surge de nuestra imagen del desarrollo de la ciencia moderna por medio del heroísmo de los grandes científicos, que se opusieron a la opinión de su época partiendo de sus propia certeza autorresponsable —Copernico, Galileo (que vaciló un poco frente al Santo Oficio, pero, ¿quién puede culparle por ello?) Darwin, Freud—, sino que está también estrechamente conectado con el moderno ideal como autonomía (...) Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo.

De modo que la tradición epistemológica está entrelazada con una cierta noción de libertad y con la dignidad, ligada a nosotros en virtud de aquella. La teoría del conocimiento extrae parte de su fuerza de esta conexión. Y, recíprocamente, el ideal de libertad ha sacado su fuerza de esta conexión que se intensifica con la interpretación del conocimiento aparentemente favorecida por la ciencia moderna. Desde este punto de vista, es decisivo que esta noción de libertad haya sido

interpretada de forma que implica alguna tesis clave acerca de la naturaleza del agente humano, que podemos llamar creencias antropológicas.”<sup>126</sup>

La noción del hombre como sujeto permitirá en principio, que sea posible tomar al hombre como esencialmente libre y racional, en tanto que estas condiciones le permitirán vincularse con un proyecto político que requiere de la puesta en práctica de dicha libertad y racionalidad. Uno de los pensadores que más incurren en ello, y que por eso es considerado como un parteaguas que define a la época moderna, es Emmanuel Kant.

Ya habíamos hablado un poco de cómo sus disertaciones en torno a la posibilidad de fundamentar a la metafísica dieron paso a la configuración de la epistemología moderna, pero ahora nos concentraremos en exponer de qué manera se vincula el proyecto político de la modernidad con la imagen del hombre como sujeto esencialmente libre y racional, de tal manera que eso pueda llevarnos a comprender las implicaciones de su pedagogía. Debido a lo anterior, veremos también como la definición de la razón dada por Kant terminará siendo el parámetro de delimitación desde la cual es posible dar cuenta de la esencia del hombre, pues es esta cualidad, junto con la libertad, la que permeará el proyecto pedagógico kantiano.

Se tomará a la pedagogía de Kant como un modelo de pedagogía de la modernidad en tanto que Kant entiende a la pedagogía vinculada, tanto con la educación, como con la formación (*Bildung*). De esta manera, se pretende indagar en los presupuestos filosóficos que permiten concebir en nacimiento y permanencia de la pedagogía en la modernidad hasta la llegada de las ciencias sociales. Una de las cuestiones fundamentales que le permitió a Kant pensar a la pedagogía como importante dentro de este magnánimo proyecto de llevar al hombre a una autonomía de acción y pensamiento como sostén de un ideal político es que en la época de Kant no existía nada tal como lo que hoy consideramos como *ciencias sociales*, por lo que la pedagogía aparece como

---

<sup>126</sup> Taylor, op. cit., pp. 26

fundamental, en tanto que es gracias a ella que será posible la formación del hombre a partir de la consideración de un *ethos* específico, el del hombre ilustrado.

Y es por ello que, si bien es posible considera a la pedagogía de Kant como moderna, parece que, teniendo en cuenta lo que se ha mencionado anteriormente, el pensamiento filosófico tenderá cada vez hacia la especificación de las condiciones necesarias y suficientes para la determinación de lo científico, ya que, como veremos en el siguiente capítulo, ya en el siglo XIX no será posible pensar a la pedagogía como imprescindible a la hora de reflexionar lo educativo, con lo cual, también se olvida que las particularidades y aportaciones de la pedagogía son propias y son distintas precisamente porque nunca ha sido considerada como una ciencia.

#### **4.3.1 El sistema filosófico de Kant, su pedagogía y el *ethos* del hombre ilustrado.**

Immanuel Kant, filósofo prusiano, nacido en el año de 1724 en la ciudad de Königsberg (actualmente llamada Kaliningrado) escribe su filosofía bajo un contexto bastante interesante. Nacido en un país gobernado aún por un emperador, Federico II el grande o como se le conocía coloquialmente, el *déspota ilustrado*, se convertirá en uno de los más fervientes defensores del movimiento de Ilustración.

Ahora bien, uno de los objetivos principales del movimiento de Ilustración es la creación de la conciencia ilustrada en el hombre. Para Kant, la adquisición de esa conciencia se define gracias y a partir de un salto en la manera en que el hombre conoce la realidad y actúa en el mundo, ese salto es únicamente posible cuando el hombre comienza a hacer uso de su propia razón o bien, sale de la minoría de edad, lo que podríamos denominar ya como la adquisición de un carácter desde el cual el hombre se comprende a sí mismo y se relaciona con el mundo.

Pero ¿por qué deseaba Kant que el hombre fuera ilustrado? El contexto en el que Kant vivió estuvo lleno de cambios importantes en el área de las ciencias empíricas, Kant tiene conocimiento de ello y se percata, como ya se había

comentado, de que la filosofía de su tiempo ya no puede dar indicar, con seguridad y certeza y como sistema unificado, las razones que hacen posible al conocimiento científico.

Para Kant, el conocimiento emitido por las ciencias empíricas es un tipo específico de conocimiento, es, en esencia, un conjunto de enunciados sintéticos *a priori*. La posibilidad de especificar las razones por las cuales es posible el conocimiento *a priori* será uno de los motores fundamentales de su filosofía, pues poder determinar eso significa justificar la existencia de las ciencias empíricas y su avance. Para ello, Kant recurre a una analogía, esta analogía da paso a lo que se conoce como el giro copernicano en filosofía.

La analogía se da, en concreto, con la revolución que provoca Copérnico en el área de la astrología. Antes de que Copérnico presentara su modelo heliocéntrico del sistema solar, el modelo generalmente aceptado era el denominado como ptolomeico, es decir, el modelo geocéntrico del sistema solar. Sin embargo, el modelo ptoloméico no permitía resolver algunos problemas relacionados con el movimiento de los astros, cuestiones que pudieron ser resueltas, en su mayoría, cuando se esbozaban desde el modelo otorgado por Copérnico. Ahora bien, Kant considerará que, en el campo de la filosofía, debe darse una revolución análoga a la que ocurrió en la astrología, es decir, un cambio radical de sistema.

A partir de este cambio radical de sistema deberá ser posible indicar, como ya se había mencionado, las condiciones necesarias y suficientes que hacen posible al conocimiento, teniendo como modelo de conocimiento a las ciencias más desarrolladas en el siglo XVIII: la matemática y la física. Si el conocimiento de las ciencias empíricas, como la física, es, en esencia, un conjunto de enunciados sintéticos *a priori*, una de las tareas primordiales de la filosofía será dar cuenta de aquello que se denomina como lo *a priori* y por ello, la filosofía debería poder otorgar un sistema unificado que explique de manera trascendental al conocimiento de las ciencias empíricas. La Crítica de la razón pura desplaza a la metafísica tradicional.

Pero ¿qué quería decir Kant cuando hablaba del *conocimiento a priori*? Antes que nada debemos dejar en claro cuál era el proyecto filosófico kantiano y qué cualidades lo definen. En principio, la filosofía de Kant es un sistema filosófico de tipo trascendental, es decir, Kant busca dar respuesta a las preguntas que interrogan sobre las razones que *verdaderamente* hacen posible, tanto al conocimiento como a la moralidad.

En sus *Cursos de Lógica*<sup>127</sup> Kant concluye que la filosofía, como la ciencia de la relación del conocimiento humano y del ejercicio de la razón, debe poder determinar:

- 1.- Las fuentes del saber humano
- 2.- La extensión del uso posible y útil de todo saber, y finalmente
- 3.- Los límites de la razón.

Para ello, la filosofía habrá de responder a las siguientes cuatro preguntas a las que se reduce su quehacer:

- 1.- ¿Qué puedo saber?
- 2.- ¿Qué debo hacer?
- 3.- ¿Qué me está permitido esperar?
- 4.- ¿Qué es el hombre?<sup>128</sup>

Ahora bien, Kant sabe que el conocimiento de lo físico como ciencia es posible debido a un acontecimiento muy importante en su época, la aparición de la física y de la mecánica newtoniana. Si bien, queda claro que el hombre puede saber, pues así lo demuestran los grandes avances de la física de su tiempo, Kant intentará indagar y determinar qué más es posible conocer *realmente*, es decir, bajo el modelo de conocimiento que otorgan las ciencias empíricas o bien, la ciencia

---

<sup>127</sup> Este texto aparece en el año 1800 y es una recopilación de anotaciones hechas en torno a los temas impartidos en su clase de Lógica en la Universidad de Königsberg de 1755 a 1797. La edición en español que utilizo para este apartado se encuentra titulada como *Lógica: un manual de lecciones*.

<sup>128</sup> Kant, Immanuel, *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche) Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Ediciones Akal S.A, Madrid, 2000, pp. 92.

empírica más *avanzada* de su tiempo. Kant se cuestionará por las fuentes que hacen posible este tipo de conocimiento y someterá a prueba los objetos de la razón con la finalidad de especificar si estos pueden ser conocidos y explicados de la misma manera en que lo son los objetos de la física. Los objetos de la razón son tres, a saber: el alma, el mundo y Dios.

La ciencia física, la ciencia de Newton, es una ciencia estructurada en juicios explicativos, es decir, en enunciados que predicen *algo* sobre el objeto que funciona como sujeto del enunciado, a los cuales denomina como juicios sintéticos *a priori* y en ese tenor, están dentro de lo que la denominada *definición tradicional del conocimiento*.

#### **4.3.1.1 El conocimiento *a priori* y el conocimiento sintético *a priori***

La obra más importante de Immanuel Kant, como es bien sabido, es su *Crítica de la razón pura* (1781)<sup>129</sup>. En ella, Kant pretende averiguar si los juicios sintéticos *a priori* son posibles tanto en las matemáticas, como en la física y en la metafísica. De ser cierto, podríamos considerar que cada una de estas disciplinas es, en efecto, una ciencia. Por lo tanto, una de las condiciones necesarias para que un campo del conocimiento sea considerado como una ciencia, según Kant, es que sea un conjunto de juicios sintéticos *a priori*, sin embargo, una de las cuestiones que más le importan al filósofo es la determinación de razones necesarias y suficientes para la especificación de la metafísica como una ciencia, para ello, deberá justificar al conocimiento de los objetos de la razón (que son los objetos de la metafísica), es decir, el alma, el mundo y Dios, como objetos que pueden ser conocidos de la misma manera en que son conocidos los objetos de las ciencias empíricas:

Kant habla de una revolución copernicana del pensamiento. ¿Qué sentido tiene tal revolución?

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* nos dice que algunas disciplinas (las matemáticas y la física) han encontrado el camino de la ciencia. La

---

<sup>129</sup> Todas las citas de la traducción de: Pedro Rivas, Editorial Taurus, México, 2010. Para indicar la ubicación de las citas en la obra, indicaré la paginación original de la obra, indicando, cuando se trate de la primera edición, con una A y cuando se traté de la segunda edición con una B, en caso que la cita aparezca en ambas ediciones, se indicarán ambas paginaciones.



metafísica, en cambio, no ha logrado descubrir ese camino. «Y ello —escribe Kant— a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo». Dado que la metafísica trata de las cuestiones «más importantes de nuestro anhelo de saber», sería de sumo interés el averiguar a qué se deben sus fracasos. ¿Por qué no intentar seguir el camino de las ciencias en que el conocimiento avanza sobre un terreno firme y no el sendero por el que se ha movido la metafísica? Los incesantes fracasos de ésta la han convertido en un mero tejer y destejer, en un «andar a tientas» (*Herumtappen*). La revolución copernicana que propone Kant es la de suponer que, en vez de ser nuestra facultad cognoscitiva la que se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquélla. En palabras de Kant: el nuevo método partirá de la premisa de que «sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas». De esta forma será posible conocer algo *a priori* sobre la naturaleza del objeto, tal como hacen las mencionadas ciencias que han encontrado el camino firme. El problema consiste, pues, en ver cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*.<sup>130</sup>

Y qué es, a grandes rasgos, el conocimiento *a priori*. En la introducción de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos dice: “En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de ésta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *aposteriori*, es decir, mediante la experiencia. Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico. Por ejemplo, la proposición «Todo cambio tiene su causa» es *a priori*, pero no pura, ya que el cambio es un concepto que sólo puede extraerse de la experiencia.”<sup>131</sup>

Entonces, para Kant, los juicios puros *a priori*, son aquellos juicios universales y necesarios que no dependen, en ningún sentido, de la experiencia para ser emitidos por la razón como conocimiento del mundo. El conocimiento *a priori* puro se expresará en lo que Kant denomina como juicios (o enunciados) analíticos. Los juicios analíticos son aquellos en los cuales el predicado está *contenido* en el sujeto, juicios como, por ejemplo, un todo es mayor que sus partes

El predicado se encuentra, según Kant, *contenido* en el sujeto, con lo cual quiere decir que no estamos predicando nada del sujeto ni estamos exponiendo

---

<sup>130</sup> Rivas, Pedro, “Introducción del traductor: Kant y la «Crítica de la razón pura» en *Crítica de la razón pura*, Tecnos, México, 2010, pp. 23.

<sup>131</sup> B3.

relaciones de ese objeto con otros objetos y es por ello que podemos clasificar lógicamente a estos enunciados como *tautologías*. Concluimos pues que los juicios analíticos son verdaderos necesaria y universalmente con independencia de la experiencia.

Sin embargo, los juicios analíticos no nos permiten avanzar en nuestro conocimiento del mundo físico. Describir el mundo únicamente haciendo uso de tautologías sólo nos serviría para decir, en concertó, que todos los objetos que conforman la realidad son idénticos a sí mismos.

Los juicios sintéticos, por otro lado, son aquellos en lo que sí se predica algo del sujeto que no sabíamos o que no se encuentra, como dice Kant, *contenido* en el sujeto. Los juicios sintéticos nacen, básicamente, de nuestra experiencia sensible. Sin embargo, todo juicio que predica algo sobre los objetos, debido a que devienen de la experiencia, presenta ciertas debilidades.

La experiencia sensible es particular e irrepitable, por lo tanto, todos nuestros juicios sintéticos están, por ello, destinados a ser producto de una experiencia *particular e irrepitable*, sin embargo estas representaciones son particulares, porque aparentemente acontecen en una instancia interna, en la mente y son irrepitibles porque cada percepción acontece en un tiempo específico y por ello se considera que cada una de ellas es distinta de la anterior, así pues, las representaciones también serán distintas cada vez. Entonces, ¿cómo podemos generalizar la explicación de un fenómeno si esa explicación deviene de experiencias sensibles?

Es por ello que, lo que le interesa a Kant, es determinar o bien, encontrar la manera de justificar la posibilidad de juicios que nos prediquen algo sobre los objetos, de la manera en que lo hacen los juicios sintéticos, pero que sean universal y necesariamente válidos, como los juicios analíticos. Estos juicios son los sintéticos *a priori*, que son los juicios de las ciencias empíricas, pues solamente por medio de la enunciación de este tipo de juicios podemos garantizar el progreso del conocimiento científico.

Un juicio sintético *a priori* es, básicamente, un juicio universal y necesariamente válido, que predica algo del mundo o de la realidad o de un fenómeno en particular, pero que no depende de la experiencia para ser válido. Los principios de la mecánica clásica o newtoniana, son en conjunto, principios sintéticos *a priori*, pues son verdaderos no porque una determinada experiencia lo determine así, sino porque sin importar cuantos experimentos y experiencias se sumen a la comprobación de sus leyes, éstas siempre serán verdaderas.

Ahora bien, los juicios de la metafísica ¿son *sintéticos a priori*? Como ya habíamos dicho, Kant busca determinar las razones que hacen posible al conocimiento, a todo tipo de conocimiento, el cual puede resumirse dividido en tres grandes disciplinas: las matemáticas, la física y la metafísica. Ahora bien, en principio, todo conocimiento es posible gracias a las facultades del conocimiento. En concreto, estas facultades son la sensibilidad, el entendimiento y la razón, tanto en su forma teórica como en su forma práctica. Cada una de las partes de su Crítica está dedicada al estudio de cada una de estas facultades, así pues, la Estética trascendental se enfoca en el estudio de sensibilidad, la Analítica trascendental en el estudio del entendimiento y la Dialéctica trascendental en el estudio de la razón.

Estas facultades del conocimiento, la sensibilidad, el entendimiento y la razón, son facultades cognoscitivas que comparten una misma estructura lógica y que se denominan como pensamiento, entendimiento y razón. No se trata pues de indicar que uno u otro hombre tiene estas facultades, pues más bien, la posibilidad de conocimiento recae en que el hombre tiene pensamiento, entendimiento y razón. El pensamiento tiene formas puras, que son el tiempo y el espacio, el entendimiento tiene conceptos puros o categorías y la razón tiene dos formas de representación, una teórica y una práctica.

La manera en la que el hombre conoce la realidad está determinada por esas facultades cognoscitivas, es decir, lo real será aquello que se puede conocer del objeto teniendo como límites del conocimiento a esas facultades. Entonces pues,

la realidad se compone de fenómenos<sup>132</sup>, no es por lo tanto, el objeto mismo. Un fenómeno, o bien, aquello que *se nos muestra*, es en esencia, aquello que *recibimos* de la experiencia empírica. Por lo tanto, el conocimiento es una síntesis de las representaciones del pensamiento (intuiciones sensibles), del entendimiento (conceptos puros o categorías). No es, ni pura experiencia empírica ni disertaciones puras del entendimiento, es una síntesis de ambos.<sup>133</sup>

Es por ello que Kant argumenta que toda ciencia teórica de la razón contiene juicios sintéticos *a priori* como principios pero que deberá referirse a fenómenos.<sup>134</sup> Entonces, recapitulando, todo juicio sintético *a priori* requiere de, por un lado, la existencia de conocimiento *a priori* y por el otro, de la sensibilidad o de experiencias sensibles, por lo tanto, el conocimiento de la realidad no puede ser nada más que aquello que está delimitado por las facultades del conocimiento.

#### **4.3.1.2 Principios de la ética kantiana.**

Había expuesto anteriormente que para Kant la razón tiene dos formas de representación, una como teórica, otra como práctica. Los objetos de estudio de las ciencias matemáticas y empíricas son objetos de los que se puede comprobar su existencia y de los que se puede predicar algo, como ya dijimos, con base en el conocimiento que es posible tener de ellos gracias a las facultades del conocimiento

Sin embargo, en el ámbito de la razón aparecen otros retos. La razón, como razón teórica, al intentar hacer síntesis cada vez más absolutas de la realidad, recurre a las ideas, las cuales son fundamentalmente y como temas de estudio de la

---

<sup>132</sup> “El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*” [B34, A20]

<sup>133</sup> En este punto podemos percatarnos cómo Kant trata de resolver el problema que ya Platón considera en su filosofía, el problema de la imposibilidad del conocimiento cuando se fundamenta en la experiencia empírica. Platón lo resuelve gracias a las Ideas y a la posibilidad del conocimiento de ellas por medio de la dialéctica, pero Kant no pretende resolver este problema de esa manera, pues quiere fundamentar la posibilidad del conocimiento en facultades cognoscitivas (pensamiento, entendimiento y razón) y no en instancias *metafísicas*, como el alma y las Ideas. Es por ello que lo importante ahora es lo que podemos conocer de los fenómenos gracias a esas facultades y no lo que podríamos conocer del fenómeno como cosa en sí.

<sup>134</sup> Ver capítulo V de la introducción del autor.

metafísica tradicional; la idea del alma, del mundo y de Dios. Las ideas de alma, mundo y Dios representan los esfuerzos de la razón por llevar el conocimiento de la realidad hacia síntesis absolutas, pero ese paso no es legítimo, pues en realidad no podemos especificar ni justificar la existencia del alma ni del mundo ni de Dios debido a que son absolutos, o bien, aquello que Kant denomina como *númenos*<sup>135</sup>. En otras palabras, no tenemos ni podemos tener *fenómenos* del alma, del mundo ni de Dios, y es por ello que no podemos emitir juicios sintéticos *a priori* sobre su conocimiento.

Estas ideas, la del alma, el mundo y Dios, son las cuestiones fundamentales a las que se ha dedicado la metafísica. Debido a estas disertaciones anteriores Kant concluirá que, como ya habíamos indicado, la metafísica no puede ser una ciencia, pues no proporciona conocimiento de los fenómenos que componen la realidad. Sin embargo, estas ideas y en general, cualquier idea, no puede ser abandonada por la razón pues tienen un peso fundamental en la determinación de la conducta moral del hombre, es por ello que Kant propone a la razón práctica como vía de acceso al conocimiento de estas ideas y a partir de esta idea, configurará una ética formal que deberá regir el comportamiento del hombre ilustrado.

Recordemos las preguntas a las que según Kant, se puede reducir la filosofía. La primera de ellas era *¿qué puedo saber?*, la segunda de ellas era *¿Qué debo hacer?* Y si, los límites a la primera pregunta están determinados por el

---

<sup>135</sup> “El concepto de *númeno*, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (sólo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio. En efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase de intuición posible. Además, el concepto de *númeno* nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (en efecto, las demás cosas a las que no alcanza dicha intuición reciben el nombre de *númenos* a fin de mostrar precisamente que esos conocimientos no pueden aplicarse a todo cuanto el entendimiento piensa). Sin embargo, el resultado es que no se entiende la posibilidad de tales *númenos*. Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición —ni siquiera el concepto de una intuición posible— mediante la cual puedan dárse nos objetos fuera del campo de la sensibilidad .y mediante la cual sea posible emplear *asertóricamente* el entendimiento más allá de esa sensibilidad. Así, pues, el concepto de *númeno* no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. Aun así, aun teniendo en cuenta que el *númeno* no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma.” [A254/B310, A255/B311].

pensamiento y el entendimiento como facultades del conocimiento, la respuesta a la segunda pregunta encuentra sus límites en el uso de la razón, tanto en su uso teórico como práctico:

El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad del conocimiento, y una crítica de él respecto de ese uso se refería propiamente sólo a la facultad del conocimiento puro, porque ésta suscitaba la sospecha —que en efecto se confirma luego— de que fácilmente se perdía más allá de sus fronteras, entre objetos inalcanzables o aun conceptos contradictorios entre sí. Distinto es ya lo que sucede con el uso práctico de la razón. En éste, la razón se ocupa de los motivos determinantes de la voluntad, la cual es una facultad que o bien produce objetos correspondientes a las representaciones o por lo menos se determina a sí misma para lograrlos (sea suficiente o no la potencia física), es decir, determina su causalidad. (...) Pues bien, en este caso aparece un concepto de causalidad justificado por la crítica de la razón pura, aunque no sea susceptible de exposición empírica: el de libertad; y si ahora podemos encontrar razones para demostrar que esta propiedad compete de hecho a la voluntad humana (y, por tanto, también a la voluntad de todos los seres racionales), con ellos se habrá expuesto que no sólo la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la empíricamente limitada, es absolutamente práctica.<sup>136</sup>

La razón debe, por lo tanto, regir el comportamiento del hombre en el mundo, pero no como ser individual, sino como cosmopolita, como ciudadano y es por ello que la ética kantiana pretenderá ser formal<sup>137</sup>, es decir, se pretende llegar por medio del uso de la razón a *imperativos* que también sean tanto universales como necesarios para la formación de un hombre ilustrado, libre y ciudadano y para lograr dicha empresa, la razón deberá poder definir de qué manera el hombre debe hacer uso de su voluntad, es decir, conforme al deber:

“Una metafísica de las costumbres es, así, pues, indispensable necesariamente, no meramente por un motivo de la especulación para investigar la fuente de los principios prácticos que residen a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falle el hilo conductor y

---

<sup>136</sup> Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, FCE, México, 2005, pp. 14.

<sup>137</sup> “Todo conocimiento racional es o *material* y se considera algún objeto, o *formal*, y se ocupa meramente de la forma del entendimiento y de la razón mismos y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de los objetos” Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Ariel S. A, Barcelona, 1999, pp. 105. Así como podemos considerar a la teoría del conocimiento kantiana como una teoría trascendental, la ética kantiana busca ser, de la misma manera, trascendental en tanto se pregunta por las razones que posibilitan que el hombre sea un ente moral. Sin embargo, la ética, a diferencia del conocimiento empírico (el que basa sus fundamentos en la experiencia) del cual es un claro ejemplo ciencias como la física, la ética no se ocupa de otorgarnos una explicación del mundo por medio de sus proposiciones, la ética es un tipo de conocimiento normativo, ante todo, y se encarga de decirnos como *debería ser el mundo*. En ese sentido, la ética formal de Kant busca encontrar un fundamento racional para la estipulación de principios morales universales.

norma suprema de su correcto enjuiciamiento. Pues lo que ha de ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que también tiene que suceder *por mor de la misma* (...) la mera ley por sí puede ser un objeto de respeto, y con ello un mandato. Ahora bien, una acción por deber ha de apartar por entero el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad: así pues, no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla a no ser objetivamente la *ley* y subjetivamente el *respeto puro* por ésta ley práctica, y por tanto la máxima\*<sup>138</sup> de dar seguimiento a esa ley aún con quebranto para todas mis inclinaciones”<sup>139</sup>

Hay pues, básicamente, tres tipos de conducta que se oponen en la ética kantiana: el actuar conforme a nuestras inclinaciones, el actuar conforme al deber y el actuar por deber. La única que será admisible para Kant como parte de una metafísica de las costumbres es la tercera, pues la verdadera finalidad de la razón práctica es la de producir una *voluntad que es buena en sí misma* y no una voluntad que es buena con base en los fines a los que es dirigida.

Actuar conforme a nuestras inclinaciones significa, como ya se puede inferir, que no existe ningún principio moral común que rijan nuestras acciones, pues éstas se definen a partir de nuestros deseos privados. Un ejemplo de este tipo de conducta es lo que comúnmente conocemos como *hedonismo*, que en su versión más arcaica implica el actuar única y exclusivamente a partir de mis deseos con el único fin de satisfacerlos.

Por otro lado, el actuar conforme al deber implica que, si bien actuamos conforme a leyes que nos dictan lo que es correcto y las conocemos y aceptamos como necesarias, al final las seguimos, simplemente, porque consideramos que nos benefician privadamente, cayendo de nueva cuenta en un actuar con base en nuestras inclinaciones.

Ahora bien, el actuar por deber, que es el único que le importa a Kant tomar en cuenta, es posible gracias a la voluntad, que es lo único que puede ser considerado como bueno en sí mismo. La voluntad, es decir, aquella fuerza que

---

<sup>138</sup> “\* La máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica” Nota del autor a pie de página.

<sup>139</sup> Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Ariel S. A, Barcelona, 1999, pp. 131.

nos inclina hacia el querer, no es buena dependiendo de a qué objetivo nos incline, es buena porque nos inclina a querer. La razón, en su modo de uso práctico, debe inclinar al hombre a conducir esa voluntad hacia fines que representen un beneficio común y eso solamente se puede lograr apelando a imperativos. El imperativo que va a definir la conducta por deber es el imperativo categórico.

El imperativo categórico nos dice que debemos actuar con base en máximas que puedan ser convertidas en leyes universales, es decir, que debemos imaginar que todas nuestras acciones morales, cualquiera de ellas, no importa donde se lleve a cabo, debería ser la forma en que todos deberían actuar. Es decir, si yo tengo hambre pero no tengo dinero, sé que puedo hacer varias cosas para remediar mi situación, e.g., puedo robar comida para saciar mis apetencias. Kant nos dice que debemos imaginar esa acción como una ley de comportamiento universal y preguntarnos si *todo ser racional debería actuar así* y comprender de esta manera las consecuencias de nuestros actos, de tal forma que lleguemos a la conclusión de que ese modo de conducta (robar comida) es irracional pues, si cualquiera que tuviera hambre robará para saciarse, eso implicaría el fin del comercio de alimentos, lo cual implicaría la falta de alimentos y con ello, la muerte de muchas personas.<sup>140</sup>

Actuar por deber, entonces, de la manera en que Kant lo estipula, se define a partir de las siguientes tres proposiciones, a saber:

- 1.- Todas nuestras acciones son llevadas a cabo no por inclinación, sino por deber.
- 2.- Una acción por deber tiene su valor moral única y exclusivamente en el principio de querer (la voluntad) según el cual ha acontecido la acción, sin tener en cuenta ningún objeto de la facultad del desear.

---

<sup>140</sup> Existen varias objeciones a la ética formal kantiana, entre las más conocidas se encuentran tanto las de G. W. F. Hegel como las de Paul Ricoeur. No puedo exponer ambas posiciones críticas por falta de espacio, pero sería dogmático afirmar que la ética kantiana no conlleva a paradojas insuperables. Quede pues registrado que aquí sólo se expone el pensamiento del filósofo alemán como parte de los fundamentos que hacen posible la comprensión de su pedagogía, sin afán de imponer ningún juicio valorativo sobre su contenido.



### 3.- El deber es la necesidad de la acción por respeto de la ley<sup>141</sup>

Desde estos postulados, Kant definirá la imagen ideal del hombre ilustrado, delimitada por el uso libre de la razón que a su vez define la imagen del ciudadano moderno. Esta imagen otorga sentido y dirección a la práctica pedagógica que Kant considera indispensable para la garantía de formación del hombre ilustrado, las pautas a seguir, las consideraciones y determinaciones de la práctica educativa son lo que podemos encontrar en su *Pedagogik*.

Ahora, según Miguel Salmeron, la formación (Bildung) dentro de la cultura alemana, pero más concretamente, dentro del sistema filosófico de Kant, es una idea: "Kant distinguía entre concepto e idea. Los conceptos (si no son a priori o categorías) son abstracciones de la experiencia que realiza el entendimiento. Las ideas son síntesis de la razón que exceden el alcance de los sentidos y son necesarias para pensar todos los objetos relacionados con ellas. La formación es una idea de la razón práctica porque sirve al hombre para pensarse a sí mismo y para pensar qué quiere hacer de sí mismo."<sup>142</sup>

La formación (Bildung) es entonces, una idea. Al respecto del carácter de las ideas en el sistema kantiano, me gustaría presentar la siguiente cita en donde Kant recurre a la noción de Idea en Platón para explicar la manera en que las ideas, como síntesis de la razón, *sirven de base para toda aproximación a la perfección moral*:

Platón se sirvió del vocablo *idea* de tal suerte, que es evidente que él entendió por tal algo que no sólo no es extraído de los sentidos, sino que sobrepasa con mucho los mismos conceptos del entendimiento, de los que se ocupó Aristóteles, ya que nunca se halla en la experiencia algo que concuerde con esa idea. Las ideas son para Platón **arquetipos de las cosas mismas**, no simples claves, al modo de las categorías, de experiencias posibles. En su opinión, surgían de la razón suprema, desde la cual habrían llegado a la razón humana. Pero ésta no se encuentra ya en su estado primitivo, sino que se ve obligada a evocar trabajosamente, por medio de la reminiscencia (que se llama filosofía), las antiguas ideas, ya muy oscurecidas. (...) Platón observó perfectamente que nuestra capacidad cognoscitiva experimenta una necesidad muy superior a la consistente en un mero deletreo de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia. Observó también que nuestra razón se eleva naturalmente hacia conocimientos tan altos, que ningún objeto

---

<sup>141</sup> Cfr., Ibid.

<sup>142</sup> Salmerón, Miguel, op cit, pp. 15.

ofrecido por la experiencia puede convenirles, a pesar de lo cual estos conocimientos no son meras ficciones, sino que poseen su realidad objetiva.

El terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue el de todo lo práctico, es decir, el de la libertad, la cual depende, a su vez, de conocimientos que son producto genuino de la razón. Quien quisiera derivar de la experiencia los conceptos de la virtud y convertir lo que, en el mejor de los casos, es un simple ejemplo de explicación imperfecta en modelo de fuente cognoscitiva (que es el modo de proceder de muchos), haría de la virtud algo ambiguo y mudable según el tiempo y las circunstancias, algo inservible para constituir una regla. En cambio, cuando alguien es presentado a cualquier persona como modelo de virtud, esta persona sabe que sólo en su cabeza se halla el verdadero original con el que confronta el supuesto modelo y a la luz del cual emite su veredicto. **Ese original es la idea de virtud, con respecto a la cual todos los posibles objetos de experiencia sirven de ejemplos (pruebas de que lo ordenado por el concepto de razón es factible hasta cierto punto), pero no de arquetipos.** El que un hombre jamás actúe de forma adecuada al contenido de la idea de virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico. En efecto, sólo por medio de esta idea es posible juzgar sobre el valor moral o falta de valor. Consiguientemente, es ella la que necesariamente sirve de base a toda aproximación a la perfección moral, por muy apartados de la misma que nos tengan los obstáculos de la naturaleza humana, obstáculos cuya importancia es imposible precisar<sup>143</sup>.

¿Y cuáles serían esos obstáculos a los que se refiere Kant y que deben ser superados por el hombre si es que quiere aproximarse a la perfección moral? La superación de esos obstáculos es lo que definirá a la imagen del hombre ilustrado.

#### **4.3.1.3 El *êthos* del hombre ilustrado y la pedagogía kantiana.**

En concreto, son los obstáculos de la naturaleza humana los que impiden que el hombre haga uso de su propia razón: la pereza y el miedo. La superación de la minoría de edad, la lucha contra la pereza y el miedo representa la condición de libertad del hombre ilustrado y con ello, marcan el marco desde el cual se define un ideal de cultura que se basa en el dominio del sujeto en la época moderna. Se busca, primordialmente, la *superación* de una condición arcaica del hombre que implica dejar atrás una condición de naturaleza primigenia que le impide a éste constituirse como ciudadano, como cosmopolita.

Por ello, la pereza y el miedo serán consideradas fuerzas que mantienen al hombre en esa naturaleza primigenia indeseable, en la minoría de edad, Por lo tanto, el hombre ilustrado no es una metáfora, es una posibilidad otorgada por la

---

<sup>143</sup> [A314-315/B371-372] Negritas mías.

Naturaleza (con mayúscula) que se caracteriza por el uso libre y público de la razón. No se trata pues, de convertir al hombre en algo que este fuera de sí mismo, algo absolutamente fuera de aquello que le fue dado por Naturaleza; el hombre ilustrado es, al igual que el conocimiento científico, una posibilidad que la razón, como facultad del conocimiento, posibilita. Notamos de entrada la diferencia entre dos tipos de naturaleza, una que mantiene al hombre en un estado de *no formación*, frente a otra que le otorga la posibilidad de *formarse*.

En el ensayo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), el autor afirma:

PRIMER PRINCIPIO. *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada.*<sup>144</sup>

SEGUNDO PRINCIPIO. *En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos.*<sup>145</sup>

TERCER PRINCIPIO. *La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la razón.*<sup>146</sup>

CUARTO PRINCIPIO. *El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones en el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas.*<sup>147</sup>

QUINTO PRINCIPIO. *El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general.*<sup>148</sup>

Y en su ensayo titulado *¿Qué es la ilustración?* dice:

*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.*

La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorennnes*); también lo son de que se haga tan

---

<sup>144</sup> Emmanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2009, pp. 42.

<sup>145</sup> *Ibíd.*

<sup>146</sup> *Ibíd.*, pp. 44

<sup>147</sup> *Ibíd.*, pp. 45

<sup>148</sup> *Ibíd.*, pp. 48

fácil para otros erigirse en tutores. Es tan cómodo no estar emancipado! (sic) [Immanuel Kant, 2009: 25]

“Pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, estímulo? Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su *uso privado* se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*. Ahora bien; existen muchas empresas de interés público en las que es necesario automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el Gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer. Pero es la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita de los hombres, por lo tanto, en calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios en los que le corresponde, en parte, la consideración de un miembro pasivo. Por eso, sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, en calidad de entendido, haga observaciones sobre fallas que descubre en el servicio militar y las exponga al juicio de sus lectores. El ciudadano no se puede negar a contribuir con los impuestos que le corresponden; y hasta una crítica indiscreta de esos impuestos, cuando tiene que pagarlos, puede ser castigada por escandalosa (pues podría provocar la resistencia general). Pero ese mismo sujeto actúa sin perjuicio de su deber de ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la inadecuación o injusticia de las gabelas.”<sup>149</sup>

Kant es bastante claro en sus disertaciones. Si hacemos una relación con los postulados éticos que ya mencioné en el apartado anterior, encontramos una relación fundamental entre ellos. La ética kantiana funciona pues, como fundamento de su proyecto de formación, y a la vez, su teoría del conocimiento posibilita su ética, siendo ambas de carácter formal o bien, trascendental.

Sin embargo, la puesta en práctica de este proyecto, como bien indica Kant, no es algo que deba acontecer en privado, pues la formación está determinada por la concreción de un tipo de Estado, relacionando de esa manera al *ethos* del hombre ilustrado con un proyecto de carácter político.

---

<sup>149</sup> Emmanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2009, pp. 28,29.

La educación tiene por lo tanto, un papel de suma importancia para la formación de este ideal de hombre que representa, en individual, el ideal que toda la humanidad puede alcanzar. Los principios que deben regir esa práctica educativa se encuentran expresados en su pedagogía, que depende enteramente de una de las preguntas fundamentales a las que debe dar respuesta la filosofía, la pregunta ¿Qué es el hombre?

Como ya habíamos indicado anteriormente, cuando hablamos de la metafísica y de la forma de sus preguntas, indicamos también que cuando en la filosofía acontece la pregunta por el qué de lo ente, en ella ya viene dada una interpretación anterior de ese qué, de la *quiddidad*, es por ello que en el caso del pensamiento kantiano y de su filosofía, es posible comprenderla como esencialmente moderna en tanto que la respuesta por el ser del hombre viene determinada por una interpretación de este como sujeto privilegiado, tal como habíamos indicado.

Desde este panorama, la pedagogía de Kant habrá de configurarse partiendo de dichas pre-suposiciones, en el sentido en que es una pedagogía pensada para el sujeto, para el hombre moderno, para un ser que aspira a ser libre, autónomo y cosmopolita.

Existe por tanto, una exigencia importante, la necesidad imperante de una educación que llevará al hombre a constituirse como ser racionalmente libre y autónomo. ¿Por qué es necesaria la educación? Según lo establecido, tanto en su ética, como en su filosofía de la historia (de la cual se extrajeron los 5 principios expresados en su ensayo *Ideal de una historia universal en sentido cosmopolita*) el hombre es la única criatura que requiere una educación porque es la única criatura dotada de la posibilidad de ser racional por Naturaleza, es decir, no es en sí mismo lo que debiera ser, pues la razón no actúa por instinto. Los animales restantes, en cambio, son ya todo lo que pueden ser, pues todo lo que son es instinto: “La razón en una criatura significa la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente sino que

necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento.”<sup>150</sup> “Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es, sino lo que la educación le hace ser.”<sup>151</sup>

El hombre no es solamente instinto, ni puede abandonarse a ser lo que le determinan sus más inmediatas inclinaciones, pues esto lo aprisionaría en la barbarie irremediabilmente. Entiéndase entonces a la educación como aquella actividad que permite al hombre salir de su animalidad, de su barbarie; al encaminarlo en el desarrollo absoluto de sus disposiciones y que se compone de tres momentos o dimensiones, a saber, la educación es: disciplina, instrucción y cuidados pues “El hombre es la única criatura que ha de ser educada. Entendiendo por educación los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la educación.”<sup>152</sup>

En este momento, vale la pena hacer una acotación con respecto a la traducción de la cual se retoma el párrafo anterior, pues parece reiterativo que se incluya la palabra educación como parte de la definición en torno al significado de la educación. En la versión original en alemán, titulada *Über Pädagogik*, Kant utiliza dos palabras que son traducidas ambas como educación: *Erziehung* y *Bildung*. Ahora bien, cuando Kant dice “entiendo por educación”, en la versión original hace uso de la palabra *Erziehung*, cuando dice “juntamente con la educación” hace uso de la palabra *Bildung*.

Ambas, son traducidas como educación y, sin embargo, albergan dos significados que es pertinente rescatar como parte importante de la teoría pedagógica moderna. Al parecer, hay una actividad que es denominada como educación en términos más generales (*Erziehung*) y que adquiere sentido gracias a la existencia de otro concepto, la palabra *Bildung*.

El uso de la palabra *Bildung* en la teoría pedagógica alemana tiene características interesantes que se remiten a su etimología. Como ya se comentó, Miguel

---

<sup>150</sup> Kant, Emmanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, op cit, pp. 42, 43

<sup>151</sup> Kant, Emmanuel, *Sobre pedagogía*, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro, Córdoba, 2008, pp. 10.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, pp. 6.

Salmerón nos ofrece un análisis etimológico muy esclarecedor al respecto. El autor propone no hacer uso en el español de la palabra formación como equivalente a Bildung, pues al realizar la traducción se pierde el juego lingüístico que Bildung otorga si identificamos su procedencia etimológica en la palabra Bild, la cual tiene dos acepciones en alemán: imagen y forma. Es precisamente esta acepción de Bildung la que aparece en Kant, que como ya vimos anteriormente, es catalogada como una idea de la razón práctica.

Se había acotado anteriormente, que, para Kant, el hombre es lo que la educación (*Erziehung*) le hace ser, y afirma:

Por la educación, el hombre ha de ser, pues:

a) *Disciplinado*. Disciplinar es tratar de impedir que la animalidad se extienda a la humanidad, tanto en el hombre individual, como en el hombre social. Así, pues, la disciplina es meramente la sumisión de la barbarie.

b) *Cultivado*. La cultura comprende la instrucción y la enseñanza. Proporciona la habilidad, que es la posesión de una facultad por la cual se alcanzan todos los fines propuestos. Por tanto, no determina ningún fin, sino que lo deja a merced de las circunstancias.

Algunas habilidades son buenas en todos los casos; por ejemplo, el leer y escribir; otras no lo son más que para algunos fines, por ejemplo, la música. La habilidad es, en cierto modo, infinita por la multitud de los fines.

c) Es preciso atender a que el hombre sea también prudente, a que se adapte a la sociedad humana para que sea querido y tenga influencia. Aquí corresponde una especie de enseñanza que se llama la *civilidad*. Exige ésta buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia, mediante las cuales pueda servirse de todos los hombres para sus fines. Se rige por el gusto variable de cada época. Así, agradaban aún hace pocos años las ceremonias en el trato social.

d) Hay que atender a la *moralización*. El hombre no sólo debe ser hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual sólo escoja los buenos. Estos buenos fines son los que necesariamente aprueba cada uno y que al mismo tiempo pueden ser fines para todos.<sup>153</sup>

De aquí podemos extraer el segundo supuesto que da sentido a la teoría pedagógica de Kant, y que tiene que ver directamente con los fines de la educación: el hombre tiene un destino, ese destino es formarse, en civilidad, yendo en contra de la naturaleza, o bien, de sus inclinaciones hacia la libertad, tomando por libertad la libre realización de las pasiones. Ser libre, en ese sentido, es ir en contra del espíritu de ilustración, es decir, es tornarse un ser egoísta, pues no se busca el bien como fin común, sino como beneficio propio, cuestión que ya

---

<sup>153</sup> Ibid, pp. 21.

se trató anteriormente cuando hablamos de la diferencia entre actuar por inclinación, actuar conforme al deber y actuar por deber. Sólo el actuar por deber está determinado y guiado por imperativos categóricos.

Sin embargo, hay otro tipo de libertad hacia la cual sólo la educación, y más concretamente, la formación (*Bildung*) pueden encaminar al hombre, es decir, la libertad como una propiedad de la voluntad. El papel de la libertad como principio ético en Kant es imprescindible, pues es gracias a ésta, entendida como una propiedad de la voluntad, que el hombre puede ser formado para alcanzar su destino:

“Por *voluntad* se entiende una especie de causalidad de los seres vivos en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad por la cual puede ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen, así como por *necesidad natural* hemos de entender aquella propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser empujados a la actividad por el influjo de causas ajenas a ellos.

La citada definición de libertad es negativa y, por lo tanto, infructuosa para conocer su esencia, pero de ella se deriva un concepto positivo de la misma que es extraordinariamente rico y fructífero. El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *ley*, según la cual, por medio de algo que llamamos «causa», ha de ponerse algo, la consecuencia, de donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no por eso carece de ley, sólo que se trata de una causalidad según leyes inmutables, aunque de distinta especie, pues de otro modo una voluntad libre vendría a ser algo absurdo. La necesidad natural es una heteronomía de las causas eficientes, pues cualquier efecto sólo es posible siguiendo la ley de que alguna otra cosa determine la causa eficiente de la causalidad. ¿Qué puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Ahora bien, la proposición *la voluntad es, en todas sus acciones, una ley para sí misma* caracteriza únicamente el principio de actuar sólo según aquella máxima que puede presentarse como una ley universal. Justamente ésta es la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa.”<sup>154</sup>

Para que el hombre pueda ser libre, debe tener un rango que le indique cuales son los límites de su libertad, en tanto ha de considerarse necesaria y natural su tendencia a vivir en comunidad. De esta forma, plantear límites para la libertad es plantear una serie de reglas o leyes que regulen las acciones; así, se busca que estas leyes lleven a la voluntad del hombre a actuar basando sus acciones y fines en leyes universales y necesarias para la preservación de la vida cosmopolita en ciudadanía:

---

<sup>154</sup> Kant, Emmanuel, op cit, pp. 35



(...) “sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, como sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie”<sup>155</sup>

Para que el hombre pueda lograr el desarrollo de todas sus disposiciones, la educación no debe prescindir de ninguna de sus partes, por tanto, tendrá la misma importancia la educación física que la educación práctica. La educación o *Erziehung* se divide en dos clases: educación física y educación práctica o moral. La educación física se refiere a los cuidados necesarios para garantizar la salud del hombre, y en ese aspecto, tiene analogía con los cuidados que los animales procuran a sus crías. La educación práctica o moral es aquella que proporciona una formación al hombre para el ejercicio de la vida en libertad.

Así pues, es sólo la educación práctica aquella que posibilita el desarrollo de las disposiciones que le permiten al hombre vivir en libertad y a la vez, alcanzar una *constitución civil perfectamente justa*.

La educación moral depende en gran medida del concepto de formación, porque es bajo el significado de ésta que adquiere sentido pensar en la educación como práctica. Si no existe la idea de formación en la pedagogía, no es posible pensar en una educación como moral y por tanto, no sería posible pensar al hombre como un ente civilizado.

Para Kant, el hombre es arrastrado a vivir en sociedad porque no le sería posible el desarrollo de su racionalidad en soledad, y esto, ha de ser tomado como un mandato de la Naturaleza, es decir, algo de lo que no puede escapar mientras quiera seguir perteneciendo al género humano. Las características de la formación en la pedagogía kantiana van de la mano con los supuestos que él admite como parte de su perspectiva hacia el hombre-animal (es decir, el hombre sin

---

<sup>155</sup> Kant Emmanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” op. cit., pp. 48, 49.

educación), pues es gracias a la educación práctica que el hombre puede sobrepasar su estado de animalidad, con la finalidad de alcanzar el ideal que subyace a la imagen de hombre civilizado, o de hombre ilustrado.

Este ideal o idea de formación o *Bildung* comprende una serie de consideraciones que han de ser tomadas en cuenta, en tanto significa el desarrollo de *todas las disposiciones del ser humano*. Pero ¿a qué se refiere Kant cuando dice *todas las disposiciones del ser humano*?

Cuando habla de la estructura de la educación práctica, el autor identifica tres dimensiones de la formación, a saber: la formación escolástico-mecánica (la habilidad), la formación pragmática (la prudencia) y la formación moral (la moralidad). Las tres son tomadas y entendidas como *Bildung*, pues sólo al conjuntarlas entre sí, y con las disposiciones desarrolladas en la educación física, se puede alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones del ser humano:

“El hombre necesita de la formación escolástica o instrucción para llegar a alcanzar todos sus fines. Le da un valor en cuanto a sí mismo como individuo. La educación por la prudencia le hace ciudadano, porque adquiere un valor público. Aprende con ella, tanto a dirigir la sociedad pública a sus propósitos como a adaptarse a ella. Finalmente, por la formación moral adquiere un valor en relación con toda la especie humana.”<sup>156</sup>

“La educación práctica comprende: a) la habilidad; b) la prudencia; c) la moralidad. En lo que se refiere a la habilidad, se ha de procurar que sea sólida y no fugaz. No hay que adoptar aire de conocer cosas que después no se pueden realizar. Hay que buscar la solidez en la habilidad, y que llegue a ser esto, poco a poco, por hábito en el modo de pensar. Es lo esencial del carácter de un hombre. La habilidad es necesaria para el talento.

Por lo que toca a la *prudencia*, consiste en el arte de colocar nuestra habilidad en el hombre; es decir, ver cómo puede servirse de ellos para sus intenciones. Requiere esto varias cosas. Propiamente, es lo último en el hombre; pero por su valor merece el segundo lugar (...)

La *moralidad* concierne al carácter. *Susline et abstine* es prepararse a un prudente moderación. Para formar un buen carácter es necesario suprimir las pasiones. Hay que acostumbrar al hombre a que sus inclinaciones no lleguen a ser pasiones, y a pasar sin lo que se le niegue. *Sustine*, significa: soporta y acostúmbrate a soportar.”<sup>157</sup>

Entiéndase por tanto, que la palabra *Bildung* asume las tres dimensiones de formación que el autor considera pertinentes a la educación práctica, sin embargo, para el desarrollo de todas las disposiciones del ser humano no puede ser dejada

---

<sup>156</sup> Kant, Immanuel, op cit, pp. 32.

<sup>157</sup> Ibid, pp. 85-87.

de lado la educación física. Al contrario, sería maléfico para el hombre, formar su espíritu físicamente sin tomar en cuenta la formación de su carácter práctico.

En un pasaje interesante donde Kant habla de la educación física, hace patente que considera más importante la educación práctica en tanto está es aquella que nos permite sobrepasar nuestro estado de naturalidad:

“Dar leyes a la libertad es muy otra cosa que formar (*bilden*) la Naturaleza. La naturaleza del cuerpo y la del alma están de acuerdo en que se ha de impedir perturbar su recíproca educación, y en que el arte aún ha de añadir algo tanto a una como a otra. Por consiguiente, -de alguna manera- puede llamarse física a la educación del alma como a la del cuerpo. La formación física del espíritu se diferencia de la formación moral en que ésta no se refiere más que a la libertad y aquella sólo a la naturaleza. Un hombre puede estar físicamente muy cultivado, puede tener el espíritu muy formado, pero estar moralmente mal educado y ser una mala criatura.”<sup>158</sup>

A lo largo de todo el apartado en donde describe el significado de la Bildung, Kant enfatiza en que el desarrollo de alguna de las disposiciones del hombre, por separado, o en detrimento de alguna otra, no permite el alcance total del desarrollo de la humanidad. Pero a pesar de ello, la Bildung que se remite a las cuestiones morales es primordial para alejarse y superar por completo las líneas que unen al hombre con su naturaleza animal e individualista.

A partir de este punto podemos comenzar a identificar el sentido de la Bildung como una idea, es decir, como una síntesis. Todo aquello que el hombre pueda pensar sobre sí mismo y sobre lo que desea hacer de sí mismo se contiene en el concepto Bildung, el cual, no permite separaciones ni disgregamientos, al menos, en Kant.

Gracias a la adquisición de este significado para la formación, es posible establecer una metodología determinada de acción que ayude al desarrollo total de todas las disposiciones del hombre. Kant utiliza a la Bildung como idea porque su pedagogía permanece conectada con su teoría del conocimiento, su filosofía de la historia y su ética. Esta conexión deriva en una perspectiva en torno a la educación, la cual, depende del sentido mismo de idea. Si Kant no tuviera detrás de su pedagogía toda una filosofía que sustentará teóricamente el significado de

---

<sup>158</sup> Ibid, pp. 58.

palabras como conocimiento, verdad, razón, idea, libertad, hombre, naturaleza y Naturaleza; su pedagogía no podría haber sido emitida, no al menos de la manera en que él lo presenta, es decir, coherente con el significado de aquellos conceptos.

Sin embargo, Kant jamás considera necesario que la pedagogía sea una ciencia, es más, ni siquiera discute la posibilidad de que lo sea en su proyecto filosófico, pues como ya veíamos, la interesa discutir las razones necesarias y suficientes para la posibilidad de las matemáticas, la física y la metafísica como ciencias. Sin embargo, no por ello es desdeñada como necesaria en el proyecto de formación del autor, al contrario, tiene un peso y lugar equivalente al que sus principios filosóficos tienen.

Aun así, percibimos diferencias fundamentales en la manera en que Kant describe al conocimiento en relación con los dos autores anteriormente señalados, Platón y Eckhart, pues sobre todo, Kant intenta desentrañar los límites del mismo basándose en el uso de facultades cognoscitivas. Platón y Eckhart creen que es posible trascender esos límites hacia el conocimiento de las cosas en sí, aquello que Kant denomina como noumenos o númenos, pero debido a que ello implicaría, siguiendo a Kant, que la razón teórica haga inferencias lógicamente inválidas, pues tendríamos que sustentar aquellas inferencias en objetos de la metafísica, la forma de proceder de Platón y de Eckhart serían inválidas.

Esto principalmente porque también la noción de fundamento, en la modernidad, se suscribe al ámbito de lo subjetivo, y es ahora, desde lo subjetivo, que se concibe precisa y necesaria una indagación que arroje las condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento.

En el siguiente capítulo se discutirá finalmente, la manera en que la reflexión pedagógica y con ello, la manera en que se reflexiona y se piensa a la formación del hombre, también irán progresivamente subsumiendo ante las demandas de la época moderna, sobre todo, frente a la demanda de racionalidad, exactitud y objetividad que son impuestas por la epistemología desde el marco del positivismo decimonónico.

## **5. La pedagogía frente al positivismo y a la racionalidad objetiva.**

En este capítulo se pretende presentar, tanto un panorama general de cómo durante el siglo XIX la pedagogía se enfrenta a las exigencias epistemológicas de la filosofía que no habrá de poder cumplir, por lo que habrá de quedar reducida a una *teoría práctica* al servicio de las ciencias de la educación. Además, se discute cómo la noción de racionalidad que tiene sentido desde el contexto de la modernidad, efectivamente, no puede mantener una relación con la pedagogía sin reducir su práctica a ser una especie de técnica al servicio de intereses que están fuera de la reflexión de la formación como parte del estudio pedagógico, aunque esto no necesariamente implique que dichas reflexiones carezcan de racionalidad, pues se intentará rescatar otro sentido de racionalidad, la racionalidad subjetiva, que puede relacionarse con el actuar pedagógico sin mermar la posibilidad de seguirla relacionando con la formación.

### **5.1 Positivismo y pedagogía.**

El positivismo es una tradición filosófica de pensamiento que se inicia en Francia, a principios del siglo XIX y tiene a su máximo exponente en Auguste Comte, autor del libro *Discurso sobre el método positivo* publicado en 1844, en donde se defiende un monismo metodológico, es decir, la consideración de un método único para la ciencia, así como una visión positiva del avance del conocimiento y de la historia de la humanidad.

En el primer capítulo de su libro, Comte nos habla de aquello que él considera como la *ley de evolución del intelecto de la humanidad* o *ley de los tres estadios*, bajo la cual se da el despliegue de la evolución de la razón humana. Los tres estadios son: teológico, metafísico y positivo. Comte considera que el estadio positivo es el estadio en el que la razón asciende a su máximo desarrollo, concretándose éste en la posibilidad de racionalizar toda la realidad bajo la forma de la ciencia, que ahora no solamente se dedicará al estudio de la naturaleza, sino también al de los fenómenos sociales.

Para Comte, el paso de la humanidad por los estadios anteriores al positivo es transitorio y preparatorio para la llegada al tercer estadio, que es el positivo. La característica principal de este último estadio, el positivo, radica en considerar que la razón es capaz de ordenar el mundo de tal forma que el ordenamiento de las cosas (hechos) que en él existen permita la concreción de ciertos fines, fines que también han de ser establecidos por el uso de la razón. Entonces, el mundo se compone de cosas o hechos que aparecen relacionados entre sí, así pues, tanto la religión como la metafísica han tratado de explicar la naturaleza de esas relaciones, sin embargo, la ciencia y en específico, el uso de la razón como ordenadora de esas relaciones, puede fundamentarlas de manera en que ni la religión ni la metafísica pueden, es decir, gracias a la verificación empírica. Gracias al método de la ciencia, al método inductivo, es posible discernir qué relaciones están justificadas en hechos y cuáles no.

La ciencia se presenta ahora como el sistema de conocimiento más confiable y eficaz, capaz de otorgar no solamente tecnología útil al área de la industria o a la economía, sino también capaz de conferir todo un canon de ordenamiento para la vida social, para el establecimiento de normas morales y jurídicas, e incluso, para discernir la importancia del tratamiento de problemas filosóficos; el mundo se torna de pronto positivamente positivo: “El progreso científico, al destruir las doctrinas teológicas y metafísicas, privó de fundamento a la organización social de la Edad Media. A partir del siglo XV cristalizó la tendencia a fundar todo raciocinio sobre hechos observados y debatidos-, y esta tendencia condujo a la reorganización de la astronomía, de la física y de la química sobre una base positiva. Tal tendencia había de extenderse a todas las demás ciencias y, por tanto, a la ciencia general, que es la filosofía. Vendrá, pues, una época en la cual la filosofía será *positiva*, y la filosofía positiva será el fundamento de un nuevo sistema de religión, de política, de moral y de instrucción pública. Sólo en virtud de este sistema el mundo social podrá volver a adquirir su unidad y su organización, que no pueden ya fundarse en creencias teológicas o en teorías metafísicas” [Nicola Abbagnano, 237, 1956]

Pero ¿qué importancia tendría este advenimiento del pensamiento filosófico en positivista con relación a la pedagogía? Si bien ya podemos encontrar en pensadores anteriores a Comte, tales como Rene Descartes, David Hume o Emmanuel Kant una tendencia a problematizar la naturaleza del conocimiento, es gracias al pensamiento positivista que la pedagogía se verá enfrentada con la posibilidad de ser convertida en *la ciencia de la educación*. Esta tendencia lograrían afectar de maneras diversas la posición de la pedagogía como campo de estudio de la educación, en tanto es, precisamente en esta época, en el siglo XIX, cuando nacen las denominadas ciencias sociales, tomando partido también en el estudio de la educación como hecho social. La ciencia está ahora al servicio de la razón y la filosofía es aquello que explica la posibilidad de relación entre ciencia, razón y mundo.

Ahora bien, con respecto a la relación entre el positivismo y la pedagogía, es posible encontrar en el pensamiento de otro filósofo francés una referencia directa a cómo ha de ser establecida esta relación. En su libro *Educación y sociología* publicado en 1902, Émile Durkheim nos presenta las razones por las cuales la pedagogía es entendida como un tipo de especulación alejado del canon científico cuando afirma:

En efecto, para que pueda llamarse ciencia a un conjunto de estudios, se *necesita*, y es *suficiente*, que éstos presenten los caracteres siguientes:

1.º Hace falta que versen sobre hechos adquiridos, realizados, ofrecidos a la observación. En efecto, una ciencia se define por su asunto; supone, por consiguiente, que este asunto existe, que se le puede indicar con el dedo, de algún modo, señalando el sitio que ocupa en el conjunto de la realidad;

2.º Hace falta que estos hechos presente entre sí la suficiente homogeneidad para que se les pueda clasificar en una misma categoría. Si fueran irreductibles los unos frente a los otros habría no una ciencia, sino tantas ciencias diferentes como especies distintas de cosas que estudiar.

3.º (...) La ciencia empieza desde que el saber, cualquiera que sea, se busca por el saber mismo (...) la investigación científica se desinteresa de las consecuencias prácticas. Dice lo que es, o, más bien, he ahí lo que sería la ciencia de la educación.

Pero del esbozo mismo que acabamos de trazar se desprende con evidencia que las llamadas teorías pedagógicas son especulaciones de un orden completamente distinto. En efecto, ni persiguen el mismo objeto, ni emplean los mismos métodos. Su

objetivo no es describir o explicar lo que es o lo que fue, sino determinar lo que debe ser. No están orientadas hacia el presente ni hacia el pasado, sino hacia el porvenir. No se proponen expresar fielmente ciertas realidades dadas, sino establecer principios de conducta.”<sup>159</sup>

Recordemos cual era el plan principal del positivismo, lo importante para el pensamiento positivista es la posibilidad de construir relaciones entre las cosas, como hechos que componen el mundo, de tal forma que sea posible discernir o identificar los medios más efectivos para lograr ciertos fines establecidos. Ahora bien, para Durkheim la educación también es un hecho o bien, es entendida como un conjunto de hechos, y ¿cuáles son los fines de la educación? Durkheim responderá que es necesario hacer un análisis en donde se destaquen no solamente los tipos de educación que han existido históricamente, sino, más importante aun, en donde se identifiquen las relaciones existentes entre estos tipos de educación para después pasar a establecer los fines de esta.

Dice pues, que la educación, a pesar de presentarse de maneras muy diversas a lo largo de la historia, parece compartir dos cualidades: es una acción ejercida por las generaciones adultas hacia las generaciones mas jóvenes y tiene por objeto fijar en las conciencias de estas generaciones jóvenes ideas en torno a la naturaleza humana, el derecho, el saber, el arte, la ciencia, la sociedad, en fin. A partir de estas dos características de la educación, Durkheim presenta una definición: *“La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que todavía no están maduras para la vida social. Tiene por objeto suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales, que exigen de él la sociedad política en su conjunto y el medio especial, al que está particularmente destinado”*.<sup>160</sup> Ahora bien, hay que dejar claro que para Durkheim la educación es, ante todo, un hecho social observable, medible y cuantificable. Es posible entonces, observar cómo se da o se ha dado la educación a través del tiempo, de tal manera que se pueda identificar los medios más eficaces para llegar a la finalidad última de la educación, es decir, que la

---

<sup>159</sup> Durkheim, Émile, *Educación y sociología*, Colofón S.A., México, 2001, pp. 105-107.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, pp. 74, cursivas del autor.



educación permita formar en los niños, hombres capaces de llevar una vida moral y social activa y productiva, pensando en las condiciones que su tiempo les impone.

La manera más eficaz para llegar a determinar los medios por los cuales es posible que la educación concrete sus fines es la ciencia. La pedagogía, al ser un campo del conocimiento que se dedica a reflexionar sobre el *deber ser* del hombre, no funciona de la misma manera que la ciencia, porque desde la pedagogía no se tiende a pensar a la educación como un hecho, sino como un conjunto de prácticas encaminadas a la concreción de una imagen ideal de hombre, por lo tanto, no tiene por objeto estudiar lo *real* sino construir un ideal y para Durkheim, esa imagen ideal presenta un grave problema: es un conjunto de especulaciones y entonces, la educación podría buscar formar hombres indeseables para la sociedad partiendo del establecimiento de ideales determinados arbitrariamente, por lo tanto, los fines de la educación deben desprenderse del estudio de la educación como un conjunto de hechos sociales y no de aquello que se cree *debe ser* el hombre.

La pedagogía, siguiendo las especificaciones de Durkheim, no cumple con las características que el positivismo supone necesarias y suficientes para ser considerada como la ciencia de la educación o bien, simplemente como una ciencia social. Pero cabría preguntarse si eso puede considerarse un problema legítimo para la pedagogía, pues, si su principal *problema epistemológico* se reduce a su imposibilidad de cumplir los parámetros establecidos por ciertas tradiciones epistemológicas para su delimitación como conocimiento científico, habrá que tomar en cuenta dos puntos importantes:

- 1.- Aquí, la posibilidad para la pedagogía de ser una ciencia consiste en la adecuación a un estándar de método que es pensado, en aquella época, como propio y único de la ciencia. En ese sentido, se asume que el método inductivo es el *único* método que puede ser utilizado por la ciencia social, en tanto este método

permite que las ciencias sociales se acerquen o se adapten a la forma de conocer típica de las ciencias empíricas. Sin embargo, la epistemología de la época y en específico, la epistemología que se basa en el empirismo y que concuerda en su noción de método con el positivismo, es una filosofía acrítica consigo misma y no será hasta mediados del siglo XX cuando, desde la epistemología, comiencen a sonar algunas fuertes críticas hacia esta pretensión de unificación del método científico, como ya pudimos ver con Rorty y Taylor.

2.- Cómo ya mencioné anteriormente, me interesa destacar que a pesar de que la pedagogía no fue ni ha sido nunca considerada como una ciencia social al margen de la epistemología decimonónica, es decir, al margen de aquella epistemología que se funda en el empirismo y en el racionalismo crítico, eso no puede significar que la pedagogía no puede estudiar a la educación o que no puede apoyarse en la filosofía de la misma forma que la ciencia lo hace, aunque podría hacerlo de manera distinta, tal y como ya vimos, sobre todo, para reflexionar y re-pensar nuestra tradición de tal forma que conceptos importantes como formación no pierdan su relevancia.

Ahora bien, frente al escenario presentado por el positivismo, parece que la pedagogía ya no tiene cabida por una razón importante, ahora existe la posibilidad de estudiar a la educación desde la ciencia social o desde las ciencias sociales, tal como percibimos en el discurso de Durkheim, así como también, la posibilidad de pensar en la configuración de una ciencia de la educación. No podemos negar que en la actualidad, es obvio que las ciencias sociales se dedican al estudio de la educación, sin embargo ¿podríamos afirmar que eso hace prescindible a la pedagogía en el estudio de la educación? Mi respuesta es no, y es una respuesta negativa debido a que considero que si creemos que es posible prescindir de la pedagogía, entonces estamos pensando que es posible de toda una tradición de siglos que antecede al juicio que emiten los positivistas decimonónicos, y que, ni si quiera es compartido por pensadores modernos, como Kant, por ejemplo.

Entonces, considero por tanto que esta aparente crisis epistemológica que supuestamente se presenta en la pedagogía a finales del siglo XIX es un reflejo de la reducción que, desde ciertas corrientes filosóficas, la filosofía misma sufre. Es por ello que el rescate de un pensamiento crítico frente a esa reducción de la filosofía se ha considerado como una valiosa ayuda para comprender las particularidades que la pedagogía otorga al estudio de la educación.

Es por ello que el esfuerzo radica, sobre todo, en intentar conjeturar de alguna manera a la pedagogía con la tradición filosófica de la Antigüedad por ejemplo, pues quizá ahí podamos tener una clave para entender que no hay necesidad de convertir a la pedagogía en nada, sino más bien, hay que seguirla pensando y repensando continuamente.

## **5.2 Las rupturas de la modernidad.**

Como hemos podido percibir hasta ahora, gracias al recorrido realizado, la pedagogía se relaciona, indiscutiblemente, con una pregunta en particular, la pregunta que cuestiona por el *deber ser* del hombre y en ese sentido, también permanece en relación con la reflexión en torno a su carácter y la manera en que habrá de relacionarse con los otros. Este cuestionamiento ha de ser resuelto desde varias posiciones, desde distintas nociones tanto de hombre como de mundo, así como a partir de la consideración de la naturaleza y el tipo de relaciones que se dan entre ellos, todo lo anterior, con la finalidad de seguir reflexionando en torno a nuestro estar en el mundo y a las posibilidades de ese estar.

Sin embargo, la reflexión anterior, que pretende ser racional y justificada, no necesariamente ha de ser, por ello, de carácter científico. Esto es algo que no puede afirmarse sin más, pues al contrario, podríamos pensar como *necesario* que la respuesta al cuestionamiento por el deber ser del hombre sea algo que parta de supuestos o principios devenidos de la ciencia, pero el caso es que la ciencia no se ocupa de resolver preguntas tales como ¿qué es el hombre?, ¿qué es el

mundo?, ¿cómo se relacionan entre sí, el hombre y el mundo (o con su realidad, o la realidad)?, ¿cómo *debería ser* el hombre? o ¿qué hay que hacer para que el hombre sea de tal o cual manera?. La respuesta a estas preguntas busca ser dada desde la filosofía y desde la pedagogía, en donde también encontramos un vasto abanico de posibilidades.

Ahora bien, todo aquello que representa el conjunto de respuestas a las preguntas anteriores está presupuesta a la hora de preguntarnos otras cuestiones tales como, ¿cómo esta relación afecta el comportamiento del hombre?, ¿cómo afecta ese comportamiento a nuestro aprendizaje?, ¿cómo se da el aprendizaje de cierto tipo de contenidos o conocimientos? o ¿cómo es posible generar aprendizajes cada vez más eficientes? El presuponer aquello que sostiene la posibilidad de estas últimas preguntas no la hace desaparecer, al contrario, la legitima, aunque al pensarlas no estemos conscientes de ello o no lo conozcamos a fondo.

La ciencia, al ocuparse primordialmente por otorgar explicaciones válidas sobre la ocurrencia de los fenómenos, ya sean naturales o sociales, tiende a hacer el segundo tipo de preguntas. Por ello, decimos que la ciencia mantiene una relación fundamental con la filosofía si consideramos que es la filosofía quien imprime el terreno teórico sobre el que ésta puede emitir sus preguntas. Las respuestas a sus preguntas son, sobre todo, particulares a las teorías, métodos y objetos de cada una de las ciencias. La pedagogía, al no ser ni haber sido nunca una ciencia, ¿podría recurrir a la filosofía, de alguna manera, para serlo?

Tomemos en cuenta dos puntos importantes que nos ayudarán en la búsqueda por una respuesta. Primero, la pedagogía se relaciona con el cuestionamiento por el *deber ser* del hombre y por la indagación de cómo habrá que vivir de tal manera que ese deber ser se manifieste como posibilidad en nuestra existencia, segundo, si tal conversión, la de la pedagogía en una ciencia, se considera posible y relevante, ¿de dónde o por qué nace esa inquietud o deseo de convertir a la pedagogía en una ciencia?

Y si lo anterior no es posible, esto le imprime nuevos matices y complicaciones al lugar que la pedagogía podría tener frente a las ciencias que también se dedican al estudio de la educación, si creemos en la educación como una actividad de singular importancia para la formación de un carácter.

Es un hecho que las ciencias sociales, la psicología y la sociología, de manera más marcada, se han dedicado al estudio de la educación y que de alguna manera, la pedagogía también se relaciona con la educación. Si tomamos en cuenta que la pedagogía es aquella área del conocimiento humano que indicaría la forma de enseñar al hombre a formarse ¿estamos diciendo con ello que su actividad es distinta de la que realizan las ciencias sociales cuando estudian la educación? No podemos afirmar sin refutaciones que todas las ciencias dedicadas al estudio de la educación arrojan los mismos resultados, ni tampoco que es posible prescindir de ellas, pero entonces, ¿qué aporta la pedagogía al estudio de lo educativo?

Y es que pareciera ser que la pedagogía nunca ha tenido un lugar común a lo largo de su propia historia, es decir, que ha sido comprendida y de hecho, usada, para expresar diferentes cosas a lo largo de su devenir pues parece ser que “la historia de la pedagogía es la historia de la racionalidad a que se adscribe, un juego de aporías que reproduce y transgrede. El potencial reproductor y renovador que la pedagogía posee nos permite afirmar que ya desde su nacimiento no se puede vivir sin ella. No obstante, la fisonomía que en nuestros tiempos adopta el saber es controvertida: hoy, la pedagogía es una práctica, una profesión, una disciplina y hasta, rayando en lo *kitsch*, se llega a creer que consiste en la buena educación del niño, reducida a la crianza o moldeamiento de la personalidad, bajo la aspiración al “desarrollo armónico de las potencialidades”, del educando, del niño, de los hombres”<sup>161</sup>

Y es precisamente esa falta de un lugar común lo que desalienta al esfuerzo por encontrar una definición teórica consecuente de lo que la pedagogía es o ha sido, o de lo que ha representado como un conjunto de prácticas en relación con la

---

<sup>161</sup> Meneses, op. cit, pp. 27

educación. Sin embargo, su conexión con lo que se ha denominado como formación nos otorga singularidades importantes a considerar al tratar, ya no de definir teóricamente a la pedagogía, sino a la hora de buscar comprender por qué es que no podemos adscribirla a una definición que nos indique, ineludiblemente, qué es eso de la pedagogía.

Sin embargo, creo, y es algo que se ha venido defendiendo a lo largo de todo este trabajo, que una de las particularidades de la pedagogía, al hacer un rescate de la formación como marco teórico desde el cual se puede impulsar a la educación, le imprime a esta última y de hecho, le reitera, la importancia de lo ético dentro de lo educativo. Esta cuestión, es decir, la reiteración de lo ético dentro de lo educativo, es algo que queda mucho más claro al comprender la importancia que la formación tienen como parte de lo que podríamos denominar como *teoría pedagógica*; sin embargo, esta reiteración, actualmente, parece ser mucho más difícil de llevar a cabo de lo que parece.

El hecho de que la pedagogía se dedique al estudio de lo que el hombre *debería ser* ha sido algo que indudablemente le ha traído problemas, sobre todo frente a la epistemología, o bien, frente a la posible determinación de sus aportaciones como conocimiento válido y valioso en nuestros días. Estos problemas a los que se ha enfrentado nuestro campo -el cual se ha resistido de alguna manera a su categorización como parte de las *ciencias sociales* en los planes de estudio de nuestra universidad- tienen que ver con eso a lo que llamamos modernidad, pero sobre todo, tal como lo indica Meneses, tienen que ver con la racionalidad, o lo que se entiende por racionalidad y el papel que ésta juega en la actividad del conocimiento. Esto no quiere decir que lo anteriormente dicho no afecte a la ciencia, en realidad también lo hace, pero la ciencia es producto de una cierta noción de racionalidad; en el caso de la pedagogía, hablamos de un campo de conocimiento que parece que se opone a la racionalidad que otorga sentido a la ciencia.

Pero ¿será posible afirmar, definitivamente y sin revuelo, que al oponerse entonces se elimina, o bien, que si no quiere ser eliminada debe entonces

subsumirse a ese tipo de racionalidad? y preguntamos ¿es el tipo de racionalidad que otorga sentido a la ciencia el único tipo de racionalidad posible?, ¿no podemos hablar de *tipos de racionalidad*?

### 5.2.2 La racionalidad subjetiva y la racionalidad objetiva.

El papel que la razón juega a la hora de conocer es y siempre ha sido de fundamental importancia. Habíamos visto con Platón que la razón, como *logos*, jamás fue desdeñada de la actividad filosófica en contra posición con la posibilidad del conocimiento de las Ideas, al contrario, el uso de la razón era de suma importancia para la posibilidad del conocimiento de las ideas entendido éste como *episteme*. Pero entonces, ¿qué queremos decir cuando hablamos de razón?

Max Horkheimer, en su *Crítica de la razón instrumental* (1967) indica que, en efecto, a pesar de que la razón parece fundamental para la actividad del conocimiento, es evidente que cuando se nos pide dar una definición de ella, tendemos a considerar que esa petición es superflua, pues parece que no hay *necesidad* de hacer ello porque la razón se *explica por sí misma*.<sup>162</sup>

Podemos considera primeramente a la razón como un tipo de capacidad, función, facultad (de hecho así es como la define Kant, tal y como ya se mencionó), que de alguna manera nos *sirve* en la actividad de conocer. Así pues, podemos afirmar entonces que

“el poder que, en última instancia, posibilita los actos razonables, es la capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido específico, o sea el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. Esta especie de razón puede designarse como razón subjetiva. Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no, Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende la del individuo.”<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Cfr., Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 15.

<sup>163</sup> Ibid, pp. 16, 17.

Pero este tipo de razón, definida por el autor como razón subjetiva, ¿es el mismo tipo de razón de la que hablaba Platón, por ejemplo, como parte fundamental a la hora de acercarse al conocimiento de las Ideas? Horkheimer indica que durante mucho tiempo existió otra visión, anterior y distinta, de la razón, noción a la que denomina como *razón objetiva*, la cual no negaba en absoluto a la razón de tipo subjetiva:

Tal visión afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaban sobre una teoría objetiva de la razón. Esta aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad. La estructura objetiva de ésta —y no sólo el hombre y sus fines— debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales. Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recaía más en los fines que en los medios. La ambición más alta de este modo de pensar consistía en conciliar el orden objetivo de lo “racional” tal como lo entendía la filosofía, con la existencia humana, incluyendo el interés y la autoconservación: Así Platón, en su República, quiere demostrar que el que vive bajo la luz de la razón objetiva es también afortunado y feliz en su vida. En el foco central de la teoría de la razón objetiva no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones —por mitológicas que puedan antojársenos hoy— que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de cómo realizar las metas supremas.<sup>164</sup>

Podríamos distinguir por lo tanto entre dos tipos de racionalidad, primero, la razón como una capacidad subjetiva del intelecto, y segundo, la razón como principio inherente de la realidad, según el propio autor. Este primer tipo de racionalidad, la razón subjetiva, se distinguirá de la primera por ser un elemento o cualidad intrínsecamente humano, por permitir y ayudar, gracias a sus funciones, a la realización de ciertas actividades, entre las que se encuentran medir, predecir, inducir, calcular, explicar. Es, a grandes rasgos, una herramienta que nos ayuda en la *adecuación de medios a fines* específicos. Pero este tipo de razón, la razón subjetiva, al ser enteramente considerada como una *herramienta, capacidad, cualidad o facultad*, no es apta para el cuestionamiento de aquello que se entiende

---

<sup>164</sup> Ibid, pp. 17, 18.



como el fin al cual adecua ciertos medios y, este interés, el de la adecuación de medios a fines, “constituye el interés social de la ciencia y, en cierto modo, la *raison d’être* de toda teoría dentro del proceso de producción social.”

Cuando hablamos de ciencia indudablemente nos referimos a un *tipo de conocimiento* que se supone enteramente distinguible de otro tipo de saberes, saberes como el que provee la filosofía, la religión, el arte, las humanidades o el sentido común. Este tipo de saber, el científico, se caracteriza, entre otras cosas, por ser un *producto* del uso de la razón, es decir, de la razón subjetiva, en el sentido en que se requiere de ciertas actividades cognoscitivas para llevarlo a cabo. Por lo tanto, se concibe a la razón como una *facultad* del conocimiento que permite la realización de ciertas actividades, las cuales dan como resultado un producto tangible y distinguible, ese producto es la ciencia.

Por lo tanto, la ciencia moderna sería, a grandes rasgos y de manera formal, aquel producto o resultado de la actividad (o de ciertas actividades) de la razón, entendida ésta en su vertiente subjetiva. Y si retomamos la adecuación de metas a fines de la que se habló anteriormente, diremos entonces que ningún fin es más valioso, mejor, justo o racional que cualquier otro, pues lo que importa es la adecuación de los medio en sí y no los fines a los que se dirige.

Lo que importaría aquí, siguiendo al autor, no es entonces la reflexión en torno a los fines a los que se dirige el conocimiento o bien, las razones por las cuales deseamos conocer la realidad, el mundo que nos rodea o el lugar que ocupamos en él, lo más importante se reduce a la eficacia de la adecuación de medios a ciertos fines determinados de antemano. Si los fines, en sí mismos, son racionales o no, eso no ha de importar demasiado.

Ahora bien, regresemos un momento a Platón. En su diálogo titulado Timeo, en donde presenta el mito de la creación del universo, dice lo siguiente:

“Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres

visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, coloco la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.” [30b]

¿Qué hay de extraño en estas líneas anteriores? No debemos pasar de largo la presencia e importancia de las Ideas en esta concepción de la creación del mundo, o bien, del universo. Recordemos lo que las Ideas representan para Platón, representan lo inmutable, lo absoluto, lo imperecedero y con ello, representan también la perfección. Las Ideas son alegorías de lo divino. El mundo, tal y como fue creado por el demiurgo, es un *espejo* de una realidad *ideal*, es una realidad hecha a imagen y semejanza de las Ideas, de lo divino, de lo absoluto que, sin ser él mismo de esa manera, asemeja lo divino en tan que pretende ser *lo más bello*.

Hay, por lo tanto, elementos que fundamentan, que posibilitan la existencia de este mundo, del mundo tal y como nosotros lo conocemos. Estos elementos son las Ideas, entes divinos que representan lo que es. Esto, debido a que el mundo fue algo generado, y al ser generado se entiende como una creación, esa creación, semejante a un universo ideal, debe tener un origen, pues si no fuera así no podríamos hablar de creación. Este tipo de sutilezas, muy bien expuestas y tomadas en cuenta por Platón, es lo que le permite hablar de la creación de un universo hecho a imagen de otro increado, perfecto, divino, ideal. Así pues, tenemos una imagen y un modelo, porque, ciertamente “lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible”. [31b]

El conocimiento de ese ideal, del modelo del que el nuestro es una alegoría, una imagen poética pero perecedera, es la episteme y es un conocimiento de tipo racional: “Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico (...) entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia. Si alguna vez alguien dijere que aquello en lo

ambos surgen es algo que no sea el alma, dirá cualquier cosa menos la verdad”<sup>165</sup> [38b].

Pero para poder hablar así, para poder considerar la posibilidad del conocimiento como *episteme*, así como la posibilidad del conocimiento de lo noético, Platón debe hablar acerca de aquellos entes que conforman el fundamento de nuestro mundo-imagen y, al hacer esto, está haciendo metafísica: “En la metafísica, como conocimiento puro y racional del ente “en general” y de la totalidad de sus regiones principales, se efectúa un “traspasar” de lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular. Traspasando lo sensible, este conocimiento trata de aprehender al ente suprasensible. Pero “su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos”.<sup>166</sup> La metafísica carece de una prueba rigurosa de su pretendido conocimiento.”<sup>167</sup>

Al hablar de las Ideas, de aquellos entes suprasensibles que sirven de fundamento a lo existente, Platón está dejando fuera del ámbito de lo sensible al conocimiento de estos entes. La única vía de conocimiento es puramente racional. Sin embargo, nos encontramos con un grave problema, no se puede demostrar la existencia de esos *objetos* de conocimiento, al menos no como esperaríamos que se nos demostrara si habláramos de un *objeto* empíricamente identificable. Los objetos de la metafísica no pueden definirse ostensivamente, de ahí la consideración de la metafísica como un “tanteo entre meros conceptos”.

---

<sup>165</sup> Cuando el autor habla de ciencia se refiere a *episteme*; con conocimiento noético, el autor se refiere “al grado más alto de conocimiento y se caracteriza por su percepción inmediata y unitaria del objeto noético, ya sea la idea o el principio trascendente a ellas, la mónada” [N. del T. Cfr. Epis. 7, 342c-d]

<sup>166</sup> Cita del autor. Kant, I. *Crítica de la razón pura*, B XV.

<sup>167</sup> Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1981, pp. 19. Martin Heidegger parte de una distinción que él considera esencial en el estudio de la metafísica y que supuestamente se pierde con la noción de metafísica kantiana, la diferencia entre *metaphysica specialis* y *metaphysica generalis*. La *metaphysica specialis* es aquella que se dedicará al estudio de la totalidad de los entes del mundo, dividido este conforme a la conciencia cristiana: Dios, Naturaleza y hombre, donde cada instancia tiene un área de la filosofía dedicada a su estudio: la teología, la cosmología y la psicología. La *metaphysica generalis* es aquella que se dedica al estudio del ente en general, es decir, al estudio del ser del ente sin distinción primordial ni categorización posterior. En el pensamiento kantiano, la metafísica especial se funde con la metafísica general, de tal manera que la distinción entre ellas se pierde, la metafísica así fundida para ser la “reina de las ciencias” y con ello una “ciencia de la razón pura”. Según Heidegger, en esta manera de comprender la metafísica se pierde la distinción fundamental entre metafísica y ontología y toda pregunta de tipo ontológica queda relegada al olvido debido a la imposibilidad del conocimiento de los objetos de la metafísica especial (Dios, el mundo y el yo espiritual e inmortal) por medio del uso de la razón teórica.

Pero, por qué la necesidad de conocimiento de este tipo de entidades suprasensibles, divinas e ideales, por qué no descansar o conformarse con el conocimiento del mundo *tal y como es para nosotros*. Porque Platón jamás deja fuera de su concepción mitológica de la creación del universo a la reflexión sobre la *naturaleza del ser*, muy al contrario, esta concepción depende enteramente de esa naturaleza, pero vayamos destacando que no hablamos de una naturaleza humana, ni de capacidades cognoscitivas que permiten el conocimiento del mundo, hablamos de algo que parece tan abstracto y alejado de nosotros, hablamos de la naturaleza del ser, ¿qué quiere decir esto?

Recordemos de nueva cuenta el poema de Semónides y la anotación que Sócrates hace a Pítaco cuando lo cita, dice así: “«Pítaco, no dices verdad; pues no *ser*, sino *llegar a ser*, por cierto, un hombre de bien, equilibrado de manos, pies e inteligencia, forjado sin tacha, es difícil *de verdad*.» Así parece que está colocado, con razón, el «por cierto» y el «de verdad», justamente puesto al final. Y todo lo que sigue atestigua que está dicho así (...) Después de esto, avanzando un poco, dice, como si expusiera un razonamiento, que «llegar a ser hombre de bien es, por cierto, difícil de verdad», pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esta disposición y «*ser hombre de bien*» como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que «sólo un dios tendría tal dominio». [Protágoras, 344a, 344c], por otro lado, en el Timeo afirma:

“Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo. Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planteó su generación al mismo tiempo que la composición de aquél. Éstas son todas partes del tiempo y el «era» y el «será» son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexiblemente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el «es», y el «era» y el «será» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo – pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absolutamente nada de

cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número” [37e-38b]

Poco a poco, nos vamos percatando hacia donde van estas reflexiones, aunadas a la noción de razón objetiva de la que hablaba Horkheimer. Estas formas del ser devenidas del tiempo de las que habla Platón, el era y el será, son formas del ser que se nos presentan o que es posible percibir sensiblemente debido a que el ser esté determinado por el tiempo, sin embargo, son ilegítimas. Las Ideas, como aquellas entidades que representan al ser, a lo inmutable e imperecedero, no pueden dejar de ser, pero tampoco fueron ni serán. Las Ideas *son*, en tanto que no están sometidas al paso del tiempo, ni cambian ni se alteran de manera alguna. Pero ahí no termina la reflexión, el hombre, como parte del universo imagen, también esta, como todos los entes que existen en este mundo, determinado por el tiempo, pero sobre todo, por la naturaleza del ser. La posibilidad del hombre de *ser* bueno, de *ser* justo, es algo que está fundamentado por la naturaleza del ser, no por capacidades cognoscitivas ni por habilidades de tipo racional. El hombre es racional en la medida en que gracias al razonamiento entiende y comprende su lugar en el mundo en relación con todo lo demás que lo conforma, pero sobre todo, en relación con aquello que *fundamenta* lo existente.

La realización del filósofo, tal y como lo indica Horkheimer, es la realización de una *meta suprema*, la imagen del filósofo como aquel *deimon* entre lo terrenal y lo divino, como el amante incansable de la sabiduría. El papel del filósofo no se determina por intereses personales, mucho menos por la adquisición de cierta información o saberes de aplicación técnica, el lugar del filósofo en este sistema se encuentra ligado, o se busca que esté ligado, con un orden trascendental y divino, con el orden de lo ideal.

Sin embargo, ocurre algo en la modernidad, particularmente en la manera de hacer filosofía, que afecta de manera singular el papel que la metafísica pasará a ocupar en relación con la determinación de las posibilidades del conocimiento: “En Descartes será todavía el sujeto *individual* que, en su autoconciencia, está seguro

de sí mismo y reconstruye a partir de sí mismo el universo entero de los entes. En Kant, el sujeto se convierte, en cambio, en sujeto *trascendental*, concebido como el conjunto de estructuras *a priori* que hacen posible el conocimiento del objeto. La revolución copernicana ha sido consumada: no es el objeto el que determina el conocimiento, sino el conocimiento el que determina el objeto. Con ello quedaba establecida la primacía filosófica del sujeto y la metafísica moderna recibía el sello de una *filosofía de la subjetividad*.<sup>168</sup> Esta filosofía de la subjetividad es lo que dará el paso contundente para el establecimiento de un *nuevo* tipo de razón, la razón subjetiva según la terminología utilizada por Horkheimer, una racionalidad enfocada en la adecuación de medios a fines, este tipo de racionalidad afectará de lleno el lugar que la metafísica ocupaba para la fundamentación de las posibilidades del conocimiento.

Son los filósofos de la modernidad quienes fundan esa denominada *filosofía de la subjetividad*, o filosofía del sujeto. Una filosofía que avanzará hasta la limitación del conocimiento como un *producto* de la razón subjetiva:

La relación entre estos dos conceptos de la razón no es sólo una relación de antagonismo. Vistos históricamente, ambos aspectos de la razón, tanto el subjetivo como el objetivo, han existido desde un principio, y el predominio del primero sobre el segundo fue estableciéndose en el transcurso de un largo proceso. La razón en su sentido estricto, en cuanto logos o ratio, se refería siempre esencialmente al sujeto, a su facultad de pensar. Todos los términos que la designan fueron alguna vez expresiones subjetivas; así el término griego deriva del λέγειν, “decir”, y designaba la facultad subjetiva del habla. La facultad de pensar subjetiva era el agente crítico que disolvía la superstición. Pero al denunciar la mitología como falsa objetividad, esto es, como producto del sujeto, tuvo que utilizar conceptos que reconocía como adecuados. De este modo fue desarrollando siempre su propia objetividad. En el platonismo, la doctrina pitagórica de los números que procedía de la mitología astral fue transformada en la doctrina de las ideas que intenta definir el contenido más alto del pensar como una objetividad absoluta, aun cuando ésta, si bien unida a ese contenido, se sitúa en última instancia más allá de la facultad de pensar. La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante o bien comenzó a combatirla como ilusión. Este proceso se extendió paulatinamente, abarcando el contenido objetivo de todo concepto racional. Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse, la razón también se formaliza.

La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Si la concepción subjetivista es fundada y válida, entonces el pensar no sirve para

---

<sup>168</sup> Colomer, op, cit., pp. 8.

determinar si algún objetivo es de por sí deseable. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros actos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y de la política, todas nuestras decisiones últimas, llegan a depender de otros factores que no son la razón. Han de ser asunto de elección y de predilección, y pierde sentido el hablar de la verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales o estéticas.”<sup>169</sup>

Pero habría que rescatar que, si en efecto, pierde sentido hablar de verdad cuando se trata de nuestras decisiones prácticas, morales o éticas, ¿no estamos también, al decir esto, afirmando una *noción de verdad* que se encuentra en íntima concordancia con el tipo de razón subjetiva y con la manera en que consideramos que ésta se relaciona con la actividad del conocer, así como con la determinación de los objetos de conocimiento *legítimos*?

Parece que así es y, en efecto, nos estaríamos refiriendo a la noción de verdad como concordancia de la que se habló en el primer capítulo. Ahora bien, si la formación no puede ser pensada como un objeto de conocimiento legítimo en tanto no es posible, por un lado, ni identificarla como un objeto definido al que sea posible acercarnos para analizar, medir, y predecir porque la formación no puede ser concebida solamente como algo que se adecua, como medio, a la realización de ciertos fines, es decir, como un producto de la razón subjetiva, porque pensar en la formación implica pensar, ante todo y por sobre todo, en los fines, en el fin último del hombre que asume su destino, en su *êthos*, entonces, ¿debemos abandonar la reflexión de lo pedagógico desde lo que implica la formación?

La aporía se presenta: ¿qué hacer, cómo no sucumbir ante las ansias de querer someter a la pedagogía a las exigencias de la epistemología?, quizá, sólo quizá, pueda ser posible si dejamos de creer que el que no pueda ser reconocida como conocimiento desde los entandares modernos que lo definen, es, en verdad, absoluta y completamente necesario.

---

<sup>169</sup> Horkheimer, op. cit. pp. 19, 20.

## CONCLUSIONES

Pero frente a eso, parece que no se puede avanzar si se sigue reduciendo a la formación a ser una simple técnica, a la adquisición de habilidades que “forman” para algo en específico, como por ejemplo, para abrir la oportunidad de tener un mejor trabajo, una mejor posición económica, un mejor desempeño o una personalidad más *ad hoc* a las exigencias del mercado laboral

La formación y su reflexión deben ir más allá de ello, y en ese sentido, habremos de oponernos a que la pedagogía se reduzca a ser un *producto* al servicio de la racionalidad objetiva, al servicio de lo inmediato, de lo que se requiere en el momento, pues su sentido puede ir más allá de ello, puede llevarnos a pensar cómo, en este tiempo que nos ha tocado vivir, se nos incita a no ser nada más que entes al servicio del desarrollo de la economía global, a re-pensar a la educación como algo más que una simple capacitación para el trabajo, a no creer que lo educativo se reduce simplemente a la memorización y a la aplicación de test que midan el rendimiento “académico” de los estudiantes o al docente como un simple apaciguador y guardián de un orden establecido que ni si quiera se cuestiona, ya que se está de acuerdo en que “La gran tradición del pensamiento pedagógico, que colocaba a la formación en el centro de sus preocupaciones, que reconocía una realidad más allá de lo empírico, que aventuraba la diferenciación y el intercambio entre el yo devenido y el presente; tradición para la que era fundamental la actividad reflexiva de los sujetos, casi ha sido sepultada o tergiversada en sus fundamentos”<sup>170</sup>

Hace falta mucho, es cierto, y es por ello que la pedagogía nos aparece como marcada por un sinfín deaporías indisolubles que quizá, sea mejor olvidar que comprender, pero precisamente en ello también hay un desocultamiento.

Es por eso que el anterior trabajo no pretende, en ninguna medida, ser una respuesta definitiva frente a las dificultades que la comprensión de la relación entre la formación y lo pedagógico ostenta, pues es, básicamente, una

---

<sup>170</sup> Meneses, op. cit., pp. 128.



manifestación de las preocupaciones más sinceras que el estudio de lo pedagógico desata, en lo personal, continuamente, sobre todo porque nuestro campo exige para su comprensión, como muchos otros, pasión y reflexión constante.

En ese sentido, puede que la manera en que se intenta comprender a la formación se vea, ya con mayor detenimiento, como sesgada y en es por ello que se esperan críticas subsecuentes que alimenten el tema que ha dado pie a este trabajo.

La tendencia feroz a considerar que la reflexión pedagógica puede ser prescindible frente a lo que se concibe como “los fines de la educación” es preocupante, pues eso permite que dichos fines se tomen sin si quiera ser cuestionados o reflexionados frente a la tradición y el presente.

En ese sentido, es por ello que se consideró que el rescate de la noción de *êthos* puede asumirse, de alguna manera, como un punto de partida que permita ampliar los horizontes desde los cuales se piensa a la actividad pedagógica. No se pretende por otro lado, en absoluto, que se abandonen nociones como sujeto o racionalidad a la hora de hablar de la formación del hombre, pues eso sería sumamente pretencioso e incluso, indeseable. Lo que más interesaba, más bien y recapitulando un poco todo lo dicho, es hacer un trabajo que expusiera, en la medida de lo posible, que el significado de este tipo de conceptos, muy fuertes dentro de la teoría pedagógica, se remiten a un contexto y a ciertas circunstancias que les otorgan sentido y que por ello, son tan importantes a la hora de indagar sobre la formación, sin embargo, se pretendía asimismo y de alguna manera, indicar que quizá también es posible repensar a la formación retomando otros conceptos, que tal vez, por ser más *viejos*, no son muy alentadores.

Por otro lado, la reflexión en torno a la epistemología y la manera en que gracias y a partir de ella se define un sentido para el conocimiento en la Edad moderna ha permitido también, la confrontación de esa perspectiva con nociones anteriores de conocimiento que en su rescate pueden dejarnos entrever algo que posiblemente no esté completamente perdido, sino simplemente, olvidado.

## Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2007.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2008.

Aubenque, Pierre, “Sócrates y la aporía ontológica” en *Azafea. Revista de Filosofía*, Vol. 6, Universidad de Salamanca, España, 2004.

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo I “La filosofía trascendental: Kant”, Herder, Barcelona, 2001.

Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2007.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas (con objeciones y respuestas)*, Alfaguara, Madrid, 1977.

Durkheim, Émile, *Educación y sociología*, Colofón S.A., México, 2001.

Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2008.

Gadamer, Hans-George:

— *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2003.

— *Verdad y método*. Tomo I, Sígueme, España, 2001.

— *Verdad y método*. Tomo II, Sígueme, España, 2001.

Gonzalez, Juliana, *El ethos, destino del hombre*, FCE-UNAM, México, 2007.

Heidegger, Martin:

— “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

— *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. (Lecciones del semestre de invierno de 1931-32 en la Universidad de Friburgo), Herder, Barcelona, 2007.

— “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” en *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid, 2006.

— “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

— “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010.

— “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010.

— *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

- *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1981.
- *Nietzsche II*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.
- *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona, 2004.
- *Ser y tiempo*, Trotta, España, 2012.

Horneffer, Ricardo, “La idea del hombre” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVIII, núm. 112, México, 2007.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 2006.

James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986.

Joan Corominas y José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980.

Kant, Immanuel:

- *Crítica de la razón práctica*, FCE, México, 2005
- *Crítica de la razón pura*, Tecnos, México, 2010
- *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Ariel S. A, Barcelona, 1999
- “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2009
- *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche)*  
*Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Ediciones Akal S.A, Madrid, 2000
- *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2009
- *Sobre pedagogía*, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro, Córdoba, 2008

Landa, Josu, *Ensayos*, Eternos malabares, México, 2013.

Meneses, Gerardo, *Formación y teoría pedagógica*, Lucerna DIOGENIS, México, 2004.

Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Siruela, España, 1999.

Olivé, León y Pérez Tamayo, Ruy, *Temas de ética y epistemología de la ciencia: diálogos entre un filósofo y un científico*, FCE, México, 2011.

*Plan de estudios de la licenciatura en Pedagogía. Tomo I.* Facultad de Estudios Profesionales Aragón, UNAM. Aprobado por el consejo académico del área de humanidades y artes el día 26 de junio del 2002, México

Platón:

- *Protágoras*, Gredos, Madrid, 2010.
- *Timeo*, Gredos, Madrid, 2010.
- *Banquete*, Gredos, Madrid, 2010.
- *Teeteto*, Gredos, Madrid, 2010.
- *República*, Gredos, Madrid, 2010.
- *Apología*, Gredos, Madrid, 2010.
- *Menón*, Gredos, Madrid, 2010.

Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1979.

Salmerón, Miguel, *La novela de formación y peripecia*, A. Machado, Madrid, 2002.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (tomo I) Trotta, España, 2009.

Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1995.

Tomasini, Alejandro, *Teoría del conocimiento tradicional y epistemología wittgenteiniana*, Plaza y Valdés, México, 2001.

Villoro, Luis, *Creer, saber y conocer*, Siglo XXI, México, 2008.